Friedrich Ueberwegs

Grundriſs der Geschichte der Philosophie

Zweiter Teil

Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit

Zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

herausgegeben

von

Dr. Matthias Baumgartner
ord. Professor der Philosophie an der Universität Breslau

Berlin 1915
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71

Friedrich Ueberwegs

Grundriſs

der

Geschichte der Philosophie

der patristischen und scholastischen Zeit

Zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage

herausgegeben

von

Dr. Matthias Baumgartner
ord. Professor der Philosophie an der Universität Breslau

Berlin 1915
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstraße 68—71

GEDENKTAFEL
ZU EHREN DER HERAUSGEBER.

FRIEDRICH UEBERWEG

Zuerst Privatdozent an der Universität Bonn, zuletzt ord. Professor an der Universität Königsberg

* 22. Januar 1826, † 9. Juni 1871

verfaßte auf Antrag und nach dem Plan des Verlagsbuchhändlers Dr. Theodor Toeche-Mittler diesen Grundriß in drei Bänden (1862—1866) und bearbeitete auch die nächsten beiden Auflagen.

Der erste Band erschien 1862, der zweite 1864, der dritte 1866.

RUDOLF REICKE

Dr. phil. und Bibliothekar an der Universität Königsberg

* 5. Februar 1825, † 16. Oktober 1905

besorgte die Bearbeitung der 4. Auflage (1871—1875).

MAX HEINZE

Geheimer Hofrat und ord. Professor an der Universität Leipzig

* 13. Dezember 1835, † 17. September 1909

übernahm im Jahre 1875 auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung des Grundrisses und besorgte sie von der 5. bis 9. Auflage (1876—1906).

Die Abtrennung der Philosophie der Gegenwart von den drei früher erschienenen Bänden in einen vierten Band erfolgte im Jahre 1901.

Als im Jahre 1907 Geheimrat Heinze aus Altersrücksichten von der weiteren Bearbeitung des Werkes zurücktrat, sah sich der Verlag veranlaßt, sie fortan in die Hände mehrerer Gelehrter zu legen, weil die mit jeder neuen Durchsicht eines Bandes verbundene Arbeit in ständigem Wachsen begriffen ist. Auch bietet diese Teilung den Vorteil, daß neue Auflagen mehrerer Bände gleichzeitig in Angriff genommen werden können.

Seit dem Jahre 1907 besorgt die Bearbeitung des

I. Bandes, Das Altertum:

Karl Praechter, ordentlicher Professor an der Universität Halle a. S.

Von seiner Hand bearbeitet, erschien die zehnte Auflage des I. Bandes im Jahre 1909.

In die Bearbeitung der übrigen Bände teilen sich:

II. Band, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit:

Matthias Baumgartner, ordentlicher Professor an der Universität Breslau.

Die zehnte, vollständig neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage wurde im Winter 1914/15 ausgegeben.

III. Band, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts:

Max Frischeisen-Koehler, Professor an der Universität Berlin.

Die zehnte Auflage erschien 1914.

IV. Band, Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart:

Konstantin Oesterreich, Dr. phil. und Privatdozent an der Universität Tübingen.

Die elfte, völlig neu bearbeitete und vermehrte Auflage erscheint zu Anfang des Jahres 1915.

Vorwort.

Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit geht in neuer Bearbeitung und unter starker Vermehrung des bisherigen Umfangs zum zehntenmal in die Öffentlichkeit.

Die Neubearbeitung tritt äußerlich zutage in der Trennung des rein literarischen Apparats von dem Text und in der Schaffung eines eigenen Literatur-Faszikels mit selbständiger, durch ein Sternchen gekennzeichneten Paginierung. Nur das Verzeichnis der Ausgaben der Werke der Philosophen und ihrer Übersetzungen ist am Anfange der einzelnen Paragraphen im Texte belassen worden. Sowohl hier wie bei der Literatur wurde durch markante Hervorhebung der im Rahmen eines Paragraphen behandelten Persönlichkeiten größtmögliche Übersichtlichkeit erstrebt. Bei der Aufzählung der Literatur ist in sehr vielen Fällen der Versuch gemacht, mit der chronologischen Aufeinanderfolge eine sachliche Gruppierung zu verbinden, um dadurch in die nicht selten schwer übersehbare und eintönige Masse der literarischen Erscheinungen Gliederung und Ordnung zu bringen. Zugleich ließ sich auf diesem Wege erreichen, daß die verschiedenen Seiten einer Persönlichkeit, soweit sie literarisch Beachtung und Darstellung gefunden hatten, merklich heraustraten. Bei jedem Autor ist die neuere und neueste Bibliographie, soweit sie mir bekannt wurde, geboten. Da die Fertigstellung der gegenwärtigen Auflage sich mehr als zwei Jahre hinzog, konnte leider eine Reihe in der Zwischenzeit erschienener Publikationen nicht mehr Berücksichtigung finden. Sie in einem Anhang beizugeben, erwies sich als untunlich.

Der aus der neunten Auflage übernommene Text hat überall stilistische Verbesserungen erfahren mit der Tendenz, ihn einfacher, flüssiger und lesbarer zu gestalten.

Die in ihn eingestreuten Zitate sind fast sämtlich — eine Ausnahme bildet nur der schon für eine frühere Auflage von Professor Dr. Adolf Lasson in Berlin verfaßte Schlußparagraph über die

deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts — von mir selbst oder von Freunden und Schülern (Dr. Frdr. Andres, Dr. L. Kugler, Dr. G. Schulemann) auf ihre Richtigkeit und Zuverlässigkeit nachgeprüft worden. Bei Ergänzung und Erweiterung des Textes wurde auf die wörtliche Wiedergabe charakteristischer Belegstellen aus den Werken der behandelten Autoren großer Wert gelegt; denn einerseits ist nur dadurch ein einwandfrei begründetes Urteil über die Lehre eines Denkers möglich, anderseits sind die Werke der patristischen und scholastischen Schriftsteller nicht jedermann und nicht leicht zugänglich.

Inhaltlich blieb der Text der neunten Auflage unverändert, soweit nicht die Fortschritte und Ergebnisse der während der letzten zehn Jahre mächtig aufgeblüten historischen Forschung auf dem Gebiete der patristischen und scholastischen Philosophie gebieterisch eine Korrektur oder Vermehrung erheischten, was freilich in außerordentlichem Maße sich als unumgänglich notwendig erwies. Die umfassenden Erweiterungen, die der jetzigen Auflage gegenüber allen früheren den Charakter eines völlig neuen Buches aufprägen, im einzelnen hier namhaft zu machen, ist nicht möglich. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis genügt, um den Leser den Reichtum und die Fülle des verarbeiteten Materials erkennen zu lassen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß der Gesamtumfang der neunten Auflage aus dem Jahre 1905 (ohne Register) 370 Seiten betrug, während der Gesamtumfang der jetzigen zehnten Auflage (ohne Register) auf 866 Seiten angewachsen ist, so daß eine Vermehrung von rund 500 Seiten stattgefunden hat.

Der Hauptanteil des Zuwachses ist vornehmlich der scholastischen Periode zugute gekommen, wo eine vollständige Umarbeitung und Neugestaltung vorgenommen werden mußte. Es handelte sich darum, ein getreues, in der Farbe der Quellen gehaltenes Bild von dem ungemein hochentwickelten und außerordentlich vielgestaltigen wissenschaftlichen Leben innerhalb der mittelalterlichen Gelehrten- und Philosophenwelt zu entwerfen. Es galt von der Karolingischen Renaissance angefangen bis zu dem für die neuzeitliche Entwicklung philosophisch wie naturwissenschaftlich und mathematisch hochwichtigen 14. Jahrhundert herab die einzelnen Persönlichkeiten und ihre literarischen Leistungen zu kennzeichnen, die von ihnen ausgehenden Strömungen und Schulen gegeneinander abzugrenzen, sie in ihrer eigenen Individualität herauszuarbeiten und zu charakterisieren, auf ihre Quellen, Methoden, Literaturformen, Ziele und Ideale zu untersuchen und den Anteil an den Problemen, Kämpfen und Aufgaben ihrer Zeit zu be-

stimmen. Das mittelalterliche Philosophieren war keineswegs so uniform, wie vielfach angenommen wurde.

Weiterhin war es mein Bestreben, auf die Keime und Ansätze in der Scholastik aufmerksam zu machen, die dann erst in der Neuzeit ihre volle Entfaltung fanden. Insbesondere war es Ockhams Schule in Paris mit ihrer Kritik und Skepsis, die in der Erkenntnistheorie den mittelalterlichen Hume, Nicolaus von Autrecourt, in ihren Reihen sah, und die auf dem Gebiete der Naturwissenschaft unter Kampf gegen die aristotelische Physik den Grund zur modernen Mechanik und Astronomie legte. Der Pariser Ockhamistenkreis (Buridan, Albert von Sachsen, Nicolaus von Oresme) muß nach den Forschungen von P. Duhem als der Ausgangspunkt der modernen Dynamik (Trägheitsgesetz, Kraftbegriff, Fallgesetz), der Himmelsmechanik, des Kopernikanismus und der Koordinatengeometrie bezeichnet werden.

Eine fast unübersehbare Literatur war zu verzeichnen und zu ordnen, ein gewaltiges Material zu verarbeiten und eine Fülle neuer Forschungsergebnisse zu einer großen Synthese zusammenzuschließen. Es darf wohl behauptet werden, daß die jetzige Auflage trotz ihrer dem Herausgeber wohlbekannten Mängel die inhaltreichste und vollständigste, auf unmittelbaren Quellen basierte Gesamtdarstellung der patristischen und scholastischen Philosophie bietet, die wir gegenwärtig besitzen, und die jedem, der sich mit jenen großen Jahrhunderten der europäischen Geistesgeschichte beschäftigt, wesentliche Dienste zu leisten geeignet ist.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, allen denen zu danken, die mich bei der langen und mühevollen Arbeit hilfreich unterstützt haben: so Herrn Professor Dr. Josef Sickenberger in Breslau, der den S. 6—9 stehenden Passus über die neutestamentlichen Schriften und ihre Urheber verfaßt hat, Herrn Professor Dr. A. Dyroff in Bonn, dem ich wertvolle Notizen zur Literatur verdanke, Herrn Dr. Ruster in Bonn, der mir interessantes Material über Pietro d'Abano zur Verfügung stellte, Herrn Professor Dr. W. Kabitz in Breslau, von dem dankenswerte Mitteilungen über Leibniz' Verhältnis zu Raymundus Lullus stammen, ferner dem Direktor der Königlichen und Universitätsbibliothek in Breslau, Herrn Geh. Regierungsrat Dr. Milkau, der meinen auf Neuanschaffungen gerichteten Wünschen stets bereitwilligst entgegenkam, und den übrigen Beamten an der genannten Bibliothek, die mich insbesondere in bibliographischen Dingen freundlichst und wirksamst unterstützten.

Großen Dank schulde ich sodann den Herren Dr. Friedrich Andres in Breslau und Privatdozent Dr. Fr. Xav. Seppelt in Breslau,

die sich der nicht geringen Mühe unterzogen, die sämtlichen Korrekturbogen zu lesen, und mir auch sonst mit ihren Kenntnissen zur Seite standen.

Ein besonderes Verdienst um die neue Auflage erwarb sich Herr E. Hoffmann, der von den ersten 28 Bogen des Textes und von den ersten 9 Bogen der Literatur das Register fertigte, das von mir sodann revidiert und zu Ende geführt wurde. Es sei ihm auch an dieser Stelle für seine mühevolle Arbeit herzlicher Dank gesagt.

Nicht vergessen darf ich, der Verlagshandlung meinen ergebensten Dank auszudrücken. Sie übertrug mir, nachdem ich bereits an einzelnen Partien der 8. und 9. Auflage auf Einladung von M. Heinze mitgearbeitet hatte, nach dessen Tod für die Neuauflage die Bearbeitung des ganzen Bandes. Sie hat alle meine Wünsche schnellstens realisiert und es ermöglicht, die Neuauflage zu ihrem jetzigen Umfang auszugestalten, obgleich ihre Geduld durch Verzögerungen meinerseits oft auf eine harte Probe gestellt war.

An alle Leser des Buches richte ich schließlich die Bitte, Versehen und Unrichtigkeiten, auf die sie bei der Benutzung stoßen, sei es im literarischen Teil oder in editionellen Dingen oder bei Zitaten, mir gütigst mitteilen zu wollen. Sehr verbunden wäre ich auch für Zusendung von Dissertationen, Programmen und Abdrücken von Zeitschriftenartikeln. Nur vereinten Kräften kann es bei der eigenartigen Anlage des Buches gelingen, absolut Zuverlässiges zu bieten oder Fehler und Mängel wenigstens auf ein Minimum herabzudrücken.

Breslau, im November 1914.

Professor Dr. Matthias Baumgartner.

Inhaltsverzeichnis.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

Erste Periode.

Die patristische Philosophie.

Erster Abschnitt.

Die patristische Philosophie bis zum Konzil zu Nicäa.

Zweiter Abschnitt.

Die patristische Philosophie nach dem Konzil zu Nicäa.

Zweite Periode.

Die scholastische Philosophie.

Erster Abschnitt.

Die Frühscholastik.

Zweiter Abschnitt.

Die Hochscholastik.

Die Philosophie der christlichen Zeit.

§ 1. Die religiösen Tatsachen, Vorstellungen und Gedanken des Christentums haben auch der philosophischen Forschung bis in die jüngste Zeit viele neue und bedeutende Anregungen gegeben, ihr manche schwierige und wichtige Fragen gestellt.

Das philosophische Denken richtete sich in der altchristlichen Zeit und während des Mittelalters vorzugweise auf die theologischen, kosmologischen, anthropologischen und ethischen Voraussetzungen der biblischen Heilslehre, deren Fundament in dem Bewußtsein von Gottes Offenbarung, von der Sünde, der Gnade und der Erlösung durch Jesus liegt.

§ 2. Auf die Urzeit des Christentums, in welcher die Dogmen gebildet wurden, folgt im Mittelalter die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewußtseins von dem Gegensatze zwischen Gott und Welt, Heiligkeit und Sünde, Priestern und Laien, Kirche und Staat, überhaupt von dem Gegensatze, in welchem der menschliche Geist zu Gott, zu sich selbst und zu der Natur steht, mithin von seiner Gebundenheit, dann in der Neuzeit die Periode der vorwiegenden Ausbildung des Bewußtseins von der aus den Gegensätzen wiederhergestellten Einheit, mithin von der Versöhnung und Freiheit des Geistes.

Das philosophische Denken steht in der patristischen Periode mit dem theologischen noch in der engsten Einheit und wirkt nicht unwesentlich mit bei der Dogmengestaltung, tritt dann als Scholastik in den Dienst der Theologie zu dem Zweck, den im wesentlichen bereits vorhandenen dogmatischen Lehrinhalt durch logische Anordnung und Begründung mit Hilfe philosophischer Lehren des vorchristlichen Altertums, namentlich der platonischen und aristotelischen, auf eine wissenschaftliche Form zu bringen. Die arabische und jüdische Philosophie, die nicht ohne Einfluß auf die christliche

geblieben sind, entwickeln sich großenteils ebenfalls aus aristotelischen und neuplatonischen Anschauungen.

Die Philosophie der Neuzeit gelangt schon von den Zeiten der Renaissance an mehr und mehr nach Form und Inhalt zur Selbständigkeit, indem sie sich allmählich einesteils von der christlichen Theologie, andernteils von der antiken Philosophie unabhängiger gemacht hat, und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der mittelalterlichen Spekulation.

Die Abgrenzung des Stoffes der Geschichte der Philosophie gegen den der Geschichte der Theologie hat in der patristischen und scholastischen Periode, die Abgrenzung gegen den der Geschichte der Naturwissenschaften besonders in der neueren Zeit bei der tatsächlichen engen Verflechtung nicht geringe Schwierigkeit. Doch liegt in der Definition der Philosophie als der Wissenschaft von den Prinzipien (s. Bd. I, 10. Aufl., S. 1 ff.) ein Kriterium von zureichender Strenge. Eine Betrachtung der religiösen und der theologischen Grundlagen muß der Behandlung der Philosophie der altchristlichen Zeit einleitend vorangehen, und die Darstellung der Anfänge christlicher Philosophie selbst muß, wenn nicht der lebendige Organismus jener religiösen Gedankenbildung willkürlich zerschnitten werden soll, die fundamentalen dogmengeschichtlichen Bestimmungen mitaufnehmen. Nur so wird ein Einblick in die Genesis und den Zusammenhang der christlichen Gedanken möglich.

In der Polemik gegen Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Häretiker aller Art hat das kirchliche Dogma sich gestaltet und entfaltet. Bei diesem Gestaltungsprozeß hat das philosophische Denken zur Entwicklung der Kirchenlehre erheblich mitgewirkt, und zwar vor dem nicäischen Konzil zur Ausbildung der Grundlehren, nach diesem zu deren Fortbildung zum umfassenden Dogmenkomplexe. Noch Augustin gewann das Neue und Eigentümliche in seiner Lehre durch den innern und äußern Kampf gegen die Richtung der Neuplatoniker, so viel er auch von diesen selbst nahm, der Manichäer, der Donatisten und Pelagianer. Nachdem aber die Kirchenlehre bereits zum Dogmenkomplex sich entfaltet hatte und zu festem Bestande gelangt war, blieb als Werk der Schule die Systematisierung und Bewahrheitung derselben vermittels der ihr konform erscheinenden Bestandteile der antiken Philosophie übrig. Hierin lag vorwiegend die Aufgabe der Scholastik.

Doch ist der Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik kein absoluter. Denn auch schon in der patristischen Zeit war allmählich mehr und mehr in dem Maße, wie das Dogma bereits zur Ausbildung gelangt war, das Denken zu dessen Anordnung und Begründung dienstbar. Anderseits war in der scholastischen Periode das Dogma noch nicht in jedem Betracht abgeschlossen, sondern erfuhr eine gewisse durch das theologisch-philosophische Denken vermittelte Fortbildung. So reichen einerseits die Anfänge des scholastischen Typus des Philosophierens, wie neuerdings mit Recht wiederum Grabmann (Gesch. d. schol. Methode I) betont hat, bis in die Zeit der Kirchenväter zurück. Namentlich hat schon Augustin an mehreren Stellen das scholastische Prinzip ausgesprochen, daß man das, was man mit der Gewißheit des Glaubens bereits festhalte, auch mit dem Lichte der Vernunft solle zu erkennen streben, während er in der Schrift de vera religione c. 5 die Einheit der Philosophie mit der wahren Religion behauptet und auch den Weg durch Vernunft zum

Glauben nicht ausschließt. Anderseits müssen die hervorragendsten Scholastiker immer noch in einem gewissen, obschon geringeren Maße als Väter der Kirche angesehen werden, so Thomas von Aquino u. a., wie denn auch einzelne kirchlich diesen Ehrentitel führen (vgl. unten § 6).

Erste Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die patristische Philosophie.

§ 3. Die patristische Periode ist die Zeit der Genesis der christlichen Lehre. Sie läßt sich von der apostolischen Zeit bis auf die Zeit Karls des Großen herabführen und in zwei Abschnitte zerlegen, welche sich durch das Konzil zu Nicäa (325 n. Chr.) gegeneinander abgrenzen, nämlich die Zeit der Genesis der Fundamentaldogmen, in welcher die philosophische Spekulation mit der theologischen in untrennbarer Verflechtung steht, und die Zeit der Fortbildung der kirchlichen Lehre auf Grund der feststehenden Fundamentaldogmen, in welcher die Philosophie als ein die bereits fixierten Fundamentaldogmen rechtfertigender und bei der ferneren Dogmenbildung mitwirkender Faktor sich von der dogmatischen Lehre selbst abzuzweigen beginnt.

Ausgaben und Übersetzungen.

Nachdem schon früh die Werke einzelner Kirchenväter gedruckt worden waren und besonders Desiderius Erasmus (der von 1467–1536 lebte) sich durch seine (zu Basel erschienenen) Ausgaben des Hieronymus, Hilarius, Ambrosius und Augustinus um die Patrologie verdient gemacht hatte, wurden, zumeist von seiten geistlicher Orden, Gesamtausgaben veranstaltet, von denen die früheren besonders die weniger umfangreichen Werke enthielten, die späteren immer mehr nach Vollständigkeit strebten. U. a. sind hier zu nennen: Margarinus de la Bigne (Paris 1575–1579; 6. ed. 1654. 17 voll. fol.); Andr. Gallandius (Venet. 1765–1781, 14 voll. fol.); J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, Ser. I: Eccl. Graeca, 162 Tom. (mit lat. Übersetzung) (bis zum 15. Jahrh.), Paris 1857–1866; Ser. II: Eccl. Latina, 221 Tom. (bis zum Anfang des 13. Jahrh.), Paris 1844–1864. Fortgesetzt von Horoy, Medii aevi biblioth. patrist. s. patrologia ab a. 1216 usque ad conc. Trid. temp., Paris 1879—1883, 5 Bde. A. Mai, Script. vet. nova collectio, 10 voll., Romae 1825—1838; Idem, Classici autores, 10 voll., Romae 1828–1838; Idem, Spicilegium Romanum, 10 voll., Romae 1839—1844; Idem, Nova Patrum Bibl., 7 voll., Romae 1844–1854, vol. 8–10 ed. J. Cozza-Luzi, Romae 1871–1905. — J. B. Card. Pitra, Spicilegium Solesmense etc., 4 voll., Paris 1852–1858; Idem, Analecta sacra etc., 6 voll., Paris 1876—1891; Idem, Analecta sacra et classica etc., Paris 1888.

Auf Werke aus den ersten drei Jahrhunderten beschränkt sich die Ausgabe von Grabe (Spicilegium patrum et haereticorum saec. I—III, Oxon. 1698–1700, 2. ed. ib. 1714), wie auch Bunsen, Analecta Ante-Nicaena (in dem umfassenderen Werke: Christianity and Mankind, London 1854) und M. J. Routh, Reliquiae sacrae, sive auctorum fere jam perditorum secundi tertiique

saeculi fragm. quae supersunt, 4 voll., Oxon. 1814 sqq., 2. ed., 5 voll., ib. 1846 —1848.

Wertvoll sind die Ausgaben in dem Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litt. Caesareae Vindobonensis, Vindob. 1866 ff. Siehe bei den einzelnen lateinischen Kirchenvätern.

Seit 1897 ist zu Leipzig eine Sammlung der griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte begonnen worden, herausgegeben von der Kirchenväterkommission der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. Archiv für diese Ausgabe ist seit 1897 die neue Folge der Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, hrsg. von Osc. v Gebhardt und Ad. Harnack, jetzt von dem letzteren und Carl Schmidt, auch unter dem Titel: Archiv für die älteren christlichen Schriftsteller in der Ausgabe der Kirchenväterkommission der Königl. Preuß. Akad. der Wissensch. Bis jetzt sind Werke von Hippolytos, Clemens Alex., Origenes, Eusebius, Theodoret, Philostorgius, der Dialog des Adamantius, koptisch-gnostische Schriften (Pistis Sophia, d. Bücher des Jeû), die Acta Archelai des Hegemonius, Oracula Sibyllina, das Buch Henoch, die Esra-Apokalypse erschienen.

SS. patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae. Ed. et com. auxit H. Hurter, 43 voll., Oenip. 1868—1885. Series altera, 6 voll., ibid. 1884—1892. Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, als Grundl. f. Seminarübungen herausgegeb. unter Leitung von G. Krüger, Freiburg i. B. 1891 ff. — Cambridge Patristic Texts, ed. A. J. Mason, Cambridge 1899 ff. — Biblioth. ss. patrum, ed. J. Vizzini, Romae 1901 ff. — Florilegium Patristicum. Digessit, vertit, adnotavit G. Rauschen. Bonnae 1904 ff. — Textes et documents pour l'étude historique du christianisme. Publ. sous la direction de H. Hemmer et P. Lejay, Paris 1904 ff. — Monumenta Germaniae hist. Auctores antiquissimi, 13 voll. 4°, Berol. 1877—1898.

Der Veröffentlichung der syrischen und überhaupt der nichtgriechischen orientalischen christlichen Schriftwerke dienen die Sammlungen: J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, 4 voll., Romae 1719—1728. — Patrologia Syriaca, accurante R. Graffin, Paris 1894 ff. — Patrologia Orientalis, publiée sous la direction de R. Graffin et F. Nau, Paris 1903 ff. — Corpus scriptorum christianorum orientalium curantibus J. B. Chabot, J. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux, Paris 1903 ff. (vier Serien für syrische, koptische, arabische und äthiopische Schriftsteller).

Auszüge u. Chrestomathien lieferten Rösler (Bibliothek der Kirchenväter, 10 Bde., Lpz. 1776—1786), Augusti (Chrestomathia patristica, Lips. 1812), Gersdorf (Bibl. patr. eccl. lat. selecta, Lips. 1835—1847) und andere. M. J. Rouet de Journel, Enchiridion Patristicum. Locos ss. patrum, doct., script. eccles. in usum schol. collegit, Friburgi 1911.

Die umfassendsten Übersetzungswerke sind: Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übers. unter Oberleitung von F. X. Reithmayr u. Thalhofer, 80 Bde., Kempten 1860—1888, nachdem die „Deutsche Vätersammlung", die ursprünglich alle Schriften der VV. bringen sollte, ebd. 1838—1851, mit dem 38. Bde. zu erscheinen aufgehört hatte. Ein neues Unternehmen der gleichen Art hat eben zu erscheinen angefangen: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung herausgegeben von O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, Kempten und München 1911. — A. Roberts and J. Donaldson, The Ante-Nicene Christian Library. Translations of the writings of the Fathers down to a. D. 325, 24 Bde., Edinburgh 1866—1872. Ergänzungsband von A. Menzies, ebd. 1897. Ein Neudruck der Sammlung besorgt von A. Cl. Cloxe, 8 Bde., Buffalo 1884—1886, mit Supplement, ebd. 1887. — Ph. Schaff and H. Wace, A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the christ. church, 14 vols., Buffalo and New York 1886—1890. Second Series, 14 vols., New York 1890—1900.

Über Inhalt und Anlage der großen patristischen Sammlungen unterrichten des näheren: Thom. Ittig, De bibliothecis et catenis patrum variisque script. eccles. collectionibus, Lips. 1707, Schediasma de auctoribus qui de scriptoribus ecclesiasticis egerunt, ibid. 1711. Car. Tr. Gottl. Schönemann, Biblioth. hist. lit. patrum latinorum a Tertull. usque ad Greg. M. et Isidorum Hisp., Tom. I, II, Lips. 1792—1794. J. G. Dowling, Notitia scriptorum S. Patrum aliorumque

veteris ecclesiae monumentorum, quae in collectionibus Anecdotorum post annum Chr. MDCC in lucem editis continentur, Oxonii 1839. M. Vatasso, Initia Patrum aliorumque script. eccles. lat., 2 voll., Romae 1906–1908. Vgl. auch E. Preuschen, Die philologische Arbeit an den älteren Kirchenlehrern und ihre Bedeutung f. d. Theologie, Gießen 1907 (besprochen werden die älteren Drucke patristischer Werke u. d. Methode philolog. Editionsarbeit). O. Stählin, Editionstechnik. Ratschläge f. d. Anlage textkritischer Ausgaben, Leipzig u. Berlin 1909 (Sonderabdr. aus Neue Jahrb f. d. klass. Altertum 12, 1909, 393–433).

§ 4. Das religiöse Bewußtsein von dem Gegensatz zwischen Heiligkeit und Sünde hat unter den Völkern des Altertums zumeist das israelitische gehegt. Aber sein sittliches Ideal war an das Ritualgesetz gebunden, und die Offenbarung Gottes erschien ihm als beschränkt auf das auserwählte Volk der Kinder Abrahams. Die Aufhebung der rituellen und nationalen Schranken des sittlich-religiösen Lebens wurde vorbereitet zumeist durch die alexandrinische Religionsphilosophie, welche als Vermittlung zwischen jüdischen Lehren und hellenischer Philosophie anzusehen ist, aber erst vollzogen durch das Christentum.

Zu der Zeit, als die griechische Kultur die geistige Abgeschlossenheit und die Römerherrschaft die politische Selbständigkeit der Völker aufgehoben hatte, trat im Christentum der Realität des Weltreichs die Idee eines Gottesreichs gegenüber, welches auf Herzensreinheit beruht. Der ursprüngliche Boden für das Christentum war das Judentum mit seinem Glauben an den einen Gott, welcher Glaube freilich auch in der griechisch-römischen Welt zu finden war, wenn auch nicht so sicher stehend und so allgemein verbreitet. Aber als Produkt der geschichtlichen Entwicklung läßt sich das Christentum nicht erklären. Es gehörte zu seiner Entstehung die einzigartige Persönlichkeit des Stifters, die noch weniger wie jede andere eigentümlich schöpferische Individualität durch Abstammung und sonstige äußere Bedingungen ganz verständlich gemacht werden kann, wenn man ihr auch in mancher Beziehung geschichtlich nahe kommt.

Jesus Christus, in dem sich Gottheit und Menschheit auf das innigste durchdrangen, erkannte sich als Sohn Gottes, und alle ihm innerlich Gleichen sollten Söhne Gottes sein. Die echt jüdische Messiasidee deutete er auf sich. Nur wurde die Messiashoffnung des jüdischen Volkes, die auf eine Herrschaft über die Völker des Erdreichs hinauslief, vollständig umgewandelt, nämlich vergeistigt. Das Reich Gottes wurde in den Herzen der gottinnigen Menschen aufgerichtet, in der Buße und in der Besserung die Bedingung des Seelenheils, der Teilnahme an dem Gottesreich erkannt, und das Prinzip aller Gebote in dem Gesetze der Liebe gefunden.

Hierdurch ward in notwendiger Folge das Ritualgesetz in seiner vollen Geltung aufgehoben, und damit verloren zugleich die nationalen, politischen und sozialen Unterschiede ihre frühere absolute Bedeutung. Den Armen ward das Evangelium gepredigt, den Bedrückten die Teilnahme am Himmelreich verheißen. Das Bewußtsein von Gott als dem allmächtigen Schöpfer, dem heiligen Gesetzgeber und gerechten Richter wurde durch das Bewußtsein von der Erlösung und Gotteskindschaft vermöge des Wirkens und Wohnens Gottes in Christo und in der Gemeinschaft der Gläubigen ergänzt.

Auf die Lehre Jesu Christi selbst hat die griechisch-römische Bildung nicht gewirkt. Dasselbe gilt von den Synoptikern. Dagegen zeigen sich bei Paulus, im Jakobusbrief, im Hebräerbrief und bei Johannes Einflüsse der stoischen und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie. Daß auch das heidnische Mysterienwesen die neutestamentlichen Schriftsteller, insbesondere Paulus und Johannes, beeinflußt habe, wird von manchen behauptet, aber ein einwandfreier Beweis ist hierfür nicht erbracht worden.

Die späten chronologischen Ansätze der neutestamentlichen Schriften*) durch die Tendenzkritik der Tübinger Schule sind heute zum größten Teil aufgegeben worden. Die neuere Kritik der Quellen des ältesten Christentums befindet sich „in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition" (A. Harnack, Chronologie der altchristl. Literatur bis Eusebius I, S. X). Aber trotzdem bestehen in den einzelnen Anschauungen der Kritiker noch erhebliche Differenzen. Vor allem spielen auch prinzipielle Auffassungen dabei eine Rolle. Wer die Möglichkeit positiver göttlicher Offenbarung und eigentlicher Wunder und Weissagungen nicht anzuerkennen vermag, sieht sich genötigt, in den neutestamentlichen Berichten mehr oder minder starke Umbildungen, Dichtungen und Legenden, erwachsen auf einem rasch fortschreitenden Gemeindeglauben, zu erblicken, und ist deshalb geneigt, den Zeitraum zwischen den erzählten Ereignissen und den Erzählungen selbst möglichst groß anzunehmen. So werden Evangelien, die Jesus deutlich die Zerstörung Jerusalems weissagen lassen, erst nach dem Jahre 70 angesetzt. Auf der andern Seite leugnet die sog. positive, d. h. offenbarungsgläubige Kritik die Notwendigkeit solch später Ansätze, ja verwendet umgekehrt die Tatsache, daß wohl die Zerstörung Jerusalems geweissagt, aber die Erfüllung dieser Weissagung gar nicht angedeutet ist, als Indizium einer Abfassung vor 70.

Die drei ersten Evangelien (*κατὰ Ματθαῖον, κατὰ Μάρκον, κατὰ Λουκᾶν* — *κατὰ* deutet die Autorschaft an) sind inhaltlich sehr verwandt. Sie erzählen hauptsächlich die Wirksamkeit Jesu in Galiläa und seine letzte Reise nach Jerusalem, wo er gekreuzigt wurde. Matthäus und Lukas schicken auch eine Kindheitsgeschichte Jesu voran. Die weitgehende Gleichheit in der Anordnung wie im Wortlaut der Berichte ermöglicht es, diese drei Evangelien in einer Synopse nebeneinander zu stellen; daher der Name Synoptiker. Es geht nicht an, diese Übereinstimmung allein dadurch zu erklären, daß alle drei Evangelisten unabhängig voneinander aus einer, auch der Form nach konstant gewordenen mündlichen Urtradition geschöpft haben (Traditionshypothese). Die Synoptiker sind auch unter sich direkt oder indirekt literarisch verwandt. Die Annahme eines großen Urevangeliums (Lessing) oder vieler einzelner Flugblätter oder Diegesen

*) Der folgende Passus S. 6—9 über die neutestamentlichen Schriften und ihre Urheber stammt aus der Feder des Herrn Professor Joseph Sickenberger in Breslau.

(Schleiermacher), woraus die drei Synoptiker ihren Stoff entnommen hätten, stößt aber auf große Schwierigkeiten. Man erkennt die direkten Beziehungen zwischen Matthäus und Markus und zwischen Markus und Lukas jetzt ziemlich allgemein an und ist nur hinsichtlich der Reihenfolge im Zweifel. Doch hat die Markuspriorität am meisten Zustimmung gefunden; auch wird die Entstehung dieses Evangeliums vor 70 häufig noch zugestanden. Der Inhalt des Markusevangeliums kehrt fast vollständig bei Matthäus und bei Lukas wieder. Beide fügen aber zahlreiche neue Stoffe ein: Matthäus z. B. die Bergpredigt (K. 5–7), Lukas den sog. Reisebericht (9, 51 — 18, 14) und zwar so, daß beide manches wieder gemeinsam berichten, anderes aber auch als Sondergut überliefern. Darum muß die Annahme, daß Matthäus und Lukas von Markus abhängig sind, noch durch eine Erklärung der Verwandtschaft zwischen Matthäus und Lukas hinsichtlich der nicht bei Markus stehenden Stücke ergänzt werden. Da eine direkte Abhängigkeit infolge der sehr erheblichen Verschiedenheiten unwahrscheinlich ist, greift man zu der Annahme einer beiden Evangelien gemeinsam vorliegenden alten apostolischen Quelle (= Q). Da die Matthäus und Lukas gemeinsamen Stoffe zum großen Teil Reden Jesu sind, vermutet man vielfach, daß auch diese Quelle hauptsächlich Worte Jesu enthalten habe und nennt sie deshalb Logia. Doch lauten die näheren Bestimmungen und Abgrenzungen dieser zweiten Quelle von Matthäus und Lukas – daher der Name Zweiquellentheorie — sehr verschieden. Daneben müssen wenigstens dem Lukasevangelium noch eine Reihe von verloren gegangenen Evangelienberichten (1, 1 *ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν*) vorgelegen haben, darunter wohl ein aramäisches Kindheitsevangelium Jesu. Das dritte Evangelium scheint auch dadurch, daß sein Verfasser ihm bald in der Apostelgeschichte eine Fortsetzung gab, die wahrscheinlich nach einer Gefangenschaft Pauli in Rom (61—63) verfaßt wurde, in den Beginn der sechziger Jahre datiert werden zu können. Der gleiche Zusammenhang mit der Apostelgeschichte weist auch auf den Begleiter des Apostels Paulus, auf „Lukas, den Arzt" (Kol. 4, 14) als Verfasser hin.

Die Verfasser der beiden anderen synoptischen Evangelien können nur durch die Tradition gefunden werden. Der älteste und wichtigste Zeuge dafür ist Papias von Hierapolis in Phrygien, der unter Kaiser Hadrian *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* schrieb. Die über Matthäus und Markus handelnden Stellen hat uns Eusebius (Hist. eccl. III, 39, 15—16) aufbewahrt. Aus ihnen ergibt sich, daß Matthäus die Herrnworte (*τὰ λόγια* d. h. wahrscheinlich sein Evangelium) *Ἑβραΐδι διαλέκτῳ*, d. h. wohl in aramäischer Sprache verfaßt hat, so daß der heutige griechische Matthäus als die Bearbeitung einer älteren Matthäusschrift — man identifiziert sie häufig mit der vorhin genannten apostolischen Quelle des Matthäus und Lukas — zu gelten hat. Über Markus sagt Papias auf Grund eines ihm bekannt gewordenen Zeugnisses eines Presbyters, er habe als *ἑρμηνευτής* des Petrus auf Grund seiner Erinnerung, nicht aber der Reihenfolge nach Aussprüche und Taten Jesu genau niedergeschrieben. Ähnlich äußert sich über beide Evangelisten Irenäus, Adversus haereses III, 1, 1 (griechisch auch bei Eusebius, Hist. eccl. V, 8, 2—4). Er fügt aber noch die chronologischen Angaben hinzu, daß Matthäus während der Wirksamkeit des Petrus und Paulus in Rom, Markus aber nach deren Tod (*μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον*) geschrieben habe. Das gleiche behauptet Irenäus auch von Lukas. — Die neueren Versuche, die Einheit dieser Evangelien zu bestreiten und z. B. einen Urmarkus herauszuschälen, haben keine sicheren und in weiteren Kreisen anerkannten Resultate zutage gefördert. Nur der Markusschluß (16, 9–20) gilt ziemlich allgemein als unecht.

Das vierte Evangelium ist der Gegenstand der größten und weittragendsten Kontroversen. Seine Herkunft vom Apostel Johannes, dem Jünger, „den Jesus lieb hatte", und damit seine unbedingte Glaubwürdigkeit werden von der positiven Kritik ebenso entschieden behauptet, wie sie von deren Gegnern geleugnet wird. Die letzteren betrachten es meist als Werk eines am Ende des ersten oder zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in Ephesus wirkenden „Presbyters Johannes", dessen Existenz schon Eusebius (Hist. eccl. III, 39, 3–7) aus dem Prologe der Papianischen *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* herausgelesen hatte. Nach diesem nämlich hatte Papias Kunde davon, „was Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus oder ein anderer der Jünger des Herrn sagte", aber auch davon, „was Aristion und der Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn, sagen". Trotz der doppelten Nennung eines Johannes halten die Verteidiger der Apostolizität des vierten Evangeliums fast ausnahmslos an deren

Identität fest. Der Apostel Johannes habe vor dem Jahre 70 Palästina verlassen und bis in sein hohes Greisenalter in Kleinasien, speziell in Ephesus, Mission ausgeübt. Irenäus habe durch Papias und Polykarp zuverlässige Kunde um die ephesinische Wirksamkeit des Apostels Johannes erhalten. Deshalb verdiene seine Aussage: „Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust geruht hat (Joh. 13, 25), hat nachher (d. h. nach den Synoptikern) ebenfalls ein Evangelium herausgegeben, als er in Ephesus in Asien weilte“ (Adv. haer. III, 1, 1 und Euseb., Hist. eccl. V, 8, 4), vollen Glauben. Auch innere Kriterien werden zugunsten der Echtheit angeführt: Der Evangelist verrät sich als ein mit palästinensischen Örtlichkeiten und Gebräuchen gut vertrauter Augenzeuge der erzählten Vorgänge. Da er sogar die Gedanken der Apostel kennt, ist er in diesem Kreise zu suchen und dieselbe Person wie der Lieblingsjünger, der wieder nur der Zebedäussohn Johannes sein kann. Die letztere Identifizierung gestehen manche Bestreiter der Echtheit zwar zu, halten aber das Evangelium doch für eine spätere Erdichtung, die die metaphysische Gottsohnschaft Jesu und sonstige Jesus vergöttlichende Züge dem als bekannt vorausgesetzten synoptischen Christusbilde hinzugefügt habe. In allem, besonders in den zahlreichen Reden Jesu, spiegle die Darstellung des Johannesevangeliums die fortgeschrittene christliche Theologie wieder, auf die schon die philonische Logosspekulation und hellenistische Philosopheme ihren direkten Einfluß ausgeübt hätten. Viele Ereignisse, besonders die Wunder, seien nur symbolisch zu deuten. Von mehreren Seiten wurde auch an diesem Evangelium der Versuch gemacht, seine Einheit in Abrede zu stellen, sei es, daß man einen echten Redestoff und einen später hinzugefügten Erzählungsstoff (Wendt) oder eine sonstige Urschrift und einen oder mehrere Bearbeitungen (Wellhausen, E. Schwartz, Spitta) unterschied. Die große Verschiedenheit der Resultate zeigt, daß auf diesem Wege schwerlich die Lösung der Probleme liegt.

Den gleichen Verfasser, wie das vierte Evangelium, haben die drei johanneischen Briefe — beim zweiten und dritten nennt sich derselbe ὁ πρεσβύτερος. Auch der Verfasser der Apokalypse nennt sich mit Namen: Ein Johannes schreibt an sieben Gemeinden des vorderen Kleinasien. Inhaltlich bestehen ebenfalls zahlreiche Verbindungen zur johanneischen Literatur. Nur die Sprache der Apokalypse ist erheblich reicher an Verstößen gegen Grammatik und Stil, wie auch schon der älteste Bestreiter ihrer apostolischen Herkunft, Dionysius von Alexandrien († 264/65), dem besonders Eusebius folgte, hervorhob. Die Datierung hängt hier sehr von der Erklärungsweise ab. Die zeitgeschichtliche Deutung findet Darstellungen damaliger Ereignisse und läßt deshalb auch eine Abfassung vor 70, bald nach dem Tode des Christenfeindes Nero, zu. Die endgeschichtliche Erklärung sieht hingegen in der Apokalypse nur Bilder der großen Katastrophen, denen die christliche Kirche, deren gegenwärtiger Zustand in den 7 Briefen (K. 2 und 3) geschildert wird, in der Endzeit entgegengeht, also eine große Ausführung der eschatologischen Rede Jesu (Matth. 24 u. Par.). Da eine Verfolgungszeit Zeit der Abfassung ist, denkt man meist an die domitianische Christenverfolgung 95/96. Die Wahl der Bilder erinnert häufig an die alttestamentlichen Prophezien (Daniel, Ezechiel usw.) und auch an die spätere apokalyptische Literatur (Henoch, 4. Esdrasbuch, Baruchapokalypse). Auch hier ist die Kritik vielfach an der Arbeit, ältere jüdische Apokalypsen von späteren christlichen Bearbeitungen zu scheiden. Aber auch hier stehen wieder manche Merkmale der Einheit entgegen.

Größere Einheitlichkeit zeigt die Forschung über den Apostel Paulus. Seine plötzliche Bekehrung zum Christentum (einige Jahre nach Jesu Tod), die Übernahme des Heidenapostolats, seine Mission in Cypern und im südlichen Kleinasien, in Galatien und Mazedonien, sein $1^1/_2$jähriger Aufenthalt in Korinth (Anfang der 50er Jahre) und sein fast dreijähriger in Ephesus, eine je zweijährige Gefangenschaft in Caesarea und dann in Rom (61—63) gehören zu den ziemlich allgemein zugestandenen wichtigsten Tatsachen aus dem Leben Pauli. Hingegen gehen die Meinungen darüber auseinander, ob Paulus schon nach der römischen Gefangenschaft (i. J. 63) das Martyrium in Rom erlitten hat oder ob er noch nach Spanien gereist und in den Orient zurückgekehrt und dann erst nach einer zweiten römischen Gefangenschaft (etwa 67) hingerichtet wurde. Je nachdem wird auch die Echtheit der vor dem Jahre 63 nicht unterzubringenden drei Pastoralbriefe (zwei Briefe an Timotheus und einer an Titus) geleugnet oder anerkannt. Die übrigen zehn Briefe, die alle Pauli Namen als Bezeichnung des Absenders

voranstellen, unterliegen geringerer Bestreitung, am wenigsten die die Hauptpunkte der paulinischen Theologie darlegenden „vier Hauptbriefe“: der an die Römer, die beiden an die Korinther und der an die Galater, welche wohl in den Jahren 55–58 verfaßt wurden. Die ältesten Briefe (Zeit des ersten korinthischen Aufenthalts) sind die beiden Thessalonicherbriefe. Die inhaltlich nahe verwandten Briefe an die Kolosser und Epheser — bei letzterem ist die Adresse wohl alte Hinzufügung — sowie der Philipper- und Philemonbrief bilden die Gruppe der „Gefangenschaftsbriefe“ und gehören zeitlich wohl in die erste römische Gefangenschaft. — Eine Sonderstellung nimmt der schon im christlichen Altertum im Abendlande bestrittene Hebräerbrief ein. Er nennt Paulus nicht als Absender, enthält aber doch spezifisch paulinische Gedanken und Züge. Die Art der Darstellung, die auch von alexandrinischer Schrifterklärung beeinflußt erscheint, weicht von den echten paulinischen Briefen erheblich ab. Man denkt an einen Gefährten Pauli als direkten Verfasser. Jedenfalls ist der Brief noch im ersten Jahrhundert entstanden, da ihn schon Klemens von Rom zitiert, wahrscheinlich auch noch vor dem Jahre 70.

Das Corpus der „katholischen (d. h. zum großen Teile an allgemeine Adressen sich wendenden) Briefe“ enthält außer den schon erwähnten drei johanneischen Briefen noch je einen des Jakobus und des Judas, „des Bruders des Jakobus“ und zwei des Apostels Petrus. Auch hier steht Verteidigung der apostolischen Herkunft und Bestreitung der Echtheit, ja sogar — beim zweiten Petrus- und beim Judasbrief — Verlegung in die Zeit des ausgebildeten Gnostizismus, einander gegenüber.

In der eigenen Lehrtätigkeit Jesu, die er besonders durch Sprüche und Gleichnisse übte, fällt das Hauptgewicht auf das Hinausgehen über die gesetzliche Gerechtigkeit, wie zumeist die Pharisäer dieselbe übten (Matth. V, 20), auf die ideale Ergänzung des Gesetzes vermöge des Prinzips der Liebe und auf die wirkliche Erfüllung des so ergänzten Gesetzes. Im wesentlichen sollen die Gebote und Verbote des Moses (auch die rituellen), sogar manche Satzungen Späterer noch in Kraft bleiben. Soweit sie jedoch nur äußeres betreffen und nicht unmittelbar eine sittlich-religiöse Bedeutung haben, werden sie zum Teil faktisch durch den Messias für die Genossen des Gottesreiches aufgehoben, insbesondere in bezug auf Sabbatfeier, Reinigung und Opfer (Matth. XII, 12, Mark. II, 23—28; VII, 14—23 usw.). Dasjenige aber, was Moses um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen erlaubt habe, soll nicht mehr erlaubt bleiben, sondern dem idealen Sittengesetze, welches auch die Gesinnung bestimme, unterworfen werden. Dadurch erscheint die Strenge der sittlichen Anforderungen überhaupt nicht im mindesten als gelockert, sondern als erhöht. Daher der freilich nur im bildlichen Sinne wahre Ausspruch Matth. V, 18, daß bis zum Weltende kein Titel des Gesetzes abrogiert, sondern bis dahin immerdar alles vollzogen werden solle.

Es ist nicht so, als ob Moses nur ein Ritualgesetz gegeben hätte und Christus nur das Sittengesetz anerkennen würde. Das Gebot der Liebe zu dem Nächsten findet sich schon, wenn auch noch nicht bestimmt das der Feindesliebe, bei ersterem (3. Mos. XIX, 18, vgl. 5. Mos. VI, 5, XXX, 16 über die Liebe zu Gott, ferner Stellen, wie Jes. LVIII, 7, bei den die christliche Idealität anbahnenden Propheten). Anderseits behält ein Teil des Ritualgesetzes auch Geltung bei Christus. Aber das Wertverhältnis beider Elemente wird das umgekehrte infolge der prinzipiellen Bedeutung, die Christus dem Gebote der Liebe zuerkennt (Matth. XXII, 31 ff; Mark. XII, 28 ff.; Luk. X, 25 ff.), und infolge des Vaternamens, durch den er das Verhältnis des Menschen zu Gott als ein Verhältnis gemütlicher Innigkeit bezeichnet. Christus knüpft zum Teil ausdrücklich an alttestamentliche Stellen an (auf 1. Sam. XV, 22 und XXI, 6, Hos. VI, 6 gehen Matth. IX, 13, XII, 3). Die prophetische Schilderung des messianischen Reiches, in welchem Friede und

Freude herrsche und kein Streit mehr wohne (Jes. IX, u. ö.), involviert den Gedanken der verwirklichten allumfassenden Liebe. In dem alttestamentlichen Nasiräatsgelübde lag das Prinzip eines Hinausgehens über die vulgäre Gerechtigkeit durch Abstinenz.

Indem *Jesus* von Johannes, dem Messiasverkünder, sich taufen ließ und sich selbst als *Messias* fühlte, der auch dem ehedem verheißenen, Moses gleichen Propheten an Würde nicht nachstehe (5. Mos. XVIII, 15), und dem als dem Menschensohn von Gott eine unvergängliche Gewalt, ein ewiges Reich verliehen sei (Dan. VII, 13 u. 14), trug er in sich den Beruf, *ein Gottesreich aufzurichten*, die Mühseligen und Beladenen um sich zu scharen, über alles Bestehende hinauszugehen und mehr nach seinem eigenen sittlichen Bewußtsein und dem Bedürfnis des Volks, mit dem er Mitleid trug, als bloß nach der überlieferten Satzung zu lehren und zu leben. Über die dem Orientalismus entstammten Anschauungsformen und über den Mangel entwickelter Begriffe von Arbeit und auf ihr ruhender Selbständigkeit, von Eigentum, Recht und Staat prävaliert *das Prinzip der reinen Menschenliebe*. Als eine *Darstellung der vollendeten Gerechtigkeit* erscheint das Leben Jesu in der Liebe, mit welcher er für die Seinigen wirkt, in der unbedingten Opposition gegen die bisherigen Leiter des Volkes und alle anderen feindlichen Mächte und in seinem eben hierdurch herbeigeführten, unter furchtlosem Bekenntnis zu seiner Messiaswürde in der zuversichtlichen Erwartung der Wiederkunft willig übernommenen Tode. Die Bitte, daß Gott seinen Richtern und Feinden vergeben möge, involviert das ungebrochene Bewußtsein seines absoluten Rechtes, und das gleiche Bewußtsein blieb auch nach seinem Tode noch seinen Jüngern.

In dem durch den Messias gegründeten Gottesreiche soll *mit der Heiligkeit zugleich die Seligkeit* wohnen. Das Gebet Jesu geht darauf, daß Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme, sein Wille geschehe, und die Sünde aufgehoben werde. Den Mühseligen und Beladenen wird Erquickung verheißen durch Aufhebung des Druckes, welchen fremde Tyrannei und eigene Armut, Krankheit und Sündhaftigkeit üben, durch das Verhältnis der Gotteskindschaft und durch die Hoffnung der ewigen Seligkeit für die Genossen des Gottesreichs. Die Möglichkeit der Erhebung zur Herzensreinheit und sittlichen Vollkommenheit, dem Abbilde der Vollkommenheit Gottes, des himmlichen Vaters, setzt Jesu bei denen, an welche seine Predigt sich richtet, ebenso unmittelbar voraus, wie er sich selbst derselben bewußt ist.

In der *Konsequenz* der sittlichen Lehre und des Lebens Jesu lag die *Antiquierung des mosaischen Ritualgesetzes* und damit zugleich die *Durchbrechung der nationalen Schranke des Judentums*. Diese von Jesu selbst angebahnten Konsequenzen seines Prinzips hat ausdrücklich zuerst *Paulus* gezogen, der zwar jüdischer Hellenist ist, sich aber seines Abhängigkeitsverhältnisses von Christus durchaus bewußt bleibt („nicht ich, sondern Christus in mir“, Gal. II, 20). Auf Grund seiner persönlichen Erfahrung findet er in dogmatischer Verallgemeinerung derselben für alle Menschen überhaupt die Kraft zur Erfüllung des reinen Sittengesetzes und den Weg zur wahrhaften Geistesfreiheit *in dem Glauben an Christus*. Paulus negiert die Gebundenheit des Heils an Gesetz und Nationalität und überhaupt an jegliches Äußere („hier ist kein Jude, noch Grieche, kein Knecht, noch Freier, kein Mann, noch Weib“, Gal. III, 28; vgl. VI, 15: *οὔτε περιτομὴ οὔτ' ἀκροβυστία, ἀλλὰ καινὴ κτίσις*, auch Röm. X, 12; 2. Kor. V, 17). Positiv knüpft er das Heil

an die schlechthin freie Gnade Gottes, deren Aneignung seitens des Subjekts durch den Glauben an Christus als den Erlöser erfolgt. Das Gesetz war der Zuchtmeister auf Christus (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, Gal. III, 24). Durch den Glauben wird der innere Mensch erbaut (*ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, Röm. VII, 22; Ephes. III, 16; vgl. Röm. II, 29; 1. Petr. III, 4; vgl. auch *ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος* bei Platon, Rep. IX, p. 589 A, wo aber dieser Ausdruck auf ein durchgeführtes Gleichnis basiert ist. Das Gesetz führt nicht über den Zwiespalt zwischen dem Wollen des Guten nach dem Geist und dem Tun des Bösen nach dem Fleisch hinaus. Durch Christus aber ist dieser Zwiespalt gehoben, die Ohnmacht des Fleisches ist überwunden durch seinen uns innewohnenden Geist (Röm. VII u. VIII).

Der Glaube wird von Gott dem Menschen als Gerechtigkeit angerechnet und verleiht ihm wieder die seit Adams Sündenfall verlorene Kraft zur wahrhaften Erfüllung des Sittengesetzes, indem er ihn des Geistes Christi teilhaftig werden läßt. An die Stelle des knechtischen Verhältnisses der Furcht vor der dem Gesetzesübertreter angedrohten Strafe tritt mit der Hingabe an Christum, den Erlöser, als Rechtfertigung durch den Glauben das freie Verhältnis der Kindschaft, der Gemeinschaft mit Gott in der Liebe. Der Gläubige hat in der Taufe Christum angezogen: Christus soll in ihm Gestalt gewinnen. Wie Christus in den Tod gegangen und auferstanden, so stirbt der Gläubige vermöge der Einheit mit ihm der Sünde ab, kreuzigt sein Fleisch samt den Lüsten und Begierden und ersteht zu neuem, sittlichem Geistesleben. Die Frucht des Geistes aber ist die Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmut, Züchtigkeit (Gal. II, 17; III, 27; IV, 19; V, 22—24; Röm. VI, 1; VIII, 12 ff.; XIII, 14). Jedoch hat der Gläubige in diesem Leben nur die Erstlinge des Geistes (*ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος*, Röm. VIII, 23); wir sind wohl selig, aber nur in der Hoffnung, und warten in Geduld (Röm. VIII, 24 f.). Wir wandeln noch im Glauben, nicht im Schauen (*διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους*, 2. Kor. V, 7). Das neue Leben wird (nach 1. Kor. XV, 23) vermittelt durch die Wiederkunft Christi (und zwar nach dem ersten Thessalonicher-Brief IV, 17 durch Erhebung der noch Lebenden und der Wiederauferweckten auf Wolken zum Herrn, vgl. Apok. XI, 12). Den Kern des Sittengesetzes findet Paulus mit Christus in der Liebe (Gal. V, 14: *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πληροῦται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς ἑαυτόν*, Gal. VI, 2: *τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ*, Röm. XIII, 8—10: *ὁ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε . . . . πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη*, vgl. 1, Kor. IX, 21; Röm. III, 27; VIII, 2). Die Liebe ist das Letzte und Höchste im Christentum; sie überragt auch den Glauben und die Hoffnung (1. Kor. XIII, 13). Die Liebe ist die Betätigung des Glaubens (Gal. V, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*).

Die paulinische Lehre von dem Verhältnis des Glaubens zu der Liebe enthielt einen mächtigen Antrieb zu fortschreitender Gedankenentwickelung in bezug auf die Frage nach dem Bande, das diese beiden Seiten des religiösen Lebens miteinander verknüpfe. Zwei verschiedene Auffassungen machten sich geltend. Nach der einen involviert bereits der Glaube seinem Begriffe nach, wie sich aus Gal. III, 26; V, 6; Röm, VI, 3 ff.; VIII, 1 ff.; 1. Kor. XII, 3 schließen läßt, prinzipiell die Liebe oder die sittliche Gesinnung. Daher ist die an ihn geknüpfte Rechtfertigung die göttliche Anerkennung einer in ihm enthaltenen Wesensgerechtigkeit. Mit anderen Worten das göttliche gerechtsprechende Urteil ist, wie man im Anschluß an die Kantische Terminologie sich ausdrücken kann und ausgedrückt hat, ein „analytisches Urteil über die subjektive sittliche Beschaffenheit des Gläubigen". Nach der anderen Ansicht involviert aber der Glaube die Liebe nicht notwendig (wie es nach Röm. IV, 19; X, 9 usw. scheinen kann).

Er tritt nur als ein neues statutarisches Element, als christlicher Ersatz für die jüdische Beteiligung an Opfern und Zermonien ein. Die göttliche Gerechtsprechung der Gläubigen ist nur ein „synthetisches Urteil“, ein Imputieren einer fremden Gerechtigkeit. Die Versittlichung der Gesinnung besteht zwar als Forderung, erscheint aber nicht als unausbleibliche Konsequenz des Glaubens. Der sittliche Vorzug eines jeden, der an Christi realen Tod und reale Auferstehung glaubt und sich durch Christi Verdienst für erlöst von Schuld und Strafe hält, vor allen Menschen, die nicht in diesem Glauben stehen, wäre eine willkürliche, durch die erfahrungsmäßigen Tatsachen keineswegs durchgängig bestätigte Behauptung. Falls trotz der dem gläubig gewordenen Sünder zugerechneten Gerechtigkeit, der Fortgang zur Wesensgerechtigkeit ausbleibt, müßte die göttliche Gerechtsprechung des Ungebesserten neben der Verdammung anderer als Willkür, Parteilichkeit und Ungerechtigkeit erscheinen. Auf seiten des Menschen wäre dem frivolen Mißbrauch der vergebenden Gnade als eines Freibriefes zur Sünde ein freier Spielraum eröffnet.

Indem Spätere danach strebten, die mystisch-religiöse Anschauung des Paulus von dem Sterben und Auferstehen mit Christo in dogmatische Begriffe umzusetzen, trat diese Schwierigkeit (welche in neuerer Zeit die Schleiermachersche Dogmatik durch die Definition des rechtfertigenden Glaubens als der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi, folglich als Hingebung an das christliche Ideal, zu lösen versucht hat) mit steigender Deutlichkeit hervor und gab Anlaß zu mannigfachen theologischen und philosophischen Erörterungen, wovon schon der Jacobus-Brief zeugt. Im Augustinismus, in der Reformation, dann auch in der theologischen und philosophischen Ethik der neueren Zeit bekundete sich immer wieder in neuer Form die gegensätzliche Auffassung der paulinischen Lehre.

Bei aller Anerkennung der Liebe als des Höchsten im Christentum handelt Paulus in seinen Briefen doch zumeist von dem das Gesetz aufhebenden Glauben. In den Mittelpunkt der Darstellung tritt aber die Liebe in den Johannes-Briefen und in dem gleichnamigen vierten Evangelium. Gott ist die Liebe (1. Joh. IV, 8; 16); seine Liebe hat sich durch die Sendung seines Sohnes bekundet, auf daß alle, die an ihn glauben, das ewige Leben haben (1. Joh. IV, 9; Joh. III, 16). Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm; das Gebot Christi ist die Liebe; sie ist das neue Gebot; wer Gott liebt, muß auch seinen Bruder lieben; die Liebe zu Gott bekundet sich durch das Halten seiner Gebote und den Wandel im Licht (Joh. XIII, 34; XV, 12; 1. Joh. I, 7; IV, 16, 21; V, 2). Die Gläubigen sind aus Gott geboren; sie sind der Welt verhaßt; die Welt aber liegt im argen (Joh. XV, 18 u. ö.; 1. Joh, V, 19). An Stelle des paulinischen Kampfes gegen einzelne konkrete Mächte, namentlich gegen die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes, tritt hier der Kampf gegen die „Welt“ überhaupt, gegen alle, dem Christentum widerstreitenden Richtungen, gegen die Juden und gegen die Nichtjuden mit ihrem Unglauben und ihrer Feindschaft wider das Evangelium. Der Gegensatz des auserwählten Judenvolkes gegen die Heiden hat sich zum Gegensatz der Christusgläubigen, die im Lichte wandeln, gegen die Ungläubigen und die Kinder der Finsternis umgestaltet und der zeitliche Gegensatz des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων* zum beständig vorhandenen Gegensatz zwischen der Welt und dem Reiche Gottes, welches das Reich des Geistes und der Wahrheit ist. Der Glaube, daß Jesus sei der Christus, ist die weltüberwindende Macht. Daß durch Moses das Gesetz gegeben sei, durch Jesus aber die Gnade und Wahrheit

(Joh. I, 17), erscheint als eine gesicherte Überzeugung. Das Gesetz ist abgetan, das religiöse Leben wird nicht mehr durch Opfer und Zermonien genährt und erfüllt. In die freigewordene Stelle tritt neben der praktischen Liebestätigkeit eine theoretische Spekulation, zu welcher der Glaube sich fortbildet.

Zunächst an die Beziehung zu der jüdischen Nation knüpft sich die Anerkennung Jesu als Messias oder Davidssohnes, der als solcher zugleich Gottessohn ist, in dem nach Matthäus benannten Evangelium. Die Bezeichnung Jesu als des Sohnes Gottes prävaliert in dem Markus-Evangelium, wo die Benennung „Sohn Davids" nur einmal (X, 47 f.) im Munde des Blinden zu Jericho vorkommt. Als Ausdruck des Bewußtseins von der allgemeingültigen Bedeutung der christlichen Religion erscheint die Anerkennung Christi als des Sohnes Gottes bei Paulus und die Hervorhebung dieser Auffassung namentlich in dem von paulinischen Anschauungen getragenen Lukas-Evangelium.

Die Erhabenheit des Christentums über das Judentum, des neuen Bundes über den alten mit seinem für die Christen nicht mehr gültigen Gesetze, erscheint als persönliche Erhabenheit Jesu Christi über Moses und über die Engel, durch deren Vermittlung das Gesetz gegeben worden sei, in dem von der paulinischen Denkweise getragenen, von einem alexandrinisch gebildeten Christen etwa um das Jahr 66 verfaßten Briefe an die Hebräer. In diesem I, 2—3 wird von Christus als dem Sohn Gottes ausgesagt, durch ihn seien von Gott die Weltperioden (*αἰῶνες*) geschaffen worden, er sei der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit, das Ebenbild des göttlichen Wesens (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*), der ewige Hohepriester nach der Weise Melchisedeks, des Priester-Königs, dem auch Abraham sich unterordnete, dem also auch die Leviten als Kinder Abrahams nachstehen. Die Buße und Abkehr von den toten Werken und den Glauben an Gott rechnet der Verfasser dieses Briefes zu dem Elementaren im Christentum, der Milchspeise oder der Grundlegung, von welcher zur *στερεὰ τροφή* oder zur *τελειότης* fortzuschreiten sei.

Das Johanneische oder das vierte Evangelium, welches die reine Geistigkeit Gottes lehrt und die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit fordert, erkennt in Christus den fleischgewordenen Logos, der von Ewigkeit her bei Gott war und mittels dessen Gott die Welt geschaffen hat und sich den Menschen offenbart; der Logos ward Fleisch (*ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο*), und aus seiner Fülle (*ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ*) schöpfen wir Gnade um Gnade. Das Fleischwerden des Logos ist das, was die Logoslehre des Johannes von der damals in der hellenistischen Philosophie herrschenden wesentlich unterscheidet und auszeichnet.

Damit stoßen wir auf die höchst interessante Frage der Beziehungen des neuen Testaments und des Urchristentums zu den beiden Hauptmächten der antiken Geisteskultur, nämlich zur heidnischen Philosophie und zu den heidnischen Religionen.

Ist der Gedankengehalt der Lehre Jesu und der neutestamentlichen Schriftsteller abhängig und ableitbar aus der griechischen Philosophie? Diese Frage wurde von manchen Forschern ebenso zuversichtlich bejaht, als sie von der weitaus überwiegenden Mehrheit mit größter Energie verneint wurde. So sind nach E. Havet (Le Christianisme et ses origines, vol. I u. II, 2. ed., Paris 1873) und Bruno Bauer (Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum, Berlin 1877), Philon und Seneca die eigentlichen Stifter des Christentums. Rom und Alexandrien, nicht Palästina sind die Heimat desselben. Das Urevangelium

ist in den ersten Jahren der Regierung Hadrians verfaßt (Bauer). Das Christentum ist lediglich Stoizismus, der Erbe der antiken Philosophie (Havet). Allein derartige jeden soliden Haltes entbehrende Extravaganzen sind heute von allen besonnenen Forschern in den Winkel geschoben. Mit vollem Recht schreibt Wendland (Die hellen.-röm. Kultur, Tübing. 1907, 121 f.): „Jesu Predigt hat kein Verhältnis zum Hellenismus." „Über die Möglichkeit reflektieren, ob etwa ein Gedanke des Sokrates oder der stoischen Predigt durch irgendeine Vermittlung an sein Ohr geklungen ist, heißt mit einem Zufall rechnen, der, selbst die Möglichkeit als Wirklichkeit genommen, das Verständnis seines tiefsten Wesens nicht fördern könnte." Bezügl. der Synoptiker kleidet E. Norden (Die antike Kunstprosa II, 2. Abdruck, Leipzig und Berlin 1909, 472) seine Überzeugung in die scharf umrissene Formel: „Wer in dem Stoff der synoptischen Evangelien irgendwelchen hellenischen Einfluß annimmt, begeht nach meiner festen Überzeugung einen prinzipiellen Fehler: Die Übereinstimmungen sind als allgemeine Analogien aufzufassen." Zu demselben Resultat kommen in eingehenden Untersuchungen Clemen (Religionsgesch. Erklärung d. neuen Testaments, Gießen 1909, 43, 285) und Bonhöffer (Epiktet u. d. neue Testament, Gießen 1911, 89—98).

Etwas anders gestaltet sich die Sachlage bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, insbesondere bei den Paulinischen und Johanneischen Schriften. Für Paulus wird ziemlich allgemein ein gewisser Einfluß hellenischer Philosophie und Stilistik anerkannt. Noch allgemeiner wird aber zugestanden, daß dieser Einfluß nicht auf literarischem Wege, sondern durch das Medium des Judentums oder der kynisch-stoischen Popularphilosophie beziehungsweise der zeitgenössischen Rhetorik erfolgt sei. E. Norden (Die antike Kunstprosa II, 2. A. 1909, 493, 506 f.) erhebt scharfen Protest gegen Heinrici (Erklärung der Korintherbriefe II, Berlin 1887, 2. A. 1900), der das hellenische Element der Briefe des Apostels maßlos übertrieben habe. Er gesteht aber seinerseits zu, „daß der Apostel trotz seiner souveränen Verachtung der schönen Form dennoch oft genug von den — in den Evangelien fehlenden — geläufigen Mitteln zierlicher griechischer Rhetorik Gebrauch gemacht hat, freilich . . . . nicht von solchen, die er sich aus der Lektüre von griechischen Schriftstellern angeeignet hat, sondern vielmehr von solchen, die in der damaligen „asianischen" Sophistik geläufig waren". Zur gleichen Ansicht bekennt sich Naegeli (Der Wortschatz des Ap. Paulus, Göttingen 1905, 28): „Ob Paulus überhaupt je eine Schrift der Alten zu lesen bekam, mag dahingestellt bleiben; daß irgend ein klassischer Dichter, Philosoph oder Redner sprachlich ihn beeinflußt hat, dürfen wir rundweg verneinen". Diesem Urteil stimmt Bonhöffer (a. a. O., 98—138) zu auf Grund genauer Prüfung des Wortschatzes, des Stils, besonders bedeutungsvoller Worte und Begriffe und einzelner stoizisierender Ausdrücke bei Paulus. Zugleich wendet er sich gegen Bultmann (Der Stil der Paulin. Predigt u. d. kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910), der eine formelle und gedankliche Abhängigkeit des Apostels von der kynisch-stoischen Diatribe und von popularphilosophischen Vorträgen der Heiden behauptet (Bonhöffer a. a. O. 179, A. 1).

Die Tatsache, daß Tarsus, eine hellenistische und mit der Geschichte des Stoizismus eng verknüpfte Stadt, der Geburtsort des Paulus und nach seiner Bekehrung einige Zeit hindurch die Stätte seiner umwälzenden, tiefgreifenden Meditationen war, darf für seine Stellung zur griechischen und stoischen Philosophie nicht zu hoch bewertet werden. Denn seine Erziehung und Bildung war im wesentlichen doch eine jüdisch-theologische, und daß er der Weltweisheit mit großer Reserve gegenüber steht, beweisen seine ablehnenden Wert-

urteile über die *σοφία τοῦ κόσμου* (1. Kor. 1, 20; 3, 19). Dies schließt aber nicht aus, daß er die Philosophie der Griechen kennen lernte, wenigstens in einigen ihrer Hauptsätze und soweit sie Gemeingut der Gebildeten war. Trat er ja doch in Athen (Act. 17, 18) in direkte Beziehungen mit den Epikureern und Stoikern, und wie hier mag es auch in anderen hellenistischen Städten gewesen sein. Es ist daher nicht verwunderlich, wenn er sich nicht ganz philosophischen Einflüssen entzog, besonders in jenen Punkten und Anschauungen, die sich mit seinen eigenen religiösen Überzeugungen und mit seiner religiösen Aufgabe deckten.

Des Apostels berühmte Lehre (Röm. 1, 19—21) von der Offenbarung Gottes auf dem Wege der Natur, der Gotteserkenntnis aus den Werken der Schöpfung, ist zwar keineswegs aus der stoischen Philosophie entnommen, sondern sie hat sicherlich ihre Grundlage in Sap. 13, 1—9. Aber anderseits muß zugegeben werden, daß das Sapientialbuch selbst möglicherweise in der Formulierung dieses Punktes griechischen Einflüssen nicht fernsteht. Jedenfalls war der Gottesbeweis aus den Werken der Natur ein Hauptstück der gegen Epikureer und Skepsis kämpfenden stoischen Theologie und Apologetik. Über die Beziehungen des Judentums zur griechischen Philosophie vgl. P. Heinisch, Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, Münster 1908 (Alttestamentl. Abh., herausgeg. von J. Nikel, I, 4); derselbe, Griechentum und Judentum im letzten Jahrh. vor Christus, Münster 1908 (Bibl. Zeitfragen, 1. F., H. 12).

Schärfer scheint ein gewisser Zusammenhang mit der stoischen Popularphilosophie hervorzutreten bei einer anderen, für die Begründung der christlichen Ethik bedeutsam gewordenen Paulinischen Anschauung. Röm. 2, 14—15 entwickelt der Apostel in kraftvollen, markigen Sätzen die Lehre vom natürlichen Sittengesetz und vom Gewissen. „Wenn die Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus (*φυσικῶς*) die Werke des Gesetzes tun, so sind sie, obgleich sie das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (*οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος*). Sie zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihren Herzen geschrieben ist (*τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν*), indem ihr Gewissen (*συνείδησις*) hiervon Zeugnis ablegt, und zugleich die Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen." Bekanntlich ist die Lehre vom Sittengesetz als *φυσικὸς νόμος* und als göttliches Gesetz in unserem Inneren ein Fundamentaldogma der stoischen Ethik, das längst durch die stoische Predigt und die Diatribe popularisiert worden war.

Wie erklärt sich nun das Zusammentreffen dieser Gedanken in der Stoa und bei Paulus? Daß diese lapidaren Sätze nicht aus irgend einem Stoiker entlehnt sein können, sondern dem innersten Quell des Paulinischen Denkens entströmt sein müssen, zeigt die völlig individuelle Prägung und die Verschiedenartigkeit des stoischen und paulinischen Gottesbegriffs. Anderseits läßt sich aber, wie dies mit Ausnahme Bonhöffers allgemein zugestanden wird, das Auftauchen spezifisch stoischer Termini, wie *φυσικῶς* und *συνείδησις*, und insbesondere die eigenartige Annäherung der Gedankenführung kaum anders erklären als durch die Annahme, daß jene Sätze zwar der eigenen religiös-sittlichen Überzeugung des Paulus entsprungen sein müssen, daß er sich aber bei ihrer Formulierung an die stoische Lehre, die überall und sicher auch ihm bekannt war, angelehnt hat. Eine weitere Stütze findet diese Ansicht in der Areopagrede des Paulus (Act. 17, 22—31), die in ihrer Echtheit anzuzweifeln, wie dies vielfach geschieht, bei der frühen Abfassung der Apostelgeschichte noch zu

Lebzeiten des Paulus (siehe darüber A. Harnack, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911) kein Grund vorliegt. Die Paulinische Rede in Athen bekundet deutlich stoischen Einfluß, der auch schon rein äußerlich durch ein Zitat des Stoikers Aratus aus Tarsus (Act. 17, 28: *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*) gekennzeichnet ist.

Weiterhin begegnen uns in den paulinischen und Paulus nahestehenden und insbesondere in den johanneischen Schriften Anschauungen und Begriffe, bei denen sich ein Zusammenhang einerseits mit dem alten Testament und mit der alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie, anderseits mit Heraklit und der Stoa kaum bestreiten läßt.

Die in Alexandrien gepflegte allegorische Schriftdeutung und Theosophie ging wesentlich auf eine Vergeistigung der alttestamentlichen Anschauungen. Die sinnlichen Erscheinungen Gottes wurden als Erscheinungen einer von Gottes Wesen unterschiedenen, in der Welt wirkenden Gotteskraft gedeutet. Wie bei Aristobulus und im zweiten Buche der Makkabäer (III: 39) die Kraft (*δύναμις*) Gottes, die in der Welt wohne, von Gottes außerweltlichem Anundfürsichsein, und in den Proverbien (VIII, 22 ff.) sowie in dem Buche der Weisheit (VII. ff.) die Weisheit Gottes von ihm selbst unterschieden wird, so verkündet Paulus Christum als Gottes Kraft und Weisheit (1. Kor. I, 24: *κηρύσσομεν Χριστὸν Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν*). Wie ferner Philon Gott die Ursache (*αἴτιον*) der Welt nennt, wodurch (*ὑπό*) sie ihren Ursprung habe, den *λόγος* aber das Werkzeug (*ὄργανον*), vermittels (*διά*) dessen er die Welt gebildet habe, während die vier Elemente (*τὰ τέτταρα στοιχεῖα*) die Materie (*ὕλη*) ausmachen, so erscheint in dem Briefe an die Hebräer I, 2 der Sohn Gottes als der, durch welchen (*δι᾽ οὗ*) Gott schafft.

Während aber Paulus, wie die von ihm gebrauchten Ausdrücke (*δύναμις, σοφία*) beweisen, sich noch eng an das alte Testament, an das Sapientialbuch und an Jesus Sirach anschließt, tritt bei Johannes der spezifische Terminus der heraklitisch-stoisch-philonischen Philosophie auf. „Im Anfange war der Logos und der Logos war bei Gott und Gott war der Logos" (Joh. I, 1: *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*), und alles, was geworden ist, ist *διὰ τοῦ λόγου* geworden (I, 3, 10: *πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο*). Man braucht keineswegs mit E. Norden (Die antike Kunstprosa II, 973 ff.) die Vermutung zu hegen, „daß in einer der grandiosesten Schöpfungen des menschlichen Geistes eine direkte und bewußte Reminiszenz an das gedankengewaltige Proömium des ephesinischen Philosophen vorliegt", obwohl diese Möglichkeit bei den überraschenden Anklängen des johanneischen Prologs an die Eingangsworte des heraklitischen Werkes (Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, 2. A. 1906. Fragm. 1: *⟨τοῦ δε⟩ λόγου τοῦδ᾽ ἐόντος ⟨ἀεὶ⟩ . . . . . γιγνομένων γὰρ ⟨πάντων⟩ κατὰ τὸν λόγον τόνδε*) offen bleibt, um so mehr, als Johannes den Schwerpunkt seiner Wirksamkeit nach der Heimat Heraklits verlegt hatte und von dem vielgelesenen Buch des ephesinischen Weisen leicht Kenntnis haben konnte. Um das Auftauchen des hellenischen Logosbegriffs im vierten Evangelium verständlich zu finden, genügt schon, darauf hinzuweisen, daß die heraklitisch-stoische Logoslehre längst Gemeingut aller religiös interessierten hellenistischen Kreise geworden war. Tatsächlich setzt ja auch Johannes den Logosbegriff als bekannt voraus.

Mag nun aber auch die Ansicht wohl begründet sein, daß der vierte Evangelist an die Logoslehre der Philosophie anknüpft, so darf doch der tiefgreifende Unterschied nicht übersehen werden, der, von allem

anderen abgesehen, in der johanneischen Lehre von der Fleischwerdung des mit Gott wesensgleichen Logos gipfelt (I, 14: καί ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο). Johannes setzt der hellenistischen Logoslehre die christliche entgegen, und darin liegt eine geniale Tat von ungeheurer Tragweite. Was wir als das Feinsinnigste und Wertvollste an der religiösen Spekulation des Hellenismus schätzen, das ist auch dem Christentum nicht fremd, ja es erscheint in ihm in gereinigter und unendlich vollendeter Gestalt, als die Fülle der Gnade und Wahrheit (I, 14: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). Das erste Zusammentreffen mit der hellenischen Weisheit bedeutet, wie bei Paulus, so auch bei Johannes einen entscheidenden Sieg der christlichen Gedankenwelt.

Zieht man schließlich noch den Jakobusbrief in Betracht, in dessen drittem Kapitel (1—11) J. Geffcken (Kynika, Heidelberg 1909, 45—53) die Nachwirkung einer stoischen Diatribe sehen will, so dürften die wichtigsten unmittelbaren und direkten Beziehungen der neutestamentlichen Schriften zur griechischen Philosophie erschöpft sein. Sie sind dürftig genug, um eine Herleitung der christlichen Lehren aus der hellenischen Philosophie für immer unmöglich zu machen. „Hellenismus und Christentum sind zwei Weltanschauungen, die sich im Prinzip ausschließen" (E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 452).

Allein bei aller Anerkennung des Gegensätzlichen und Trennenden, darf doch nicht übersehen werden, daß das Christentum nicht in eine absolut fremde Welt und Kultur eintrat, mit welcher es gar keine Berührungspunkte gehabt hätte. Im Gegenteil, zahlreiche Wege und Stege führen von der Philosophie zum Christentum und umgekehrt, und durch mannigfache Fäden sind beide verknüpft. Zwischen beiden bestehen auf weite Strecken Annäherungen, Ähnlichkeiten, Übereinstimmungen, wie dies für die Philosophie Epiktets und der Stoa jüngst von Bonhöffer (Epiktet und das Neue Testament, Gießen 1911, 339—375) evident gezeigt wurde. Um noch auf einzelnes hinzuweisen, denke man nur an den Monotheismus der Philosophie, an den eleatisch-platonischen Gottesbegriff, an die Gottesbeweise der Stoa, an den Vorsehungsbegriff und an die Theodicee in derselben Schule, an den Ursprung der Welt und an das Verhältnis Gottes zur Welt bei Platon (Timäus) und bei den Stoikern. Auf anthropologischem und psychologischem Gebiet fand das Christentum insbesondere im Platonismus seine eigenen Voraussetzungen vom göttlichen Ursprung, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, von den Schicksalen der Seele nach dem Tode und im Jenseits wieder. Nicht minder groß ist die Annäherung des Christentums an den Platonismus in der Bestimmung des höchsten ethischen Ideals (Verähnlichung mit Gott), in der Predigt der Weltflucht und der Askese, in dem Zuge zur Mystik, und an den Stoizismus in den Anschauungen über Menschenwürde und Menschengleichheit, in dem Durchbrechen der nationalen Schranken und in der Tendenz des Universalismus. Angesichts dieser bald mehr, bald minder starken Ähnlichkeiten wird es leicht verständlich, daß die Beziehungen von Philosophie und Christentum schon von den Vätern sehr früh als ein auffallendes Phänomen empfunden wurden. Daraus erklärt sich auch, daß man für Seneca einen Briefwechsel mit Paulus erdachte, und daß moderne Forscher, wie Th. Zahn und K. Kuiper, bei Epiktet christliche Einflüsse annehmen zu müssen glaubten, eine Hypothese, die Bonhöffer (Epiktet u. d. Neue Testament, Gießen 1909, 4—81) auf Grund eingehender Untersuchungen ablehnte, die aber neuerdings von Lagrange und Kiefl (siehe die Literatur), freilich ohne die Stütze überzeugender Gründe, wieder aufrecht erhalten wird. Nach Lagrange (La philos. relig. d'Epictète et le christianisme,

Revue Biblique 1912, 210, 211) hätte Epiktet nicht nur von der Existenz des Christentums Kenntnis gehabt, sondern er hätte auch Paulus gelesen und ihn indirekt angegriffen, ohne ihn ganz verstanden zu haben.

Mit den angedeuteten Tatsachen hängt es dann aber auch zusammen, daß allmählich ein intimeres Verhältnis von Philosophie und Christentum, von ratio und fides, sich herausbilden konnte, ja mußte. Diese Notwendigkeit wurde dringend, sobald es sich darum handelte, die christlichen Glaubenslehren denkend zu durchdringen, in ihren Konsequenzen zu verfolgen, in ihren Voraussetzungen und Zusammenhängen zu erfassen, sie gegen Gegner zu verteidigen und genau zu präzisieren, kurz sobald die Gestaltung und Formulierung der Dogmen und die Entwickelung der theologischen Wissenschaft begann. Jetzt war ohne die Hilfe und den Dienst der ratio, der Philosophie, ohne ihre Begriffe und Methoden, nicht mehr auszukommen. Das Christentum zog an rationalen Werten alles an sich, was ihm konform war, seinen Zwecken, Voraussetzungen und Konsequenzen entsprach, wie es anderseits, wenn auch in heftigen Kämpfen, alles abstieß, was ihm widerstrebte. Dieser gewaltige und bewunderungswürdige Assimilationsprozeß, oder wie man sich auch ausgedrückt hat, diese Hellenisierung des Christentums (hellèniser la foi. Dufourcq) bedeutet keine Alteration des ursprünglich gegebenen Gehalts. Sie betrifft nur die Fassung und die Form, die logische Entfaltung, nicht aber den Kern der christlichen Lehren, in die eingegliedert und sie stützend oder wenigstens ihnen konform und nicht widerstrebend die wertvollsten Bestandstücke der griechischen Philosophie das lebensvolle Ganze der christlichen Weltanschauung konstituieren.

Neben der Philosophie bilden einen wesentlichen Faktor der antiken geistigen Kultur die Religionen, zur Zeit der Entstehung des Christentums insbesondere die orientalischen und hellenistischen Mysterien- und Erlösungsreligionen, aus denen nach der Ansicht mancher das Christentum seinen Ursprung herleiten soll, oder von denen es wenigstens starke Einflüsse erfahren habe. Bei dem Hinausgreifen der religionsgeschichtlichen Probleme über den Rahmen einer Geschichte der Philosophie muß davon abgesehen werden, in eine umfassendere Erörterung der Beziehungen des Christentums zu den heidnischen orientalischen Religionen einzutreten. Zur Orientierung sei verwiesen auf Clemen (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nicht-jüdischen Religionen und philosophischen Systemen zusammenfassend untersucht, Gießen 1909), sowie auf andere unter der Literatur (XIV) verzeichnete Werke. Hier soll nur zu Reitzensteins, die hellenistischen Mysterien betreffenden Forschungen Stellung genommen werden.

Reitzenstein hat in mehreren Schriften (siehe die Literatur XIV) den Versuch unternommen, die Johanneische Formelsprache und die Johanneische Logoslehre aus dem ägyptisch-hellenistischen Synkretismus, aus der Logoslehre der hermetischen Literatur herzuleiten, deren bedeutendste Teile er in einer von einem ägyptischen Priester gegründeten Poimandresgemeinde in der Zeit um Christi Geburt entstanden sein läßt (Poimandres 248). Die Reitzensteinschen Thesen haben aber, von wenigen Ausnahmen abgesehen, wie z. B. Clemen (Religionsgesch. Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909, 275), der bezüglich des Logosbegriffs und der Begriffe Leben und Licht Reitzenstein zustimmen zu müssen glaubt, schärfste Ablehnung erfahren. So überraschend auf den ersten Blick die von Reitzenstein beigebrachten Parallelen wirken mögen, und so glänzend seine Kombinationen aufgebaut sind,

es sind doch nur Hypothesen, die auf tönernen Füßen stehen. Der Nachweis der Hauptsache, daß nämlich die Entstehung des Kerns der Poimandresschriften in die Zeit von Christi Geburt, überhaupt in die Zeit vor der johanneischen Literatur falle, ist ihm nicht geglückt, wie insbesondere Dibelius und Krebs (Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Freiburg 1910, 119 ff.) im einzelnen gezeigt haben. Beide Forscher weisen auf die Verwandtschaft der Poimandresschriften mit der Valentinianischen Gnosis und damit auf eine viel spätere Abfassung hin.

In seinem neuesten Werk (Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Leipzig und Berlin 1910) führt Reitzenstein seine religionsgeschichtlichen Studien fort. Während er in Poimandres S. 79 die paulinische Mystik nur flüchtig gestreift hatte, wird sie in dem eben genannten Buch in den Mittelpunkt gerückt. Reitzenstein behauptet einen weitgehenden Einfluß der hellenistischen Mysterientheologie und speziell der hermetischen Literatur, ihrer Sprache, ihrer Anschauungen, ihrer Bilder auf Paulus. Der Apostel habe die hellenistische religiöse Literatur gelesen, er rede ihre Sprache, er habe sich in ihre Gedanken hineinversetzt (a. a. O. 59). Diesen Aufstellungen gegenüber müssen dieselben Bedenken geltend gemacht werden, wie vorhin bei der johanneischen Literatur. Die Unsicherheit in der Datierung der benützten Texte entzieht den Reitzensteinschen Folgerungen jeden Schimmer von Wahrscheinlichkeit. Ein einwandfreier Beweis für die Abhängigkeit des Paulus von der hellenistischen Mysterienreligion ist nicht erbracht.

Der Monotheismus als Weltreligion ging aus dem Judentum hervor, obwohl auch in anderen Religionen und ebenso bei den griechischen Philosophen der Monotheismus nicht nur hier und da anklingt, sondern sogar deutlich ausgesprochen war. Der Sieg des Christentums ist der Sieg der ihrer nationalen Beschränktheit enthobenen, gemilderten und vergeistigten Religionsanschauung des jüdischen Volkes über den Polytheismus. Dieser Sieg ist dem vorangegangenen der hellenischen Sprache, Kunst und Wissenschaft in den durch Alexander den Großen gestifteten und später der römischen Herrschaft anheimgefallenen Reichen analog. Nur daß der Kampf auf religiösem Gebiet ein um so härterer und langwierigerer war, je mehr bleibend wertvolle Elemente auch die polytheistischen Religionen in sich trugen. War einmal die nationale Abgeschlossenheit dem regen Verkehr der Völker und der Einheit des Weltreichs gewichen, so mußte allmählich mehr und mehr an die Stelle des Nebeneinanderbestehens verschiedener Bildungsrichtungen die Herrschaft derjenigen treten, welche die mächtigste, höchste und entwickeltste war, also die Herrschaft der griechischen Sprache, Kunst und Wissenschaft, des römischen Rechts (und für den Westen auch der römischen Sprache) und entweder der griechisch-römischen oder der verallgemeinerten, entnationalisierten jüdischen Religion. Sobald von Juden (besonders außerhalb Palästinas) das Unpassende des Fortbestehens des positiven Gesetzes empfunden, am Monotheismus aber festgehalten und für die durch die Zeitverhältnisse notwendig gewordene Aufhebung des Gesetzes eine ihrem religiösen Bewußtsein adäquate Autorität in dem über Moses und Abraham stehenden, gottmenschlichen Messias gefunden wurde, sobald diese Bedingungen zusammentrafen, was zuerst in Paulus geschah, mußte der Kampf der Religionen beginnen. Schwerer mußte es der neuen Richtung werden, innerhalb des Judentums und innerhalb des Kreises der an dem Buchstaben der Autorität des Messias festhaltenden Messiasverehrer durchzudringen, als innerhalb des Hellenismus. Aber auch dieser wich ihr nicht ohne heftiges Gegenstreben und erfüllte

sie anderseits, indem er ihr unterlag, doch zugleich mit mannigfachen Elementen seiner selbst.

Dem Judentum gegenüber war das Christentum Vergeistigung, daher den altgläubigen Positivisten, die sich namentlich in die paulinische Abrogation des Gesetzes nicht zu finden wußten, ein freigeistiges Ärgernis (*σκάνδαλον*, 1. Kor. I, 23). Den gebildeten Hellenen war die Lehre von einem gekreuzigten Gotte aus jüdischem Geschlecht eine abergläubische Torheit (*μωρία*, ebendaselbst), weshalb nicht viele Hochstehende sie annahmen (1. Kor. I, 26 ff.). Die Schwachen, Belasteten und Unterdrückten aber hörten gern die Botschaft von dem zu ihrer Niedrigkeit herabgestiegenen Gotte und die Predigt von der zukünftigen Auferstehung zu seligem Leben. Ihrem Bedürfnis entsprach der Trost im Unglück, nicht die Religion der heiteren Befriedigung. Die Opposition gegen die Unterdrücker gewann in dem Glauben an Christus einen geistigen Halt, die gegenseitige Unterstützung in dem Gebote der Liebe ein kräftiges Motiv. Auf das materielle und geistige Interesse des einzelnen, auf persönliche Moralität und individuelle Glückseligkeit fiel jetzt nach der Aufhebung der politischen Selbständigkeit der in der frühern Zeit teils einander ganz fernstehenden, teils beständig einander befehdenden Städte und Nationen ein weit volleres Gewicht als zuvor.

Die Verbindung Gleichgesinnter zu einer religiösen Gemeinschaft innerhalb der verschiedensten Völker und bürgerlichen Gemeinwesen ward jetzt erst möglich und gewann einen hohen geistigen Reiz. Das Bestehen einer Weltmonarchie begünstigte den religiösen Einheitsgedanken und die Predigt der Eintracht und Liebe. Eine Religion wurde zum Bedürfnis, die auch in ihren theoretischen Voraussetzungen nicht auf den alten nationalen Anschauungen, sondern auf dem umfassenderen, minder poetischen, mehr reflektierenden Bewußtsein der damaligen Gegenwart beruhte.

Über künstliche, geistesaristokratische, der Volksmeinung fremde Umdeutungs- und Verschmelzungsversuche, wie sie besonders in dem späteren Stoizismus und in dem Neuplatonismus aufkamen, mußte die einfachere und volkstümlichere Lehre des Evangeliums den Sieg davontragen. Die allegorische Deutung der Mythen war doch nur ein Beweis, daß man im Grunde derselben sich schämte, bereitete also den Triumph des Christentums vor, welches dieselben offen verwarf.

In sittlichem Betracht aber lag seit der Auflösung der ethischen Harmonie, bei der fortschreitenden sittlichen Entartung, das Heil zunächst in der Läuterung durch Weltentsagung, wie sie durch den Platonismus, auch in gewisser Art durch die Stoa und den Kynismus vertreten war, in der „Kreuzigung der Lüste und Begierden“. Es schloß sich daran an die Hinwendung zu einem ethischen Ideal, welches nicht das natürliche Leben vergeistigte oder künstlerisch verklärte, sondern über dasselbe den Geist hinaushob. Sehr wirksam war bei vielen die Furcht vor den angedrohten Höllenstrafen und die Hoffnung auf die verheißene Rettung und Beseligung der Genossen des Reichs. Aber auch das Blut der Märtyrer ward durch die von ihrer Person auf ihre Sache überfließende Aufmerksamkeit und Achtung ein Same der Kirche.

§ 5. Der Gegensatz zwischen dem Judentum und dem Hellenismus wiederholte sich innerhalb des Christentums selbst als Gegensatz der Judenchristen und Heidenchristen. Das Judenchristentum

verband mit dem Glauben an Jesus als den Messias die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, verlor aber bald an Kraft. Das Heidenchristentum dagegen, welches sich zeitig und in allen Teilen des römischen Reiches ausbreitete, hielt sich von der jüdischen Sitte fern, war aber überzeugt, an die Stelle der Juden in die Bundesgemeinschaft mit Gott eingetreten zu sein. Die Bedeutung und die historische Wirksamkeit dieses Unterschiedes ist seit Ch. F. Baur Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gewesen und oft weit überschätzt worden. Insbesondere war es verfehlt, aus diesem Gegensatz und seiner Ausgleichung oder aus einem seiner beiden Glieder (Petrinismus, Paulinismus) die Entstehung der katholischen Kirche ableiten zu wollen. Andere Kräfte als jener Gegensatz bedingten die Gestaltung des Christentums in der Form der katholischen Kirche mit ihrem Universalismus, ihrer Hierarchie, ihrer Organisation in Lehre, Leben und Kultus. Die Macht desselben Glaubens an dasselbe Evangelium Jesu, ohne nationale Schranken verkündet durch dieselben Lehrautoritäten der Apostel, verband in gleicher Weise Juden wie Heiden, Griechen wie Barbaren, und schloß alle zur einen umspannenden brüderlichen Gemeinschaft (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ Gal. 1, 13; I. Kor. 15, 19) zusammen. Daß ihre ursprüngliche und wie im Keime vorhandene Eigenart und Struktur im Laufe der Zeit und im Kampfe mit den Gegnern in Lehre, Kultus und Verfassung immer deutlicher und klarer und in festen, objektiven Normen sich ausprägen mußte, erscheint als das unabweisbare Ergebnis einer naturgemäßen und kraftvollen Entwicklung.

Ein dem unsrigen bereits nahekommender gesamtapostolischer Schriftkanon, der den drei ersten unserer Evangelien unter Verwerfung anderer das Johannes-Evangelium anreihte und damit eine Sammlung apostolischer Schriften verband, wurde konstituiert. Das Christentum entfaltete sich unter Aufhebung des mosaischen Zeremonialgesetzes wesentlich als das neue Gesetz, welches eine Reihe von Verpflichtungen auferlegte, allen Menschen die Möglichkeit bot, sich zu bekehren, durch Reue Vergebung der Sünden zu erhalten und sich durch ein sündenloses Leben Unsterblichkeit zu verschaffen. Durch die Glaubensregel wurde der Glaubensinhalt in gesetzlicher Form bestimmt, im Zusammenhang mit der Ausbildung einer neuen hierarchischen Verfassung. Die Regula fidei geht vorwiegend auf die objektiven Voraussetzungen des Heils, und zwar auf Grund der zumeist durch die Tauformel allgemein im christlichen Bewußtsein sich fixierenden Begriffe von Gott, dem Vater der Welt, und seinem eingeborenen Sohn und dem heiligen Geist, im Gegensatz einerseits zum Judaismus, anderseits

namentlich zu den dem christlichen Gemeingeiste nicht entsprechenden Spekulationen der Gnostiker.

Die Bezeichnung *καθολικὴ ἐκκλησία* kommt zuerst vor bei Ignatius in seinem Brief an die Christen zu Smyrna (c. 8, 2), und zwar für die Gesamtgemeinde im Gegensatze zu den Einzelgemeinden, sodann im Muratorischen Fragment. Der katholischen Kirche galt das Christentum wesentlich als neues Gesetz. Vgl. schon Joh. XIII, 34: *ἐντολὴ καινή*, wie auch Paulus Gal. VI, 2 die Liebe, die sich in gegenseitiger Unterstützung betätige, als den *νόμος τοῦ Χριστοῦ* im Unterschiede von dem mosaischen Gesetze anerkennt. Vgl. 1. Kor. XI, 25; 2. Kor. III, 6 und Hebräer VIII, 13: *καινὴ διαθήκη*, Epist. Barnabae II, 6: nova lex Jesu Christi. Die Gesetzesform im Glauben und Handeln und in der Verfassung erklärt sich zum Teil aus dem Einfluß, den die alttestamentliche Gesetzesreligion und Hierarchie auf die Christen üben mußte, wie auch aus dem Einfluß der altchristlichen Tradition, besonders der *λόγια Κυριακά*, zum andern Teil aus dem naturgemäßen Bedürfnis objektiver Normen und aus der moralischen Reaktion gegen einen exzessiven Antinomismus. Geradeso beruhte auch der Übergang von Luthers Glauben zu Luthers Glaubenssätzen und weiterhin zu den Symbolen der lutherischen Kirche teils auf dem bei aller Gegnerschaft doch wesentlich mit einwirkenden Vorbild der alten Kirche, teils auf der innern Notwendigkeit objektiver Normen und auf der Reaktion gegen extrem reformatorische Richtungen.

Neander bezeichnet neben der geringen Macht und Reinheit des religiösen Geistes in der nachapostolischen Zeit auch das alttestamentliche Vorbild, das zunächst in bezug auf die Verfassung Geltung erlangt habe, als Ursache, weshalb in der altkatholischen Kirche eine neue Zucht des Gesetzes zur Geltung gelangt sei. Auf die sukzessive Entfaltung und Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Judenchristentum (Petrinismus) und Paulinismus legen Baur und Schwegler das Hauptgewicht. Für die Entstehung des katholischen Christentums schreiben beide, besonders Schwegler, dem Judenchristentum den größten Einfluß zu.

Dagegen hat namentlich Albrecht Ritschl darzulegen unternommen, daß das katholische Christentum nicht aus einer Versöhnung oder Synthese des Judenchristentums und des Heidenchristentums hervorgegangen, sondern eine Stufe des Heidenchristentums allein sei. Der Grund der Umbildung des Paulinismus liegt nach Ritschl in dem kirchlichen Bedürfnis allgemein gültiger Normen des Denkens und des Lebens gegenüber der bei Paulus selbst durch seine Eigentümlichkeit und seine Erfahrung getragenen mystischen Gebundenheit des theoretischen und praktischen Elementes im Begriffe des Glaubens, wobei freilich mit der Fixierung dessen, was in der Anschauung des Paulus flüssig und lebendig war, auch die Innigkeit und Erhabenheit des paulinischen Christentums verloren gegangen sei (Entstehung der altkath. Kirche, 1. Aufl. S. 273). In der zweiten Auflage seiner Schrift hält A. Ritschl dafür, die Frage sei nicht so zu stellen, ob sich die altkatholische Kirche auf der Grundlage des Judenchristentums oder des Paulinismus, sondern ob sie sich aus dem Juden- oder Heidenchristentum entwickelt habe, und kommt zu dem Resultat, daß sie eine Stufe des Heidenchristentums allein sei. Das Heidenchristentum sieht er aber nicht als rein paulinische Richtung an, sondern es soll nur unter einem vorwiegenden Einfluß von „paulinischen Gedanken, wenn auch in gebrochener Gestalt, stehen". Er bemerkt: „Die Heidenchristen bedurften erst der Belehrung über die Einheit Gottes und die Geschichte seiner Bundesoffenbarung, über sittliche Gerechtigkeit und Gericht,

über Sünde und Erlösung, über Gottesreich und Sohn Gottes, ehe sie auf die dialektischen Beziehungen zwischen Sünde und Gesetz, Gnade und Rechtfertigung, Glaube und Gerechtigkeit einzugehen vermochten“ (2. Aufl. S. 272). Als der eigentliche Vertreter des sich zur katholischen Kirche entwickelnden Heidenchristentums gilt ihm Justin der Märtyrer. Derselbe gibt, wie Ritschl meint, die Auffassung des Christentums als des neuen Gesetzes in der Form, die von der katholischen Kirche angenommen worden ist. Er hat aber auch die Ansicht wenigstens in ihren Anfängen entwickelt, welche dann in der Lehre von der „Homousie des Logos“ zum vollendeten Ausdruck gelangte. Als Heidenchrist war Justin nach Ritschl nicht fähig, in die alttestamentlichen Voraussetzungen der paulinischen Lehre voll einzudringen, und verwischte die Grenzen des religiösen Verhältnisses und des sittlichen Verhaltens.

Die neuere Forschung (Harnack, Seeberg, Hoennicke, Batiffol) hat indessen die vorhin skizzierten Konstruktionen und Hypothesen als unhistorisch abgelehnt. „Die alte Streitfrage ‚Judenchristentum oder Paulinismus als Hauptfaktor im nachapostolischen Zeitalter?‘ ist durch ein ‚Weder — Noch‘ entschieden worden: Die große Christenheit jener Zeit hat als heidenchristliche die überlieferten Grundzüge der evangelischen Botschaft und die Gabe des alten Testaments auf ihren eigenen Grundlagen entwickelt. Der Paulinismus spielt dabei eine verhältnismäßig geringe und das Judenchristentum (im strengen Sinn) gar keine Rolle“ (A. Harnack, Dogmengesch. I, 4. A., Tübingen 1909, 242).

Das Judenchristentum ist charakterisiert durch die Vereinigung der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an die Messiaswürde Jesu. Es schied sich seit dem Auftreten des Paulus in zwei Fraktionen. Die strengeren Judenchristen, die Partei der Judaisten, welche an den nationalen Grenzen und dem Partikularismus des Judentums festhielten, erkannten das Apostelamt des Paulus nicht an und ließen die im Heidentum geborenen Christen nur unter der Bedingung, daß sie sich der Beschneidung unterwürfen, als Genossen des Messiasreiches gelten. Die milder gesinnten Judenchristen aber gestanden dem Paulus eine berechtigte Wirksamkeit unter den Heiden zu und forderten von den aus dem Heidentum hinzutretenden Gläubigen nur die Beobachtung der für die Proselyten des Tores bei den Juden geltenden Gebote (nach dem sog. Aposteldekret, Act. XV, 29: *ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτοῦ καὶ πορνείας*. Gal. II, 10 dagegen wird nur die Beisteuer für die Armen erwähnt). Die mildere Fraktion, welche den Heidenchristen Duldung gewährte, war schon zur Zeit Justins zu einer nur geduldeten Richtung herabgesunken (Dial. c. Tryph. c. 47). Die strengere Fraktion verlor an Haltung in dem Maße, wie der Gegensatz zwischen Christen und Juden sich schärfte. Schließlich fanden heidnisch-babylonische und gnostische Anschauungen Eingang und führten zu den häretischen Parteibildungen der Ebioniten und Elkesaiten und zu Schriften, wie das judenchristlich-gnostische *κήρυγμα Πέτρου*, das den Pseudoclementinen als letzte Quelle zugrunde liegt (vgl. Hoennicke, Das Judenchristentum, Berlin 1908. 228 ff. und A. Harnack, Dogmengesch. I, 4. A., Tüb. 1909, 310—334). Das nach der Unterdrückung des Aufstandes unter Barkochba (135 n. Chr.) erlassene Dekret, welches den Juden den Aufenthalt in Jerusalem untersagte, schloß auch alle nach jüdischem Gesetz lebenden Judenchristen von diesem Zentralpunkte der Christenheit aus und ließ nur eine vom mosaischen Gesetze freie Christengemeinde daselbst bestehen, die sich nunmehr unter einem Bischof aus den Heidenchristen konstituierte. Endlich schloß die einen gesamtapostolischen Kanon (um 175 n. Chr.) rezipierende katholische Kirche alles Judenchristentum

als häretisch von sich aus, so daß es nach dieser Zeit nur noch als Sekte fortexistierte.

Hat das Judenchristentum und der Judaismus in der Geschichte der Entwicklung des Christentums und der Kirche keine große Bedeutung gehabt (Hoennicke, Das Judenchristentum, Berlin 1908, 248), so war um so wichtiger die Rolle, welche die Religion und die religiöse Organisation des Judentums spielte. Das Judentum mußte naturgemäß in Kultur und Verfassung, in Glaubens- und Sittenlehre einen mächtigen Einfluß auf das Christentum gewinnen, da das letztere mit ihm aufs engste historisch zusammenhing und die Vollendung der den Juden gewordenen göttlichen Offenbarung darstellte. Die aus dem Judentum stammenden Christen, die den universalen Charakter der Religion Jesu rückhaltlos anerkannten, hatten gegenüber den aus dem Heidentum gekommenen christlichen Glaubensgenossen von vornherein einen eklatanten Vorsprung. Besaßen sie doch einen reineren Gottesbegriff, geläuterte sittliche Auffassungen, ein kampferprobtes apologetisches Rüstzeug und ein umfassenderes und tieferes Verständnis des Alten Testaments, Vorzüge, die bei den apostolischen Vätern und bei den Apologeten noch deutlich spürbar sind (vgl. Hoennicke, a. a. O. 277 ff., 371).

Anderseits mußte bei der schroffen und ablehnenden Haltung des größten Teils der jüdischen Nation und bei dem raschen Anwachsen der Zahl der heidenchristlichen Gemeinden in allen Missionsgebieten in erster Linie die Heidenwelt der fruchtbare Boden werden, auf welchem der lebenskräftige Stamm des Christentums und der Kirche heranwuchs. Es konnte nicht ausbleiben, daß schon früh den Heidenchristen innerhalb des Christentums eine führende Stellung zukam. Dieser Umstand blieb aber für die Gestaltung der christlichen Lehre nicht ohne Einfluß. Der christlichen Intelligenz aus dem Heidentum standen die wertvollen Schätze einer reichen intellektuellen Kultur, der antiken und hellenistischen Philosophie und Literatur, zur Verfügung. Nicht als ob das Christentum das restlose Ergebnis des Hellenismus gewesen wäre, oder als ob es durch die philosophische Spekulation in seinem Wesen eine Alterierung erfahren hätte. Vielmehr stand es in seinen ersten Anfängen der weltlichen Kultur mit größter Reserve gegenüber, und auch noch später unterließen seine Vertreter nicht, nach dem Vorbild von Paulus (I. Kor. 1, 18 ff. und Koloss. 2, 3, 8) auf die tiefen Gegensätze und auf die Kluft hinzuweisen, welche die Weisheit Christi von der Weisheit der Welt trennte. Ja es fehlte nicht an solchen, die in der heftigsten Weise gegen die Philosophie, ihre Lehren und Lehrer, polemisierten. Indessen waren aber doch auch der Berührungspunkte zwischen beiden nicht wenige, und eine breite Zone verwandter und gemeinsamer Überzeugungen und Voraussetzungen trat mit unverkennbarer Deutlichkeit heraus. Man braucht sich nur an die theologischen, kosmologischen, ethischen, asketischen und psychologischen Lehren der Philosophie zu erinnern. Aber noch mehr. Wie schon oben S. 18 ausgeführt wurde, konnte das Christentum der Reflexion und Spekulation, der Denkmittel wichtiger und einflußreicher philosophischer Begriffe und Methoden, auf die Dauer nicht entbehren, sobald es sich darum handelte, seine Lehren begrifflich zu formulieren, zu begründen, zu verteidigen, in einen inneren Zusammenhang zu bringen. Diese wertvollen rationalen Hilfsmittel nahmen aber den Weg ins Christentum in erster Linie durch hochgebildete Heiden, die sich zur Religion Jesu bekannten.

Die im vorigen angedeuteten, zu Anfang des Christentums herrschenden Gegensätze und Bildungsunterschiede bedingen auch die Anfänge der philo-

sophischen Spekulation im Christentum, weshalb sie hier nicht unerwähnt bleiben durften.

Zur Feststellung des neutestamentlichen Kanons sah sich die Kirche genötigt durch die Pflicht, über die Reinheit der Lehre zu wachen, und durch das Bedürfnis nach gottesdienstlichen Vorlesungsbüchern. Im Kampfe mit den gnostischen Häresien, insbesondere mit Marcion und seinen Anhängern, wurde diese Notwendigkeit noch verstärkt. Von Wichtigkeit für die Kenntnis des Kanons ist das Muratorische Fragment (H. Lietzmann, Kleine Texte für theol. u. philol. Vorlesungen 1. G. Rauschen, Floril. patrist. III, 1905, 24—35), ein lateinisches Verzeichnis der kanonischen Bücher des N. T., das von Lodov. Ant. Muratori aufgefunden und 1740 in seinen Antiquitates italicae medii aevi III veröffentlicht wurde. Das Verzeichnis ist im Abendland verfaßt und nicht später als in dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Die patristische Philosophie bis zum Konzil zu Nicäa.

§ 6. Die Schriften, die uns über die Anschauungen in den christlichen Gemeinden zu Ende des ersten bis gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts belehren, sind namentlich solche sogenannter apostolischer Väter, die für unmittelbare Schüler der Apostel galten. Es sind dies der erste Brief des Clemens von Rom, im Namen der römischen Gemeinde an die korinthische Gemeinde verfaßt und gesandt, die Homilie, welche unter dem Namen des zweiten Clemensbriefes geht, ferner der unter dem Namen des Barnabas überlieferte Brief, weiterhin die sieben Briefe des Ignatius von Antiochia, der Brief Polykarps von Smyrna an die Philipper, ferner der apokalyptische „Hirt" des Hermas. Ein judaistischer Standpunkt bekundet sich in den pseudo-clementinischen Rekognitionen und Homilien. Die vor nicht langer Zeit (1883) aufgefundene und herausgegebene „Lehre der zwölf Apostel" gibt in ihrem ersten Teile moralische Lehren, im zweiten eine Kirchenordnung. Sie spezifisch dem Heidenchristentum zuzuschreiben, sind wir nicht berechtigt.

Die Ausbildung der theoretischen und praktischen Grundlehren in dem Kampfe gegen Judentum und Heidentum unter fortschreitender Ausscheidung der beiderseitigen Extreme auf Grund der Zusammenfassung der Autorität aller Apostel, mit Einschluß des Paulus, bildet den Hauptinhalt der Schriften der apostolischen Väter.

Ein bedeutender Einfluß **heidnisch-philosophischer Bildungselemente** ist nicht zu verkennen. Doch fühlen sich diese Christen im Besitz besonderer „Heilsgüter", namentlich der wahren Gotteserkenntnis, mit der zugleich das ewige Leben verbunden war, und der Lehre vom Reiche Gottes, das in die nächste Zukunft verlegt wird und nicht frei von Chiliasmus ist. Gott der Schöpfer und Regierer der Welt ist zugleich Erlöser. Eine Erlösung ist aber nötig, weil die Welt und damit auch die Menschheit bald nach der Schöpfung in die Gewalt böser Dämonen gekommen war. Vermittelt wird die Erlösung durch Jesus, der gleich Gott als „Herr" bezeichnet wird, „himmlisches Geistwesen" ist, Fleisch angenommen hat und nach vollendetem Werk wieder dahin, woher er gekommen, zurückgekehrt ist.

I. Gesamtausgaben und Übersetzungen.

Patrum apostolicorum opera ed. Cotelier, Paris 1672, ed. II, besorgt von Clericus, Amsterdam 1724; bei Gallandius, Bibl. vet. patrum, t. 1—3, Venet. 1765—1767 und bei Migne, P. Gr. 1, 2, 5, Paris 1857 wiederabgedr.; ed. G. Jacobson, Oxon. 1838 u. ö.; ed. Car. Jos. Hefele, Tübing. 1839, ed. 4, 1855; Patres apostolici. Textum rec., annotationib. critic., exegeticis, historicis illustrav., versionem latinam, prolegomena — addidit, F. X. Funk. Ed. post Hefelianam quartam quinta, 2 voll., Tub. 1878—1881; ed. 2 adaucta et emendata, Tub. 1901; derselbe, Die apostolischen Väter, Freiburg 1901, 2. A. 1906 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen. hrsg. unter Leitung v. G. Krüger); ed. Albert Dressel, Leipzig 1857, 2. Aufl. 1863. Patrum Apostolicorum Opp. Textum recensuerunt, comment. exeget. et hist. illustraverunt O. de Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn. Ed. post Dresselianam alteram tertia, Fasc. I: Barnabae ep. Graece et Latine, Clementis R. epp. recens. atque illust., Papiae quae supersunt, Presbyterorum reliquias ab Iren. servatas, Ep. ad Diognetum adiecerunt O. de Gebhardt et A. Harnack, Leipzig 1875, Fasc. II: Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, rec. et ill. Th. Zahn, ibid. 1876; Fasc. III: Hermae Pastor graece, addita versione latina etc. recensuerunt O. de Gebhardt et Ad. Harnack, Lipsiae 1877. Fasc. I. partis 1. ed. II.: Clementis R. ad Corinth. epp. Textum ad fidem codicum et Alexandr. et Constantinopolitani nuper inventi rec. O. de Gebhardt et A. Harnack, Leipzig 1876; Fasc. I. partis 2. ed. altera, Barnabae epist., Papiae quae supersunt etc., Lipsiae 1878; Patrum apostolicorum opera, — recens. O. de Gebhardt, A. Harnack, Theod. Zahn, ed. minor, Lipsiae 1877, 5. Aufl. 1906. Novum Testamentum extra Canonem receptum (1. Clem. Rom. epist., 2. Barnabas, 3. Hermas, 4. librorum deperd. fragmenta: Ev. sec. Hebr., sec. Petrum, sec. Aegyptios, Matthiae tradit., Petri et Pauli praedicationis et actuum, Petri apocalypseos etc. quae supersunt) ed. Ad. Hilgenfeld, Leipzig 1866; ed. II, Leipzig 1876—1884. — The Apostolic Fathers. Part. II: S. Ignatius. S. Polycarp. Rivised text with introductions, notes, dissertations and translations. By J. B. Lightfoot, 2 vols., London 1885, ed. 2 1889; Part. I: S. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations. By J. B. Lightfoot, 2 vols., London 1890. — Les Pères Apostoliques I—III. Texte grec, trad. franç. par H. Hemmer, Oger et H. Laurent (B. 5, 10, 12 v. Textes et documents publiés sous la direct. de H. Hemmer et P. Lejay. Paris 1904 ff.). — E. J. Goodspeed, Index patristicus sive clavis patrum apostolicorum operum, Leipzig 1907.

Die Schriften der Apostol. Väter wurden ins Deutsche übersetzt von Fr. H. Karker, Breslau 1847, H. Scholz, Gütersloh 1865, J. Chr. Mayer, Kempten 1869 u. 1880 (Biblioth. d. Kirchenv.), ferner bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen 1904. — Übersetzungen ins Englische lieferten J. Donaldson, Edinburgh 1866 (The Ante-Nicene Christian Library. Edit. by

A. Roberts and J. Donaldson, Vol. I), Ch. H. Hoole, London 1872, Burton, London 1893.

II. Clemens von Rom.

Clementis Rom. epp. ex codice Alexandr., in dem Appendix codicum celeberrimorum, ed. Tischendorf, Lipsiae 1857. Vollständig wurden die beiden Briefe des Clemens zum erstenmal nach dem Codex Hierosolymitanus vom Jahre 1056 herausgegeben von Ph. Bryennios: *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορ. ἐπιστολαὶ νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1875. Clem. R. ep. ed. Lightfoot, London 1869, vgl. dazu dens., Clement of R. An Appendix containing the newly recovered portions, with introductions etc., London 1877 (hierin auch benutzt eine neuentdeckte syrische Übersetzung der Clemensbriefe); ders., The apostolic fathers, I. S. Clement of R., 2 vols., Lond. 1890. Clem. Rom. ad Cor. ep. ed. J. C. M. Laurent, Lpz. 1870, ed. 2., ebd. 1873. Clementis Rom. epistulae, ed., comm. crit. et adnotationibus instruxit etc. A. Hilgenfeld, Leipzig 1876. Ferner die Ausgaben der apostol. Väter von O. de Gebhardt et A. Harnack, Fasc. I, p. 1 ed. 2, Leipzig 1876 (Editio minor, Lips. 1877, 5. ed. 1906) und von Fr. X. Funk, Vol. I, Tub. 1878, ed. 2, 1901 (Kleinere Ausg. in der Samml. Krüger, Freiburg 1901, 2. ed. 1906). R. Knopf, Der 1. Clemensbrief unters. u. herausg. (Texte u. Untersuchung. etc., N. F., 5. Bd.), Lpz. 1899. H. Hemmer, Les Pères Apostoliques II. Clément de Rome: Épître aux Corinthiens. Homélie. Texte grec, trad. franç., Paris 1910.

Eine alte lateinische Übersetzung von hohem textkritischen Werte des ganzen 1. Briefes hat der Benediktiner Germanus Morin in der Seminarbibliothek von Namur neuerdings gefunden und in den Anecdota Maredsolana, Vol. II, Maredsoli 1894, herausgegeben: S. Clementis Romani ad Corinthios versio latina antiquissima. S. darüber Ad. Harnack, Über die jüngstentdeckte latein. Übersetzung des Clemens-Briefes, Ber. d. Akad. d. Wiss., 1894, S. 261–273, S. 601–621, E. Wölfflin, Archiv f. lat. Lexikographie u. Grammatik 9, 1894, S. 71–100, H. Kihn, Theol. Quartalschr. 76, 1894, S. 540—549. — Eine alte syrische Übersetzung beider Briefe nach einem Cambridger Codex vom Jahre 1170 wurde von R. L. Bensly u. R. H. Kennett, London 1899 veröffentlicht. — Eine altkoptische Übersetzung des ersten Briefes publizierte K. Schmidt, Leipzig 1908 (Texte u. Unters. 32, 1). — F. Roosch, Bruchstücke d. ersten Clemensbriefes. Nach dem achmimischen Papyrus der Straßburger Univers.- u. Landesbibl. hrsg. u. übersetzt, Straßburg-Leipzig 1910.

Die pseudo-klementinischen Rekognitionen in der Übersetzung Rufins wurden herausgeg. von E. G. Gersdorf, Leipzig 1838 (Bibl. Patr. eccl. lat. sel. I), abgedruckt bei Migne, P. gr. 1, ferner von P. A. de Lagarde, Clementis Romani Recognitiones syriace, Leipzig und London 1861. — Sylvain Grébaut, Littérature Éthiopienne Pseudo-Clémentine, Revue de l'Orient chrétien, 2. S., t. 2, 1907, 139–151, 285–297, 380—392; ebend. t. 3, 1908, 166—180, 314—320; ebend. t. 5, 1910, 198–214.

Die Homilien wurden vollständig ediert von A. R. M. Dressel, Clementis Rom. quae feruntur homiliae, Göttingen 1853, abgedr. bei Migne, P. gr. 2., ferner von P. A. de Lagarde, Clementina, Leipzig 1865.

Die Epitome aus den Homilien in zweifacher Redaktion wurde herausgeg. von A. Dressel, Clementinorum Epitomae duae, Lipsiae 1859.

III. Der Hirt des Hermas.

Hermae Pastor, Graece — restituit, commentario critico et adnotationibus instruxit. — A. Hilgenfeld, ed. 2., 1881. Graece integrum ambitu primum ed. A. Hilgenfeld, Leipzig 1887 (wobei eine Fälschung des Simonides herangezogen wird). Siehe darüber Funk, Theolog. Quartalschr. 70, 1888, S. 51—71 und O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, S. 110. Neuere kritische Ausgaben finden sich in den bereits genannten Editionen der Apostolischen Väter von O. de Gebhardt et A. Harnack, Fasc. III, Leipzig 1877 und von Funk, Vol. I, Tübingen 1878, ed. 2 1901. Kleinere Ausgabe in d. Samml. Krüger, Freiburg 1901, 2. ed. 1906. Zur handschriftl. Überlieferung siehe Kirsopp Lake unter Barnabasbrief. — Über neuentdeckte Fragmente d. griech. Textes siehe

Funk, Theologische Quartalschr. 87, 1905, S. 260—264 und C. Schmidt und W. Schubart, Sitzungsb. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1909, S. 1077—1081; dieselben, Altchristl. Texte, Berlin 1910 (Berliner Klassikertexte 6).

Lateinische Übersetzungen des Hirten existieren zwei, die sogenannte Vulgata, zuletzt von Hilgenfeld, Leipzig 1873 ediert, und die Palatina, aus einem Codex Palatinus, jetzt Vaticanus s. XIV, von Dressel in seiner Ausgabe d. Apostol. Väter, Leipzig 1857, 1863 veröffentlicht. Überdies kennen wir eine äthiopische von A. d'Abbadie, Leipzig 1860 (Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenlandes II, 1) veröffentlichte Übertragung und neuestens Fragmente einer koptischen Übersetzung. Vgl. dazu L. Delaporte, Revue de l'orient chrétien II, 1906, S. 301—312 und O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, S. 111.

IV. Der Barnabasbrief.

Barnabae epistula. Integrum graece iterum ed. etc. A. Hilgenfeld, Lipsiae 1866, ed. 2 1877. Barnabae epist. graece et lat., ed. O. de Gebhardt et A. Harnack, Fasc. I, Leipzig 1875, ed. 2 1878. Fr. X. Funk, Opera Patr. apost. Vol. I, Tübingen 1878, ed. 2 1901; kleinere Ausg. in d. Samml. Krüger, Freiburg 1901, 2. ed. 1906. — Über die handschriftl. Überlieferung (codex Sinaiticus u. cod. Hierosolymitanus, die den vollständigen griech. Text enthalten) und die älteren Ausgaben siehe O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, S. 22—23. Kirsopp Lake, Codex Sinaiticus Petropolitanus. The New Testament, the epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas, preserved in the libr. of St. Petersburgh. Now reproduced in facsimile etc., Oxford 1911.

Die alte lateinische Übersetzung des Barnabasbriefes wurde neu herausgegeben von J. M. Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel. Erstmals untersucht nebst Ausgabe und Glossar d. griech. u. latein. Textes, Freiburg 1908.

V. Polykarp.

Migne, P. gr. 5, 1005—1016 (nach Hefele, Opp. Patr. apost. ed. 3, Tubingae 1847). Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragm., rec. et ill. Th. Zahn, Lips. 1876. F. X. Funk, Opp. Patr. Apost. vol. I, Tub. 1878, 1901; kleinere Ausg. in d. Samml. Krüger, Freiburg 1901, 2. ed. 1906. J. B. Lightfoot, The apost. fathers, II, Polycarp, London 1885. G. Volkmar, Epistulam Polycarpi Smyrnaei genuinam rec., Zürich 1885. Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria. Ed. et annotationibus instruxit A. Hilgenfeld, Berlin 1902. Ch. Papadopulos, *Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου μετὰ προλεγομένων, Ἐκκλ. Φάρος* I, 1908, S. 209—230. A. Lelong, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Texte grec, traduct. franç., introduction. Paris 1910 (Les Pères Apostoliques III).

Die lateinische Übersetzung des Philipperbriefes wurde zuerst von J. Faber Stapulensis, Paris 1498 herausgegeben. Neuere Ausgaben bei Migne l. c. 5, 1015—1022; bei Zahn in seiner Ausgabe; bei Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, 205—212.

VI. Ignatius von Antiochien.

Die handschriftliche Überlieferung und die älteren Ausgaben siehe bei O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, 28—29. Neuere und neueste Ausgaben des ursprünglichen griech. Textes in der kürzeren Rezension bieten: Migne, P. gr. 5, 625—728 (nach Hefele, Opp. Patr. apost. ed. 3, Tub. 1847); Zahn, Patr. apost. opp. fasc. II, Ignatii et Polycarpi epistulae, martyria, fragmenta, Lipsiae 1876; Fr. X. Funk, Opp. Patr. apost. vol. I, Tub. 1878, 2. ed. 1901; kleinere Ausg. in der Samml. Krüger, Freiburg 1901, 2. ed. 1906; J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Part. II, S. Ignatius, S. Polycarp. Revised texts with introductions etc., 2 vols., Lond. 1885, 1889. A. Hilgenfeld, Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria, Berlin 1902. A. Lelong, Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne. Texte grec, traduct. franç., introduction, Paris 1910 (Les Pères Apostoliques III).

Ausgaben der längeren Rezension finden sich bei Migne, l. c. 5, 721—941; bei Zahn, l. c. 174—296; bei Funk, l. c. II, 46—213; bei Lightfoot,

l. c. II, 709—857. Über den Urheber der längeren Rezension Funk, Die apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, S. 281—355; derselbe, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. II, 1899, S. 347—359, III, 1907, S. 298—310.

Ein umfangreiches Fragment aus den Ignatiusbriefen (ad Smyrn.) bringen C. Schmidt und W. Schubart, Altchristl. Texte, Berlin 1910 (Berliner Klassikertexte 6).

Die lateinische Übersetzung der längeren Rezension bei Zahn, l. c., 175—296, bei Funk, l. c. II, 47—213. Die lateinische Übersetzung der kürzeren Rezension bei Funk, Die Echtheit der Ignatianischen Briefe aufs neue verteidigt, Tübingen 1883, S. 151—204, bei Lightfoot, l. c. II, 597—652. Beide lateinischen Übersetz. wurden ediert von P. de Lagarde, Göttingen 1882.

Die syrische Version dreier echter Briefe, die von W. Cureton, London 1845 zuerst publiziert wurde, findet sich neu herausgegeben von W. Wright bei Lightfoot, l. c. II, 659—687.

Die armenische Übersetzung ist neu herausgegeben worden von J. H. Petermann, S. Ignatii quae feruntur epistulae una cum eiusdem martyrio, Leipzig 1849.

VII. Die Didache.

Die Entdeckung und die Editio princeps der Didache verdanken wir dem Metropoliten von Nikomedien Ph. Bryennios: *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, ἐκ τοῦ ἱεροσολυμιτικοῦ χειρογράφου νῦν πρῶτον ἐκδιδομένη μετὰ προλεγομένων .... ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου, Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1883. J. Rendel Harris, The Teaching of the Apostles, Baltimore, London 1887 (bringt die Photographie der die Didache enthaltenden Blätter d. Cod. Hierosolymitanus aus d. J. 1056). F. X. Funk, Doctrina duodecim apostolorum, Tub. 1887 und Opp. Patr. apost. vol. I, Tub. 1901; kleinere Ausg. in d. Samml. Krüger, Freiburg 1901, 2. ed. 1906. Ph. Schaff, The Teaching of the Twelve Apostles, 3. ed. New York 1889. A. Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, Leipzig 1884 (Texte und Unters. II, 1 u. 2); derselbe, Die Apostellehre u. d. jüd. beiden Wege, Leipzig 1886, 2. A. 1896. H. Lietzmann, Die Didache mit krit. Apparat, 2. A. (Kleine Texte f. theol. u. philol. Vorles. 6). Neueste Ausgabe von Laurent, Oger et Hemmer, mit Einleit. u. französ. Übersetzung, Paris 1907.

Eine alte lateinische Übersetzung der sechs ersten Kapitel der Didache hat nach einer Münchener Handschr. (s. XI) Schlecht, Doctrina XII apostolorum, Friburgi 1900, herausgegeben.

Die „apostolischen Väter" eröffnen die Reihe der „Kirchenväter" im weiteren Sinne des Wortes, d. h. derjenigen Kirchenschriftsteller, die nächst Christus und den Aposteln zumeist die kirchliche Lehre und Verfassung begründet haben. Der Ausdruck „Väter" beruht auf 1. Kor. IV, 15.

Als „Kirchenväter" im engeren Sinne erkennt die katholische Kirche nur diejenigen an, die sie als solche approbiert hat nach den Kriterien der vorzüglichen Reinheit des kirchlichen Glaubens, der Heiligkeit des Wandels und des (relativen) Alters. Hinsichtlich des Alters pflegen drei Perioden angenommen zu werden, die erste bis zum Ende des dritten, die zweite bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts (oder näher bis zum Jahre 604, in welchem Gregor der Gr. starb, hinsichtlich der griechischen Kirche auch wohl bis auf Johannes von Damaskus), die dritte entweder bis zum dreizehnten Jahrhundert oder auch nur durch die Dauer der Kirche selbst begrenzt.

Als „doctores ecclesiae", wobei nicht die antiquitas, um so mehr aber die eminens eruditio als Kriterium gilt, hat die katholische Kirche noch besonders ausgezeichnet durch ein Dekret des Papstes Bonifacius VIII. vom Jahre 1298 die vier Lateiner: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor d. Gr. Später wurden durch päpstliche Bullen von den Griechen Athanasius, Basilius d. Gr., Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien und Johannes von Damaskus, von den Lateinern Hilarius von Poitiers,

Petrus Chrysologus, Leo d. Große, Isidor von Sevilla, Beda Vener., Petrus Damiani, Amselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquino und Bonaventura zu dem Range von Vätern und Lehrern der Kirche erhoben.

Nicht als patres, sondern nur als scriptores ecclesiastici werden Männer anerkannt, bei denen jene Kriterien, insbesondere das der Orthodoxie, nicht in vollem Maße zutreffen, namentlich: Papias, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Eusebius von Caesarea und andere.

Clemens von Rom ist wahrscheinlich von dem im Philipperbriefe IV, 3 erwähnten Clemens in Philippi, mit welchem letzteren er von Origenes, Eusebius, Hieronymus und anderen identifiziert wird, zu unterscheiden. Über seine Person liegen einander widersprechende Angaben vor. Nach den pseudo-clementinischen Rekognitionen war Clemens der Sohn eines vornehmen Römers, namens Faustinianus. Er reiste, um die christliche Lehre kennen zu lernen, nach Caesarea in Palästina, wo er den Petrus fand und von diesem Belehrung über das Christentum empfing. Nach dem unechten Briefe des Clemens an den Apostel Jacobus hat ihn Petrus zu seinem Nachfolger auf dem römischen Bischofsstuhle erwählt. Nach Tertullian folgte er unmittelbar dem Petrus im Amte. Nach Irenäus, Eusebius, Hieronymus und anderen war er der vierte römische Bischof, indem zwischen Petrus und ihm Linus und Anacletus das Amt bekleideten. Eusebius und Hieronymus lassen ihn von 92—101 n. Chr. der römischen Kirche vorstehen. Mit dem Konsul Flavius Clemens, der 95 oder 96 n. Chr. als judaisierender Atheist (also wahrscheinlich als Christ) unter Domitian hingerichtet wurde, hatten ihn die späteren Legenden identifiziert; doch ist die Identität nicht anzunehmen.

Eine Spaltung, die in der Gemeinde zu Korinth entstanden war, und zwar nach der Angabe des in der Mitte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. lebenden Hegesippus (bei Euseb. Hist. eccles. III, 16) zur Zeit des Domitian (81—96), erscheint als der Anlaß zu dem im Namen der römischen Gemeinde verfaßten offiziellen Sendschreiben, welches als der erste Clemens-Brief auf uns gekommen ist. Das Schreiben zeigt, welche gewaltige Sprache die römische Gemeinde in damaliger Zeit anderen Gemeinden gegenüber schon führte. Seine Abfassungszeit ist am besten zwischen 93—95 anzusetzen, kaum erst 96 oder 97. (Nach Volkmars Ansicht ist es jedoch unecht und um 125 verfaßt, auch von Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, wird seine Abfassungszeit weiter heruntergerückt.)

Clemens will in dem Briefe nichts Eigenes vortragen, sondern nur Bekanntes seinen Lesern zu Gemüte führen. Wir werden zwar, so lehrt er, nicht durch uns selbst gerecht, nicht durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit, Werke, sondern durch den Glauben. Aber wir sollen darum doch nicht träge sein zu guten Werken und nicht ablassen von der Liebe, sondern mit freudigem Eifer jedes gute Werk vollbringen, wie auch Gott, der Schöpfer, selbst sich seiner Werke freut. Wir müssen Gutes tun, weil Gott es will, und die Heiligen der Vorzeit sind gerecht erfunden worden nicht nur wegen ihres Glaubens allein, sondern auch wegen ihres Gehorsams. Wo die Liebe herrscht, können Spaltungen nicht bestehen. Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus und Einen Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und ist nicht Eine Berufung in Christo? Christus wurde von Gott gesandt, die Apostel von Christus. Durch die Auferstehung Christi mit dem heiligen Geist erfüllt, verkündeten sie das Kommen des Reiches Gottes und setzten die ersten Gläubigen zu Aufsehern und Dienern (ἐπισκόπους καὶ διακόνους, vgl. Phil. I, 1) der übrigen ein. Den Vorstehern schulden wir Gehorsam, den Ältesten Ehrerbietung. Durch Hinweisung auf die alttestamentliche Ordnung, deren symbolisches Verständnis γνῶσις (vgl. 1. Kor.

XII, 8; Hebr. V. und VI.) ist, stützt der Verfasser die beginnende christliche Hierarchie. Den Zweifel vieler an Christi Wiederkunft und an der Auferstehung sucht er auch durch Naturanalogien, wie den Wechsel von Tag und Nacht, das Wachsen des Samenkorns, das (vermeintliche) Wiederaufleben des Vogels Phönix zu beschwichtigen. Das Soziale spielt, wie in dem alten Christentum überhaupt, so auch bei Clemens eine große Rolle. Vorzüglich wird neben dem Glauben die Liebe gefordert, nach welcher jeder das allen Nützliche und nicht das Seine sucht.

Der sogenannte zweite Brief, der die Lehrer zu einem ihrer Berufung würdigen Lebenswandel ermahnt, ist kein Brief, sondern eine Homilie. Von Christus heißt es 9, 5: *Χριστὸς ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.* Die Homilie zeigt in ihren Anschauungen viel innere Verwandtschaft mit der Apokalypse des Hermas und rührt nicht von dem Verfasser des ersten Briefes her (nach Harnack vom römischen Bischof Soter). Ihre Abfassung wird in die Zeit zwischen 130—167 zu setzen sein.

Die Briefe an Jungfrauen (Asketen beiderlei Geschlechts), welche zuerst Wettstein in einer syrischen Version entdeckt und 1752 zu Leiden herausgegeben hat, sind unecht.

Die apostolischen Konstitutionen und Kanones, die dem Clemens Romanus auch zugeschrieben wurden, moralische und kirchenrechtliche Lehren enthaltend, stammen in ihrer gegenwärtigen Form erst aus dem Ende des vierten oder aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts n. Chr. Einzelne Partien sind älter, so diejenigen, welche eine Bearbeitung der Didache (B. 7) und der Apostolischen Didaskalia (B. 1—6) darstellen.

Wahrscheinlich durch Judenchristen sind dem Clemens die Rekognitionen und die Homilien supponiert. Die Rekognitionen, die nicht mehr im griechischen Original, sondern nur in der lateinischen Übersetzung Rufins und in einer syrischen Version vorliegen, bekämpfen die Gnosis, als deren Repräsentant der Magier Simon erscheint. Sie halten an der Identität des Weltschöpfers mit dem Einen wahren Gotte fest, unterscheiden jedoch von ihm (philonisch) als sein Organ den Geist, durch den er schuf, den Eingeborenen, dessen Haupt er selbst sei. Der wahre Verehrer Gottes ist der, welcher seinen Willen tut und die Vorschriften des Gesetzes beobachtet. Das Böse und das Gute haben die Willensfreiheit zur Voraussetzung. Das Streben nach der Gerechtigkeit und dem Reiche Gottes ist der Weg, in der zukünftigen Welt zur Anschauung der Geheimnisse Gottes zu gelangen. Das geschriebene Gesetz kann ohne die Tradition nicht richtig verstanden werden, die von Christus, dem wahren Propheten, ausgeht und durch die Apostel und Lehrer sich fortpflanzt. Der wesentliche Inhalt des Gesetzes liegt in den zehn Geboten. Das mosaische Opferinstitut hat nur vorübergehende Bedeutung. An die Stelle desselben hat Christus die Taufe gesetzt. Für die Nichtjuden, die an Christus glauben, gelten die den Proselyten des Tores auferlegten Gebote. Der Jude soll auch an Christus glauben, der an Christus glaubende Heide auch das Gesetz nach seinen wesentlichen und bleibenden Bestimmungen erfüllen (Recogn. IV, 5: debet is, qui ex gentibus est et ex Deo habet, ut diligat Jesum, proprii habere propositi, ut credat et Moysi; et rursus Hebraeus, qui ex Deo habet, ut credat Moysi, habere debet et ex proposito suo, ut credat in Jesum).

Die griechisch erhaltenen Homilien teilen im allgemeinen den Standpunkt der Rekognitionen, indem sie die Grundlehre Christi, des wahren Propheten, der Gottes Sohn, aber nicht Gott sei, darin finden, daß es Einen Gott gebe, dessen Werk die Welt sei, und der als der Gerechte einem jeden geben werde nach seinen

Werken. Sie enthalten jedoch mehr spekulative Elemente als die Rekognitionen. Ihr theoretischer Fundamentalsatz ist, daß Gott, der Eine, alles nach Gegensätzen geordnet habe. Gott steht zu seiner Weisheit, der Bildnerin des All, in dem Doppelverhältnis der *συστολή*, wodurch er mit ihr eine Einheit (*μονάς*) bildet, und *ἔκτασις*, wodurch diese Einheit sich in eine Zweiheit zerlegt. Auf dem Gegensatze des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen beruht die Vierzahl der Elemente, in welche Gott die an sich eingestaltige Materie zerlegt, und aus denen er die Welt gebildet hat. Der Mensch allein hat Willensfreiheit. Die Seelen der Gottlosen werden durch Vernichtung gestraft. Der wahre Prophet ist zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen und Gestalten aufgetreten, zuerst in Adam, zuletzt in Christus. Durch Christus sind auch die Heiden der göttlichen Offenbarung teilhaftig geworden. Was er von dem Gesetze aufgehoben hat, wie namentlich das Opferwesen, hat niemals wahrhaft zu demselben gehört, sondern schreibt sich von der Verfälschung her, welche die echte Tradition der dem Moses gewordenen Offenbarung bei ihrer späteren Aufzeichnung in den alttestamentlichen Schriften erfahren hat. Wer auch nur an die eine der Offenbarungen Gottes glaubt, ist schon Gott wohlgefällig. Das Christentum ist der universelle Judaismus. Wenn der geborene Nichtjude gottesfürchtig das Gesetz erfüllt, so ist er Jude, wo nicht, Heide („*Ἕλλην*").

Das Zeitverhältnis zwischen den Rekognitionen und Homilien ist strittig. Die Homilien hält u. a. Uhlhorn, die Rekognitionen Hilgenfeld für die frühere Schrift. Sie sind zuerst bezeugt von Eusebius (H. e., III, 38) und gehören in der überlieferten Gestalt nach Bardenhewer (Patrologie, 3. A., S. 68) der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, nach Harnack erst den ersten Jahrzehnten des vierten Jahrhunderts an (s. Theol. Lit. Zeit., 1902, S. 570, Dogmen-Gesch. I, 4. A., S. 332). Der letztere hält es für wahrscheinlich, daß sie nicht von häretischen Christen, sondern von katholischen vornehmlich zum Zwecke religiöser Unterhaltung verfaßt seien, wenn ihnen auch ursprünglich judenchristliche Quellen (ein *κήρυγμα Πέτρου*) zugrunde gelegen hätten. Die Grundschrift ist nach Harnack und Funk-Bihlmeyer (Lehrb. d. Kirchengesch., 6 A., Paderborn 1911, S. 97) um 200, nach Chapman (s. Lit.) erst um 330 entstanden.

Aus den Homilien existiert eine *Ἐπιτομή* in mehrfacher Redaktion (zuletzt von A. Dressel herausgegeben, Leipzig 1859).

Die Schrift „Der Hirt" ist wahrscheinlich (s. Harnack, Chronologie, I, S. 257—267) in der Gestalt, wie sie vorliegt, um 140—155 veröffentlicht worden, während einzelne Teile von ihr bereits früher geschrieben sein werden, vielleicht auch schon in weiteren Kreisen bekannt gewesen waren. So ist es auch möglich, daß die Erwähnung des Bischofs Clemens, als noch mit dem Verfasser gleichzeitig lebend, nicht auf einer Fiktion beruht. Sie wird einem Hermas beigelegt, der aber nur der wirkliche Verfasser sein kann, wenn unter Hermas nicht der Röm. XVI, 14 erwähnte, sondern der Bruder des um 139—155 der römischen Gemeinde vorstehenden Bischofs Pius verstanden wird, der in dem Muratorischen Fragment als Verfasser bezeichnet wird.

Diese Schrift, die zwar offenbar aus verschiedenen, nicht unmittelbar hintereinander entstandenen Teilen besteht, aber doch eine einheitliche Schlußredaktion erfahren hat, rührt jedenfalls von einem Heidenchristen her. Sie enthält Visionen (*ὁράσεις*), die dem Hermas die Kirche als alte, aber immer jünger werdende Frau vorführen, um schnelle Buße als nötig darzustellen, Gebote (*ἐντολαί*), welche ein Schutzgeist in Hirtenkleidung (*ποιμήν*), gesandt von einem ehrwürdigen Engel, dem Hermas erteilt für sich und die Gemeinde, und Gleichnisse (*παραβολαί*), die

gedeutet werden. Die Gebote gehen auf den Glauben an den Einen Gott, der alle Dinge geschaffen hat — Schöpfung aus nichts —, auf Buße und auf den Wandel in der Furcht Gottes. Das alttestamentliche Gesetz bleibt unerwähnt, aber in den Vorschriften über Enthaltsamkeit, Fasten usw. bekundet sich ein gesetzlicher Standpunkt, und die Lehre von überverdienstlichen Werken wird aufgestellt. Nach der Taufe soll noch einmal Buße zulässig sein, wenn sich die Gefallenen von dem Bösen nur vollständig abwenden. Die christliche Lehre wird vorausgesetzt, aber nicht dargelegt, und der Verfasser leitet seine eigenen Gedanken weder aus dem Alten Testamente, noch von Sprüchen des Herrn ab. Christus wird von ihm als der ersterschaffene Engel bezeichnet — wenigstens ist dies die wahrscheinliche Deutung der Worte —, der stets das reine Organ des heiligen Gottesgeistes, ja sogar Ratgeber bei der Schöpfung gewesen sei. Gott wird mit dem Hausherrn verglichen. Der heilige Geist ist identisch mit dem präexistenten Sohn Gottes oder mit der präexistenten göttlichen Weisheit. Christus ist der treueste Knecht oder Mitarbeiter des Geistes und wird durch Adoption auch Sohn Gottes. Hiermit war eine rein adoptianische Christologie aufgestellt, von der öfter behauptet wurde, daß sie von den Aposteln gelehrt worden und die herrschende gewesen sei. Durch Buße und gute Werke zur Vollendung gelangt, wird Hermas von zwölf hilfreichen Jungfrauen umspielt, welche die Kräfte des heiligen Geistes darstellen. Er ist als ein Baustein dem Gebäude der Kirche eingefügt. — In seinem Poimandres behauptet Reitzenstein, der Hirt des Hermas zeige in der fünften Vision Ähnlichkeit mit dem Anfang des ersten Stücks des hermetischen Schriftenkorpus Poimandres und sei infolgedessen von der hermetischen Literatur abhängig. Allein diese These muß mit Krebs und anderen, solange keine stichhaltigeren Gründe beigebracht werden können, abgelehnt werden.

Der sogenannte Brief des Barnabas, der sich in Abhängigkeit von Philo der allegorisierenden Schriftdeutung sehr befleißigt, ja „in der Leugnung des Wortsinnes der Bibel seinen Lehrer weit übertraf" (Heinisch), ist, wie Hilgenfeld (Das Urchristentum, S. 77, und Nov. test. extra Can. rec. II, S. XIII) annimmt, 96 oder 97 n. Chr. unter Nerva geschrieben worden. Nach Harnack (Chronologie I, S. 410—428) entstand er im Jahre 130, spätestens 131, wo auf Hadrians Befehl Jerusalem wieder aufgebaut wurde, und der Wiederbau des Tempels, freilich als eines solchen des kapitolinischen Jupiter, erwartet werden konnte. Richtiger ist es indessen, die Notiz des Briefes (c. 16) vom Tempelbau, worauf Harnack sich stützt, als Aufbau des geistigen Tempels im Innern der gläubigen Christen zu deuten. Verfaßt ist der Brief ganz ersichtlich von einem mit der alexandrinischen Bildung vertrauten, dem Judentum bestimmt gegenüberstehenden Heidenchristen (c. 16: *ἦν ἡμῶν τὸ κατοικητήριον τῆς καρδίας πλῆρες εἰδωλολατρείας*), vielleicht nach der eigenen Absicht des Verfassers im Sinne und Namen des Barnabas als des Gesinnungsgenossen des Paulus, keinesfalls jedoch von diesem Barnabas selbst, was freilich das gesamte christliche Altertum annahm.

Im ganzen finden wir in diesem Briefe paulinische Gedanken. Doch erkennt der Verfasser nicht sowohl, wie Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes, eine objektive Verschiedenheit zweier Bündnisse (einer *παλαιά* und einer *καινὴ διαθήκη*), als vielmehr eine subjektive Verschiedenheit der Auffassung der göttlichen Offenbarung an. Die Juden haben durch Buchstäbelei den wahren Sinn des göttlichen Bundesvertrages verfehlt und durch ihre Sünden das Heil verscherzt. Schon die Propheten haben dies getadelt und den Gehorsam höher gestellt als die Opfer. Die Christen sind in die ursprünglich jenen bestimmte Erbschaft eingetreten und das wahre Bundesvolk ge-

worden. Ihre Aufgabe ist, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten, nicht die zeremoniellen, sondern das neue Gesetz Jesu Christi (nova lex Jesu Christi), welches die Selbstdarbringung des Menschen an Gott erheischt (vgl. Röm. XII, 1) und nicht ein Joch der Knechtschaft auferlegt (vgl. Gal. V, 1). Die Schriften der Propheten enthalten schon die Lehre von dem Heile, das uns durch die Fleischwerdung Christi und durch seinen Kreuzestod geworden ist. Die Einsicht in diesen wahren Sinn der Schrift mittels allegorischer Deutung bezeichnet der Barnabasbrief als *γνῶσις* (vgl. 1. Kor. XII, 1 ff.; Hebr. V und VI), die sich zu der *πίστις* als die höhere Stufe verhalte. Doch soll keine aristokratische Absonderung von der Gemeinde eintreten (vgl. Hebr. X, 25). Die (judaistische) Ansicht, daß das Testament der Juden in dem Sinne, wie diese es auffassen, auch für die Christen gelte, hält der Verfasser des Barnabasbriefes für eine sehr schwere Verirrung. Er warnt: *ἵνα μὴ προσερχώμεθα ὡς ἐπηλύται τῷ ἐκείνων νόμῳ* (ut non incurramus tanquam proselyti ad illorum legem, c. 3; ne similetis iis, qui peccata sua congerunt et dicunt: quia testamentum illorum et nostrum est, c. 4). Der Schluß des Briefes (c. 19 u. 20) schildert zwei entgegengesetzte Lebenswege, den Weg des Lichtes und den Weg der Finsternis, wobei wahrscheinlich die ersten Kapitel der Didache das Vorbild abgegeben haben.

Die Echtheit des Briefes an die Philipper von Polykarp, eines Schülers des Apostels Johannes, gest. als Märtyrer 156, ist zwar angezweifelt worden, wird aber neuerdings im ganzen anerkannt. Seine Abfassungszeit fällt vielleicht um 150, wahrscheinlich aber schon in die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts. Einen Brief des Polykarp an die Philippenser, der im griechischen Original nicht vollständig, in den fehlenden Kapiteln (c. 10—14) aber durch eine lateinische Übersetzung und zum Teil durch Eusebius (Hist. eccl. III, 36) erhalten ist, bezeugt schon Irenäus (Adv. haer. III, 3). Polykarp ermahnt (c. 5), den Presbytern und Diakonen gerade so gehorsam zu sein, wie Gott und Christo, warnt kräftig vor Irrlehrern, zitiert viel aus den paulinischen Briefen und bekennt sich im ganzen zu der paulinischen Rechtfertigungslehre.

Ignatius, Bischof von Antiochia, erlitt unter Kaiser Trajan (98—117) in Rom den Märtyrertod, indem er von wilden Tieren zerfleischt wurde. Die ihm zugeschriebenen Briefe, sieben an der Zahl, an deren Echtheit früher sehr stark gezweifelt wurde, sind als echt anzuerkennen und höchstwahrscheinlich in den letzten Jahren Trajans verfaßt. Von diesen Briefen, die Ignatius als Gefangener auf seiner Reise nach Rom in Smyrna und Troas schrieb, besitzen wir eine längere und eine kürzere griechische Rezension, von welchen beiden auch eine alte lateinische Übersetzung existiert. Die längere Rezension wurde um 400 von einem Apollinaristen interpoliert und durch sechs unechte Briefe erweitert. Die kürzere Rezension enthält aber die sieben echten Briefe in ursprünglicher Gestalt, daneben auch die sechs unechten mit Ausnahme des Philipperbriefs. Ihr steht nahe eine armenisch überlieferte Sammlung, die ebenfalls die sieben echten Briefe in unveränderter Form neben den sechs unechten bietet. Außerdem existiert noch eine (in einem ägyptischen Kloster aufgefundene, zuerst von W. Cureton, London 1845 veröffentlichte) kurze syrische Rezension dreier echter Briefe, nämlich an die Ephesier, an die Römer und an Polykarp, die Exzerpte aus einer vollständigen syrischen Übersetzung sind.

Der Charakter der Briefe ist der paulinische, zum Teil auch der johanneische. Eigentümlich aber ist dem Ignatius noch mehr als dem Polykarp die starke hierarchische Tendenz, indem die Briefe geradezu ein hierarchisches System begründen. Sie atmen, namentlich der Brief an die Römer, Liebe zu dem Marty-

rium, welches dem Verfasser nahe bevorstehe. In den späteren Stücken tritt immer stärker die hierarchische Absicht hervor. Nur die Anhänglichkeit an Gott, Christus, den Bischof und die Vorschrift der Apostel schützt vor der Verführung durch die Häretiker, welche Jesum Christum mit Gift vermischen (ad Trallianos, c. 1 ff.). Die Doketen werden hauptsächlich in den Briefen an die Ephesier, Trallianer und Smyrnäer, die Judaisten in den Briefen an die Magnesier und Philadelphier bekämpft. Die Theologie des Ignatius ist eng mit der christlichen Heilslehre verbunden, wenn Ignatius auch sein Griechentum nicht verleugnet. Durch Christus ist der Tod vernichtet worden, an Stelle der Vergänglichkeit ist durch ihn die Unvergänglichkeit getreten. Unmittelbar mit der Erkenntnis scheint aber die Unvergänglichkeit nicht verbunden zu sein. Es ist ein Gott, der sich offenbart hat durch Jesus Christus; durch diesen ist die volle Gotteserkenntnis gekommen. Trotz der Einheit der Gottheit ist Christus *ἄχρονος, ἀγέννητος*, aber er wird *γεννητός*, geboren von der Jungfrau, und *παθητός*, im Fleische dem Vater untertan.

Die *Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* — ungefähr von dem Umfang des Galaterbriefs — verdanken wir demselben Jerusalemer Kodex aus dem Jahre 1056, in dem sich die beiden Briefe des Clemens von Rom vollständig gefunden haben. Sie ist dem Clemens Alex. schon bekannt. Er zitiert sie als zur *γραφή* gehörend (Strom. I, 20, 100). Sie ist eine Zusammenfassung „überlieferter Regeln und Anweisungen“ und in ihrer vorliegenden Gestalt nach Bryennios und Harnack (Chronologie I, S. 428—438) in der Zeit zwischen 131 und 160, nach Bardenhewer u. a. dagegen schon in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts in Syrien oder Palästina entstanden. Ihr erster moralischer Teil, der mit den Worten beginnt: *Ὁδοὶ δύο εἰσί*, entwickelt unter dem Bilde zweier Wege, der Wege des Lebens (c. 1—4) und des Todes (c. 5), die christlichen Sittenvorschriften. Wahrscheinlich liegt diesen Kapiteln eine jüdische Schrift, ein Proselytenkatechismus zugrunde (Harnack, ablehnend dagegen Bardenhewer). Doch ist auch dieser Teil, der sich mehrfach mit dem Barnabasbrief berührt, philosophisch nicht von Bedeutung. Umstritten ist das Verhältnis der Didache zum Barnabasbrief. Während die einen (Bryennios, Harnack) die Abhängigkeit der ersteren von letzterem behaupten, halten Funk, Zahn, Schaff, Bardenhewer das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher.

§ 7. Das Bestreben der sogenannten Gnostiker, vom christlichen Glauben zum christlichen Wissen, von welchem das Heil abhängig ist, fortzuschreiten, ist der erste Versuch einer christlichen Religionsphilosophie. Aber die Form der gnostischen Spekulation ist nicht der reine Begriff, sondern die phantastische Vorstellung, welche die einzelnen Momente des religiösen Prozesses zu fingierten Persönlichkeiten hypostasiert, so daß eine halbchristliche Mythologie sich ausbildete, unter deren Hülle die Keime eines geschichtsphilosophischen Verständnisses des Christentums verborgen lagen. Es handelte sich hierbei zuerst um das Verhältnis des Christentums zum Judentum, wobei namentlich die praktische Stellung des Ultrapaulinismus zum Judentum sich in einen auch theoretisch-theologischen Ausdruck kleidete, danach aber namentlich um das Verhältnis des Christen-

tums zum Heidentum und zum Hellenismus. Die Vorstellungen sind teils alttestamentliche und spezifisch-christliche, teils orientalische, besonders babylonische, parsische, ägyptische und syrisch-phönizische, teils hellenische, namentlich stoische, philonische und platonisch-pythagoreische. Fast allen gnostischen Systemen ist gemeinsam der Dualismus zwischen Gott und Materie, die Überbrückung der Kluft zwischen beiden durch eine Reihe von Mittelwesen, der Gedanke ihrer Emanation in abnehmenden Seinsstufen und ihrer Rückkehr zum Ursprung auf dem Wege der Erlösung.

Der Synkretismus, der im römischen Reich vielfach herrschte, zeigte sich namentlich in den Versuchen, auf philosophisch-mythologische Weise die höchsten und letzten Fragen nach dem Ursprung der Welt und des Übels oder des Bösen zu beantworten. Die Gnosis befolgte nämlich im ganzen mehr eine kosmologische als soteriologische Richtung, und zwar geschah dies so, daß dabei Elemente christlicher Lehren eine wesentliche Rolle spielten. Eine Scheidung zwischen religiösem Glauben und Welterkennen fand nicht statt. Übrigens berief sich der Gnostizismus auf gefälschte apostolische Schriften und erdichtete Tradition und huldigte stark der allegorischen Schrifterklärung. Nach diesen Beziehungen unterscheiden sich voneinander die einzelnen Stadien und Formen des Gnostizismus, der von einfachen Anfängen zu sehr komplizierten Systemen fortging, wenn auch keineswegs eine strenge Entwicklung dabei wahrzunehmen ist. Sicher ist es, daß es vor dem christlichen schon einen jüdischen Gnostizismus gegeben hat.

Die Sonderung des Christentums vom Judentum bekundet sich in immer schrofferer Form in den Lehren des Cerinth, des Cerdon und des Saturnil, welche sämtlich den durch Moses und die Propheten verkündeten Gott unterschieden von Gott, dem Vater Jesu Christi. Der gleiche Gegensatz tritt hervor bei Marcion, der, aller äußeren Gesetzlichkeit feind, das Christentum als die schlechthin selbständige und voraussetzungslose, absolute Religion gegen die alttestamentliche Offenbarung völlig isolierte und deren Urheber als ein bloß gerechtes, aber nicht gutes Wesen erklärte. Ein selbständiger Schüler des Marcion war Apelles, der eine monistische Lehre aufstellte und sich später mehr als andere Gnostiker der kirchlichen Anschauung näherte. Durch den Einfluß des Heidentums bestimmt und zum Teil gerade auf das Verhältnis desselben zum Christentum gerichtet waren die Spekulationen des Karpokrates, eines christlich-platonischen Universalisten, ferner die Lehren der Ophiten oder Naassener und der Peraten, die in der Schlange ein weises und gutes Wesen erblickten. Einen starken heidnischen Einschlag verrät auch das System des Syrers Basilides.

Er setzte in einen überweltlichen Raum die obersten göttlichen Mächte, dem von den Juden verehrten Gott schrieb er jedoch nur eine beschränkte Machtsphäre zu. Die Menschen, die an Christus glauben, ließ er durch das von dem höchsten Gott ausgegangene Evangelium erleuchtet und bekehrt werden. In wesentlichen Beziehungen war durch den Hellenismus und den Parsismus bedingt die Gnosis des Valentinus und seiner zahlreichen Anhänger. Dem Urvater sind emaniert die göttlichen, überweltlichen Äonen, d. h. hypostasierte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, und die das Pleroma ausmachen. Die Sophia aber, der letzte der Äonen, verfiel durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden, aus dem eine niedere, außerhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körperwelt samt dem Demiurgen hervorgingen. Deshalb hat auch eine dreifache Erlösung stattgefunden: innerhalb der Äonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Äonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte. Ähnlichkeit mit der Lehre des Valentinus hat die in dem Buche „*Πίστις Σοφία*" enthaltene, aus ophitischen Kreisen stammende Gnosis. Der Syrer Bardesanes hat die Gnosis vereinfacht und in der Willensfreiheit den Vorzug des Menschen gefunden. Der Dualismus des Mani ist eine mit gnostischer Spekulation durchsetzte Kombination von Parsismus und Christentum.

I. Quellenschriften.

Von der außerordentlich reichen gnostischen Literatur sind uns nur einige Quellenschriften erhalten geblieben: Die ophitischen Kreisen angehörende, in koptischer Übersetzung überlieferte Schrift Pistis Sophia: Opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico Londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze. Edidit J. H. Petermann, Berolini 1851. Eine Übersetzung des Werkes ins Französische hat Amélineau, Pistis Sophia, ouvrage gnostique de Valentin, traduit du copte en français etc., Paris 1895 und eine solche ins Englische G. R. S. Mead, Pistis Sophia. A gnostic Gospel etc., London 1896 geliefert. Zwei weitere gnostische Schriften, die zwei Bücher Jeû und ein anonymer Traktat, wurden ediert nach einem koptischen Papyruscodex zu Oxford (Papyrus Brucianus s. V vel VI) von C. Amélineau, Notice sur le Papyrus gnostique Bruce, texte et traduction, Paris 1891 und von K. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgeg., übersetzt und bearbeitet, Leipzig 1892 (Texte und Unters. 8, 1/2). Eine Übersetzung ins Deutsche von Pistis Sophia, wie der Stücke aus dem Codex Brucianus, gibt K. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I: Die Pistis Sophia, Die beiden Bücher Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk, Leipzig 1905 (Die Griechischen christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). — Über eine für das Ägyptische Museum in Berlin erworbene Papyrushandschrift und deren gnostische Stücke berichtet K. Schmidt, Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache, Sitzungsb. der Akad. d. Wiss. zu Berlin 1896, S. 839—847. Auszüge in deutscher Übersetzung aus dieser von Irenäus bei der Schilderung der Barbelo-Gnostiker exzerpierten, Apokryphon Johannis betitelten Schrift von der Richtung der sethianischen Gnosis gibt K. Schmidt, Irenäus u. s. Quelle in adv. haeres. I, 29, Philotesia, Festschr. f. P. Kleinert, Berlin 1907, 317—336.

Der Brief des Valentinianers Ptolemäus an Flora wurde ediert von A. Harnack, Bonn 1904 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, herausg. v. H. Lietzmann, 9). — Der Dialog des Philippus, eines Schülers des Bardesanes, mit dem Titel: „Das Buch der Gesetze der Länder“ wurde syrisch und englisch herausgegeben von W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London 1855, syrisch und französisch von F. Nau, Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays. Paris 1899 u. neuerdings bei Graffin, Patrologia Syriaca I, 2, Paris 1907, p. 492—657. Eine deutsche Übersetzung gab A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863. — E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamsschriften. Aus dem Armenischen übersetzt und untersucht, Gießen 1900; derselbe, Zwei gnostische Hymnen mit Text und Übersetzung, Gießen 1904. — Eine Auswahl gnostischer Quellenschriften in deutscher Übersetzung bietet W. Schultz, Dokumente der Gnosis, Jena 1910. Vgl. dazu P. Koetschau, Theolog. Literaturz. 1911, 11, S. 649—652 und O. Stählin, Wochenschr. für klassische Philol. 1910, 44, S. 1202—1204. (Beide bemängeln die Unzuverlässigkeit der Übersetzung.)

II. Exzerpten- und Fragmentsammlungen.

Eine Sammlung von Exzerpten aus gnostischen Schriften stellen dar die Excerpta e Theodoto und die Eclogae Propheticae des Clemens von Alex.; bei Stählin in seiner Clemensausgabe B. III, Leipzig 1909, ferner bei C. Barth, Die Interpretation des neuen Testamentes in der Valentinianischen Gnosis, Leipzig 1911 (Texte u. Unters. 37, 3). Sammlungen von Fragmenten gnostischer Schriften finden sich bei J. E. Grabe, Spicilegium Sanctorum Patrum ut et Haereticorum seculi p. Chr. n. I—III, Oxoniae 1698/99, 2. ed. 1714, 2 voll.; in der Ausgabe von Irenaeus Adversus haereses von R Massuet, Paris 1710, S. 349—376 (bei Migne P. gr. 7. 1263—1322); in A. Stierens Ausgabe desselben Werkes I, Lipsiae 1848/1853, 899—971; bei A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte d. Urchristentums urkundlich dargestellt, Leipzig 1884; bei A. E. Brooke, The Fragments of Heracleon, Cambridge 1891 (Texts and Studies I, 4).

Fragmente von Schriften Manis wurden publiziert von F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan (Chinesisch Turkestan), II. T., in: Abhandl. der Akad. d. Wiss. z. Berlin 1907. Anhang S. 1—117 (es handelt sich um Bruchstücke von Manis Buch Schâpûrakân, von seinem Evangelium, von seinen Briefen und Hymnen); ferner Le Coq, Ein christliches und ein manichäisches Manuskriptfragment in türkischer Sprache aus Turfan (Chin. Turkestan), Sitzungsb. d. Akad. der Wiss. zu Berlin, philos.-hist. Kl. 1909, S. 1202—1208; derselbe, Türkische Manichaica aus Chotscho I, Abh. der Berliner Akad., philos.-hist. Kl. 1911, Anhang. Weitere manichäische Fragmente finden sich bei arabischen und syrischen Autoren, wie Abulfaradsch (Fihrist), Sharastânî, Theodor Bar Khôni (M. Pognon, Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir, Paris 1898. Theodorus Bar Koni, Liber scholiorum, pars prior, ed. Addai Scher, Leipzig 1910. Corp. script. orient. Script. syr. t. 65) u. bei griech.-lateinischen Schriftstellern. Eine vortreffliche Zusammenstellung bietet A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. II, 4. A., Tübingen 1909, Beigaben. I. Der Manichäismus, S. 513—515.

III. Die Schriften der Gnosisgegner.

Außer den wenigen Quellenwerken und Fragmenten verdanken wir die Kenntnis der Gnosis hauptsächlich den Schriften ihrer Bestreiter und Gegner, besonders: Irenäus in seiner Schrift Adversus haereses oder *Ἔλεγχος τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (die Ausgaben siehe unten § 10) und Hippolytus in seinem Werk Philosophumena oder *Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (die Ausgaben siehe unten § 10). Zu letzterem s. namentlich H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker, Texte und Unters., VI, 3, Leipzig 1890, wonach die Berichte Hippolyts nicht durchaus zuverlässig sind, indem sie Ursprüngliches mit Fremdartigem vermischen. Weiterhin kommen in betracht Epiphanius in seinem großen, Panarion oder Haereses betitelten Werk (Migne, P. gr. 41—42; F. Oehler, Corpus haereseologicum 2—3, Berol. 1859—1861) und Philastrius in seinem Liber de haeresibus (neueste Ausg. v. Fr. Marx, Wien 1898 in: Corp. script. eccl. lat. 38). Ferner sind zu erwähnen Schriften des

Pseudo-Ignatius, des Justin, des Tertullian, des Clemens Alexand., des Origenes, des Eusebius, des Theodoret, des Augustin und anderer, auch des Neuplatonikers Plotinus Abhandlung gegen die Gnostiker, Ennead. II, 9. Siehe dazu Karl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchl. Christentum, Texte und Untersuch. usw., Leipzig 1900. Zu erwähnen ist auch die dem Origenes fälschlich zugeschriebene Διάλεξις Ἀδαμαντίου καὶ Ὠριγένους περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως, in der Ausgabe des Origenes von De la Rue, I, 1733, auch in lateinischer Übersetzung des Rufinus vorhanden, worin ein Gespräch zwischen dem Rechtgläubigen Adamantius und den Marcioniten Megethius und Marcus, dem Anhänger des Bardesanes Marinus, den Valentinianern Droserius und Valens mitgeteilt wird. Benutzt sind darin Schriften des Methodius. Der Verfasser ist unbekannt. Abfassungszeit 295—335. Der Dialog wurde neu herausgegeben von W. H. van de Sande Bakhuyzen (Die Griech. Schriftst. der ersten drei Jahrh., herausg. v. d. K. V. Kommission der Kgl. Pr. Ak. d. W.), Leipzig 1901. Vgl. Th. Zahn, Ztschr. f. Kirchengesch. 1888, 193—239, und Gesch. des neutestam. Kanons, II, 2, 1892, 419—426. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, S. 145/146.

Der vollständigste Überblick über die gnostischen Schriftsteller und Schriften findet sich bei A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I., S. 143-231; II, 1, S. 289—311, 533-541.

„Die Gnosis ist der erste umfassende Versuch einer Philosophie des Christentums; aber dieser Versuch schlägt angesichts der ungeheuren Tragweite der den Gnostikern in genialer Weise sich aufdrängenden und doch weit über ihr wissenschaftliches Vermögen hinausgehenden spekulativen Ideen in Mystik, Theosophie, Mythologie, kurz in eine durchaus unphilosophische Darstellung um" (Lipsius in: Encyclop. der Wissensch. und Künste, hrsg. von Ersch und Gruber, I, 71, Leipzig 1860, S. 269). Damit ist aber auch schon zum Ausdruck gebracht, daß der Hauptanteil an den gnostischen Systemen nicht der griechischen Philosophie, wie Harnack betont, sondern den orientalischen Religionen und dem heidnischen Mysterienwesen zufällt. Die Einteilung der Formen der Gnosis wird am besten (mit Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte, S. 225, wenn schon im einzelnen nicht durchweg in der Weise Baurs) auf die Religionen gegründet, deren verschiedenartige Elemente den Inhalt der Gnosis bedingen.

Der Begriff der γνῶσις überhaupt, in dem Sinne religiöser Erkenntnis im Unterschied von dem bloßen Glauben, ist beträchtlich älter als die Ausbildung der gnostischen Systeme. Siehe über die verschiedene Bedeutung und die geschichtliche Entwicklung des Begriffs γνῶσις insbesondere Reitzenstein, Hellenistische Mysterienreligionen, Leipzig-Berlin 1910, 38-42, 112—136 und Poimandres, Leipzig 1904, 157-159. Die allegorische Deutung der heiligen Schriften durch die alexandrinisch gebildeten Juden war ihrem Wesen nach Gnosis, und an die Alexandriner, namentlich an Philon, haben die Gnostiker vielfach angeknüpft. Matth. XIII, 11 gibt Christus, nachdem er zu der Menge in Gleichnissen geredet hat, seinen Jüngern die Deutung, da ihnen die der Menge versagte Fähigkeit verliehen sei: γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. Paulus (1. Kor. I, 4 und 5) preist Gott dafür, daß die Korinther reich seien ἐν παντὶ λόγῳ καὶ πάσῃ γνώσει. Er bezeichnet (1. Kor. VIII, 1 ff.) die rationelle Ansicht vom Genuß des Götzenopferfleisches als eine γνῶσις, und er unterscheidet (1. Kor. XII, 8) unter den Gnadengaben den λόγος σοφίας und den λόγος γνώσεως von der πίστις. Hier scheint die γνῶσις ebenso, wie im Hebräerbriefe (V, 14) die στερεὰ τροφή, besonders auf allegorische Schriftdeutung zu gehen (vgl. 1. Kor. X, 1-12; Gal. IV, 21-31). Apokal. II, 24 wird von einer Erkenntnis der Tiefen des Satans geredet, wahrscheinlich gegen solche, die sich eine Erkenntnis der Tiefen der Gottheit zuschrieben.

An den urchristlichen Begriff der γνῶσις haben sich Judenchristen, wie die Verfasser der Clementinen, und Heidenchristen, orthodoxe wie heterodoxe, in dem Streben nach Vertiefung der christlichen Erkenntnis angeschlossen. Insbesondere fällt bei den alexandrinischen Kirchenlehrern auf den Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις ein großes Gewicht. Der Barnabas-Brief will seine Leser belehren zu dem Zweck: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν. Diese γνῶσις ist die Einsicht in den typischen oder allegorischen Sinn des mosaischen Ritualgesetzes (s. oben S. 34). Zur allegorischen Deutung neutestamentlicher Schriften aber gingen zuerst solche fort, die (bewußter- oder unbewußterweise) den Gedankenkreis derselben zu überschreiten versuchten. Diese Ausdehnung des Prinzips allegorischer Deutung kommt zuerst bei häretischen Gnostikern und besonders den Valentinianern auf, wird danach aber auch von den kirchlich gesinnten Alexandrinern und anderen geübt.

Von den verschiedenen Sekten, die man unter dem Namen der Gnostiker zusammenzufassen pflegt, sollen insbesondere die Ophiten (nach Hippol. philos. V, 6 und Epiph. haeres. 26) oder Naassener sich selbst so bezeichnet haben (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γιγνώσκειν). Eine eigentliche Geschichte des Fortschritts im Gnostizismus kann kaum gegeben werden, da frühere Formen neben späteren noch fortbestehen, darum ist sie auch hier nicht versucht. Ferner ist so gut wie keine der gnostischen Sekten örtlich begrenzt. Als die Gegend, in welcher der Gnostizismus entstanden ist, wird neuerdings mehr und mehr Syrien und Mesopotamien angesehen, wohin namentlich die Ähnlichkeit des Mandäismus mit gnostischen Lehren führt. Reitzenstein (Poimandres, Leipzig 1904, 248) denkt an Ägypten, ohne indessen die Entstehung des Gnostizismus ganz nach Ägypten verlegen zu wollen. Jedenfalls sei wahrscheinlich um die Zeit von Christi Geburt durch einen ägyptischen Priester die Poimandresgemeinde mit gnostischen Lehren gegründet worden. Friedländer (Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898, 68, 110) sucht den Ursprung des Gnostizismus im vorchristlichen Judentum der Diaspora, im jüdischen Alexandrinismus. Allein keiner der beiden Autoren hat mit seinen Anschauungen durchzudringen vermocht, wie dies gegenüber Friedländer G. Hoennicke (Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert, Berlin 1908, 381—400: über Minim und Minäismus) des näheren gezeigt hat. Hoennicke selbst hält den judenchristlichen Synkretismus Palästinas und Syriens für einen nicht unbedeutenden Faktor bei der Entstehung des Gnostizismus (a. a. O. S. 240).

Der religionsphilosophische Gedanke, daß das Judentum eine bloße Vorstufe des Christentums sei, kleidete sich dem um 115 n. Chr. in Kleinasien lebenden, vielleicht in Alexandrien gebildeten Cerinthus (nach Hippol. philos, VII, 33: Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθείς) in die Form einer Unterscheidung des von den Juden verehrten Gottes, der die Welt geschaffen und ein das Christentum vorbereitendes Gesetz gegeben habe, von dem höchsten wahren Gott. Der letztere ließ auf Jesu von Nazareth, den Sohn des Joseph und der Maria, bei der Taufe eine reale göttliche Kraft, welche Christus genannt wird, herniedersteigen. Dieser Christus verkündete den wahren Gott, verließ aber Jesum vor dessen Tode wieder und nahm an dem Leiden desselben nicht teil, da dieses Leiden nur ein Unglück war, aber keine erlösende Kraft hatte (Iren. I, 26; Hippol. loc. cit.). Das von Epiphanius (Haeres. 28) dem Cerinth und seinen Anhängern zugeschriebene partielle Hinneigen zum Judaismus (προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους) darf wohl nicht als ein rückschreitendes Judaisieren von einer schon entwickelteren Kirchenlehre aus angesehen werden, wofür es in leicht erklärlichem Mißver-

ständnis schon frühe Berichterstatter genommen haben. Vielmehr zeigt sich darin nur ein noch nicht ausgetilgter Rest des ursprünglichen Verflochtenseins mit dem Judentum, dessen Schranken die Theosophie des Cerinthus zu überschreiten suchte. Die Richtung des Cerinthus muß durch die paulinische Lehre von dem Gesetz als der Vorstufe des Christentums, dem *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*, ferner durch Gedanken, wie sie in dem Hebräerbriefe aufgezeichnet worden sind, bedingt sein. Der Unterschied der Religionsformen wird unter Benutzung der philonischen Unterscheidung zwischen Gott und seiner weltschaffenden Kraft als Unterschied göttlicher Wesen dargestellt.

Die in der Apokalypse des Johannes erwähnten Nikolaiten, welche Irenäus (III, 11) als Vorläufer des Cerinthus bezeichnet, können dies insofern gewesen sein, als sie den paulinischen Grundsatz der Aufhebung des Gesetzes durch den Glauben konsequent durchzuführen suchten und sich nicht einmal die für die Proselyten des Tores geltenden Gesetze auferlegen ließen, die nach dem in der Apostelgeschichte mitgeteilten Vermittelungsvorschlage von den Heidenchristen beobachtet werden sollten. Wie die Apokalypse die Nikolaiten bekämpft, so soll nach der Angabe des Irenäus (III, 11) gegen die Irrlehre des Cerinthus das Johannes-Evangelium gerichtet sein. Diese Notiz enthält auch dann eine gewisse Wahrheit, wenn das Evangelium nicht zur Zeit des Cerinthus, sondern schon vor dem Auftreten desselben, etwa um 100 n. Chr., geschrieben ist und sich nicht in direkter Opposition gegen antijudaistische Gnostiker, sondern vielmehr gegen Juden und judaisierende Christen kehrt. Indem es nämlich die Weltbildung durch Gottes *Λόγος* geschehen läßt, tritt es der von Cerinthus vertretenen, wenn auch weit mehr noch von anderen Gnostikern durchgeführten Trennung des weltbildenden Judengottes von dem höchsten Gott entgegen.

Ungewiß ist es, inwieweit mit Recht die Anfänge der häretischen Gnosis dem Simon Magus zugeschrieben werden, der auch Act. VIII, 9—24 erwähnt und von Irenäus I, 27 magister ac progenitor omnium haereticorum genannt wird. Er soll sich für eine Erscheinung Gottes und die Helena, die er mit sich führte, für eine Verkörperung der göttlichen *ἔννοια* ausgegeben haben (Justin. apol. I, 26 und 56, Iren. I, 23). Es ist aber vieles, was teils Paulus, teils Späteren angehört, auf ihn unhistorisch übertragen worden. Die Philosophumena entnehmen die Darstellung seiner Lehre einer Schrift *Ἀπόφασις ἡ μεγάλη*, die damals unter seinem Namen vorhanden war. Es existierte eine Sekte von Simonianern (Iren. I, 23), die wahrscheinlich Simons Lehre erst in ein System gebracht haben. Wenn die Philosophumena meinen, Simon habe das Wesentliche seines Systems Heraklit dem Dunklen entnommen, so ist dies wohl dahin zu korrigieren, daß allerdings sehr vieles in den simonischen Lehren der stoischen Philosophie entlehnt scheint. Simons hervorragendster Schüler soll Menander aus Samaria gewesen sein (Iren. I, 23), und unter dem Einfluß Menanders sollen Saturnilus aus Antiochien und Basilides gestanden haben (Iren. I, 24). Auch Cerdon soll an Simon und die Nikolaiten angeknüpft haben (Iren. I, 27; Philos. VII, 37).

Saturnilus, Satornil, aus Antiochia, lebte unter Hadrian. Daß seine Anhänger und andere Gnostiker schon Gemeinschaften neben der Kirche zu der Zeit, wo Justin den Dialogus cum Tryphone schrieb, also um 155, bildeten, sehen wir aus eben diesem Dialog. 35: *καί εἰσιν αὐτῶν οἱ μέν τινες καλούμενοι Μαρκιανοί, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοί, οἱ δὲ Βασιλειδιανοί, οἱ δὲ Σατορνιλιανοὶ καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τοῦ ἀρχηγέτου τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Er lehrte (nach Iren. I, 24; Philos. VII, 28), es gebe einen unerkennbaren Gott (*θεὸς*

ἄγνωστος), den Vater. Dieser habe die Engel, Erzengel, Kräfte und Gewalten geschaffen. Dem Reiche dieses Gottes steht gegenüber das Reich des Satans, welcher Herrscher der ὕλη sei. Durch sieben Engel (ἄγγελοι κοσμοκράτορες), die sich ein selbständiges Reich hätten gründen wollen, sei der ὕλη ein Stück entrissen worden und die Welt entstanden. Auch der Mensch sei ihr Gebilde. Doch habe diesem die höhere Kraft, nach deren Bilde er gestaltet sei, den Lebensfunken verliehen, der nach dem Tode zu seinem Ursprung zurückkehre, während der Leib in seine Elemente sich auflöse. Der Vater ist ungeworden, körperlos und gestaltlos und nur vermeintlich den Menschen erschienen. Der Gott der Juden aber ist einer der niederen Engel, welche die Welt erschaffen haben. Christus ist gekommen zur Aufhebung der Macht des Judengottes, zur Rettung der Gläubigen und Guten und zur Verdammnis der Bösen und der Dämonen. Nicht in einem wirklichen Leibe, sondern in einem Scheinleibe ist Christus, der Äon Νοῦς, erschienen, weil er nichts mit der Sinnlichkeit gemein haben durfte. Durch Gnosis und Askese muß die Reinigung von der Materie vollzogen werden; daher ist auch Ehe und Zeugung vom Satan. Die Prophezeiungen sind zum Teil von den weltbildenden Engeln eingegeben worden, zum Teil aber vom Satan, der jenen Engeln und besonders dem Judengott entgegenwirkte

Cerdon, ein Syrer, kam nach dem Zeugnis des Irenäus I, 27, 1 und III, 4, 3 nach Rom, als Hyginus, der Nachfolger des Telesphorus und Vorgänger des Pius, Bischof war, also um 140 n. Chr. Er unterschied, gleich wie Cerinthus und Saturnilus, den durch Moses und die Propheten verkündigten Gott von Gott, dem Vater Jesu Christi. Jener werde erkannt, dieser aber sei unerkennbar; jener sei gerecht, dieser aber gut (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 37). Er hat auf Marcion stark eingewirkt.

Marcion von Sinope im Pontus trat schon zu Sinope noch unter der Regierung des Hadrian mit Sonderlehren auf und wurde bereits daselbst von dem dortigen Bischof, welcher sein Vater war, exkommuniziert. In den ersten Jahren der Regierung des Antoninus Pius als Schiffsherr nach Rom gekommen, wurde er in die Gemeinde aufgenommen, trat aber mit seinen eigentümlichen Lehren rasch hervor, so daß er bald in Streit kam und 144 seine eigene Gemeinschaft gründete. Jedenfalls lebte er noch in den fünfziger Jahren und wirkte erfolgreich zur Verbreitung seiner Kirche. In ethischer Beziehung vertrat er als Antinomist einen extremen Paulinismus. Von den Evangelien ließ er nur das des Lukas in einer seinem Standpunkt entsprechenden Redaktion gelten. Seine Schrift Ἀντιθέσεις diente dem Zwecke, Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nachzuweisen. Seitdem er auf gnostische Spekulationen sich eingelassen hatte, gab er auch den theoretischen Fiktionen, in denen die praktische Stellung zum jüdischen Gesetze einen phantastisch-theologischen Ausdruck fand, die schroffste Gestalt. Er begnügte sich nicht mit der Unterscheidung des Weltschöpfers, den die Juden verehrten, von dem höchsten Gotte und mit der Unterordnung jenes unter diesen, sondern er erklärte jenen zwar für gerecht im Sinne der schonungslosen Gesetzesvollstreckung, aber nicht für gut, da er auch Urheber von bösen Werken und kriegstüchtig und wankelmütig und widerspruchsvoll sei. Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Tiberius sei Jesus von dem Vater, dem höchsten Gott, in Menschengestalt nach Judäa gesandt worden, um das Gesetz und die Propheten und alle Werke des Gottes, der die Welt geschaffen habe und beherrsche (des Κοσμοκράτωρ), aufzulösen. Zum Kampf gegen den Weltschöpfer gehört auch, daß wir der Ehe uns enthalten. Clemens Alex. (Strom. III, 3 und 4) berichtet, Marcion habe die ablehnende

Stellung gegen Ehe und Zeugung von Platon und den Pythagoreern übernommen. Zur ewigen Seligkeit kann nur die Seele gelangen, der irdische Leib aber kann den Tod nicht überdauern (Iren. I, 27; Hippol. philos. VII, 29). Daß die Marcioniten das Licht und die Finsternis als ewige Prinzipien ansehen und ein drittes, vermittelndes Wesen, Jesus, annehmen, den Weltschöpfer von dem Lichtgotte unterscheiden und im Kampf mit dem Bösen ein asketisches Verhalten fordern, sagt der Fihrist (bei Flügel, Mani, Leipzig 1862, S. 159 f.).

Da Marcions System mehr Soteriologie als Kosmologie ist, er auch die Gnosis nicht über die Pistis stellt, ferner weder orientalische Mythen, noch griechisch-philosophische Anschauungen in seine Lehre hereinzieht, wird er von Neueren nicht zu den Gnostikern gerechnet (Marcion perperam gnosticus vocatur), während er von Irenäus und Hippolytus zu diesen gezählt wird.

Apelles, ein Schüler des Marcion (gest. um 180), bemühte sich in seinen „Syllogismen" darzutun, daß die Bücher Mosis Unwahrheiten enthielten und infolgedessen nicht von Gott stammen könnten. Im übrigen wich er aber wesentlich von seinem Meister ab. Er nahm ein höchstes Prinzip (*μία ἀρχή*) an, nämlich den *ἀγέννητος θεός*. Dieser hat eine himmlische Welt mit Engeln geschaffen, deren höchster der Demiurg ist. Der letztere hat die niedere Welt nach dem Bilde der höheren geschaffen. Ein anderer Engel, der *ἄγγελος πυρετός*, brachte aber die *σὰρξ ἁμαρτίας* hervor und fesselte an diese die aus der überirdischen Welt herabgelockten Seelen. Derselbe ist der Gott der Juden. Auf Bitten des Demiurgen wurde nun von dem höchsten Gotte der Erlöser gesandt.

Eusebius (Hist. eccl. V, 13) berichtet von einer Unterredung zwischen dem greisen Apelles und Rhodon, einem Schüler Tatians, die gegen 180 zu Rom stattfand. Apelles gestand hierbei zu, daß die an den Gekreuzigten Glaubenden gerettet werden würden, vorausgesetzt, daß sie gute Werke täten. Von Rhodon nach dem Beweis für das eine Prinzip gefragt, erklärte er, daß die Propheten uns nichts darüber lehren könnten, da sie sich selbst widersprächen, und daß ihm die Einheit vielmehr durch eine Art Instinkt als durch bestimmte Erkenntnis feststehe. Er wisse nicht, wie es nur einen ungezeugten Gott gäbe, aber er glaube ihn.

In geradem Gegensatz zu dieser antijudaistischen Richtung steht der ethische und religionsphilosophische Judaismus der Clementinen (s. oben § 6) mit seiner scharfen Bekämpfung der Trennung des höchsten Gottes von dem Schöpfer der Welt.

In der Unterscheidung des höchsten Gottes, von dem Christus stamme, und des Demiurgen und Gesetzgebers kommen Karpokrates, Basilides, Valentinus und andere mit den bisher genannten Gnostikern überein. Sie zeigen aber einen beträchtlicheren Einfluß hellenischer Spekulation und nehmen zum Teil auch ausdrücklich auf das Verhältnis des Heidentums zum Christentum Bezug. Mit parsischen Anschauungen haben Valentin und viel mehr noch Mani das Christentum versetzt.

Karpokrates aus Alexandrien, der schon um 130 gelehrt haben mag, und zu dessen Anhängern unter anderen auch eine Marcellina gehörte, die unter Anicet (um 160) nach Rom kam, vertritt einen universalistischen Rationalismus. Seine Anhänger hielten sich Bilder der Personen, denen sie die größte Verehrung zollten, namentlich ein Bildnis von Jesus, auch von Paulus, aber auch von Homer, Pythagoras, Platon, Aristoteles und anderen. In der Bestimmung des Verhältnisses des Christentums zum Judentum kommt Karpokrates im wesentlichen

mit Cerinthus und Cerdon und am nächsten mit Saturnilus überein. Er nimmt an, daß die Welt und alles, was in ihr ist, von Geistern geschaffen sei, die aus dem ungewordenen Vater, der Monas, hervorgegangen sind, ihm aber weit nachstehen und sich gegen ihn empört haben. Mit den Ebioniten lehrt Karpokrates, Jesus stamme von Joseph und Maria, aber nicht, wie die Ebioniten meinten, als der vollkommene Jude, dem um seiner absolut treuen Gesetzeserfüllung willen die Messiaswürde zuerteilt worden sei, sondern vielmehr als der vollkommene Mensch. Nach Karpokrates ist Jesus gerade darum, weil er trotz seiner jüdischen Erziehung das jüdische Wesen zu verachten gewußt habe, der Erlöser geworden und hat die Leiden, die den Menschen zur Züchtigung auferlegt seien, aufgehoben. Jede Seele, die gleich Jesu die weltbeherrschenden Mächte zu verachten vermöge, wird gleiche Kraft wie er empfangen. Karpokrates begründet diese Ansicht tiefer durch Dogmen, welche er dem Platonismus entnommen hat.

Die Seelen der Menschen haben existiert, ehe sie in die irdischen Leiber herabgestiegen sind. Sie haben mit dem ungewordenen Gott zusammen während des Umschwungs der Welt das Ewige jenseits des Himmelsgewölbes geschaut, eine offenbare Anspielung auf die nach dem Mythus im Phaedrus außerhalb des Himmels ruhenden Ideen. Je kräftiger und reiner eine jede Seele ist, um so mehr vermag sie in ihrer irdischen Existenz sich des damals Geschauten wieder zu erinnern. Wer aber dies vermag, dem wird eine Kraft (*δύναμις*) von oben zuteil, durch die er die Obmacht über die weltbeherrschenden Gewalten gewinnt. Diese Kraft dringt von der Stelle jenseits des Himmelsgewölbes, wo Gott ist, durch die Planetensphären und die denselben innewohnenden weltbeherrschenden Mächte hindurch und strebt, frei von ihrer Macht, liebend zu den Seelen hin, die ihr selbst ähnlich sind, wie die Seele Jesu es war. Wer völlig rein und unbefleckt von jeglichem Vergehen gelebt hat, kommt nach dem Tode zu Gott. Alle anderen Seelen aber müssen zur Buße in verschiedene Leiber nacheinander gehen, bis sie endlich, nachdem sie genug gebüßt haben, alle gerettet werden und in Gemeinschaft mit Gott, dem Herrn der weltbildenden Engel, leben. Jesus hat für die Würdigen und Folgsamen eine Geheimlehre aufgestellt. Durch Glaube und Liebe wird der Mensch gerettet. Jedes Werk ist als solches ein Adiaphoron und nur nach menschlicher Meinung gut oder böse.

Die Karpokratianer trieben nicht bloß Spekulation, sondern hatten auch einen sehr ausgebildeten Kultus, den ihre kirchlichen Gegner als Magie bezeichneten (Iren. I, 25; Hippol. philos. VII, 32, wonach die Ungenauigkeiten des lateinischen Textes des Irenäus und die von vielen Neueren geteilten Mißverständnisse des Epiphanius, Haeres. 27, zu berichtigen sein möchten; vgl. Theodoret. haer. fab. I, 5). Des Karpokrates Sohn Epiphanes vertrat, das Prinzip seines Vaters auf die Spitze treibend und wohl auch durch Platons Republik mitbestimmt, einen anarchischen Kommunismus (Clem. Strom. III, 2).

Die Naassener oder Ophiten, die sich selbst Gnostiker nannten, sind syrischen, nach Friedländer jüdisch-alexandrinischen Ursprungs. Sie knüpfen an orientalische Mythologeme an und stellen in ihren Anfängen wahrscheinlich die älteste Form der Gnosis dar. Sie lehrten, der Anfang der Vollkommenheit sei die Erkenntnis des Menschen, ihr Ende aber die Erkenntnis Gottes (*ἀρχὴ τελειώσεως γνῶσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γνῶσις ἀπηρτισμένη τελείωσις*, Hippol. philos. V, 6). Der Urmensch, Adam, war nach ihrer Ansicht mannweiblich (*ἀρσενόθηλυς*). Er vereinigte in sich das Geistige, Psychische und Materielle (*τὸ νοερόν, τὸ ψυχικόν, τὸ χοϊκόν*). Dieses alles ist wiederum auf Jesus, den Sohn der Maria, herabgekommen (Hipp. philos. V, 6). Dem Traditionsprinzip huldigend, führten diese

Gnostiker ihre Lehre auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurück (ebend. c. 7). Ein durchgeführteres, dem valentinianischen ähnliches System wird ihnen von Irenäus und Epiphanius zugeschrieben; wahrscheinlich gehört dieses späteren Ophiten an.

Mit den Ophiten verwandt sind die Peraten, welche durch die Erkenntnis die Vergänglichkeit überwinden zu können behaupteten (*διελϑεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φϑοράν*, Philos. V, 16). Sie unterschieden drei Prinzipien: das ungezeugte Gute, das selbsterzeugte und das gewordene. In die irdische Welt, die Stätte des Werdens, sind alle Kräfte aus den oberen Welten herabgekommen, und ist auch Christus, der Erretter, aus der Ungezeugtheit herniedergestiegen, der Sohn, der Logos, die Schlange, welche die Vermittlung ist zwischen dem bewegungslosen Vater und der bewegten Materie. Die Schlange bei dem Sündenfall, *ὁ σοφὸς τῆς Εὔας λόγος*, die von Moses aufgerichtete Schlange und Christus sind identisch (Philos. V, 12 ff.).

Basilides (*Βασιλείδης*), der nach Epiphanius aus Syrien stammte, lehrte seit 120 - 140 n. Chr. in Alexandrien. Er schrieb ein Evangelium, einen Kommentar zu demselben und Psalmen oder Oden. Von seiner Lehre, die vielfach an Philon erinnert und manche platonisch-stoische Elemente in sich trägt, handeln namentlich Irenäus (I, 24) und Hippolytus (Philos. VII, 20 ff.). Beide geben aber einen verschiedenen Bericht.

Nach Irenäus ließ Basilides aus dem ungewordenen Vater, dem *ϑεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος*, zuerst den Nus hervorgehen, aus diesem den Logos, aus dem Logos die Phronesis, aus der Phronesis die Sophia und Dynamis, aus der Dynamis und Sophia die *δικαιοσύνη* und *εἰρήνη*. Diese als die obersten der Engel bilden mit dem Urvater zusammen den ersten Himmel. Aus ihnen seien andere Engel hervorgegangen, die einen zweiten Himmel, ein Nachbild des ersten, hervorgebracht haben. Aus diesen Engeln seien wieder andere hervorgeflossen, die einen dritten Himmel bildeten, und so fort, so daß im ganzen 365 Himmel (oder Himmelssphären) und Engelordnungen entstanden seien, an deren Spitze der Herrscher Abraxas oder Abrasax stehe, in dessen Namen die Zahl 365 liegt (1 + 2 + 100 + 1 + 60 + 1 + 200 nach dem Zahlenwerte der griechischen Buchstaben). Der unterste Himmel wird von uns erblickt, und die Engel, die ihn innehaben, sind auch die Bildner und Herrscher der irdischen Welt; ihr Haupt ist der von den Juden verehrte Gott. Diesem Reiche des Lichtes steht gegenüber das Chaos, die *ῥίζα τοῦ κακοῦ*, weit getrennt von ihm. Aber dennoch sind aus den höheren Regionen einzelne Strahlen dahin gedrungen, und die dadurch entstandene Mischung gebraucht der Herrscher des letzten Himmels dazu, die irdische Welt zu bilden, indem er so seine eigene Macht zu erweitern beabsichtigt. Jedoch ist mit dem Entstehen der sinnlichen Welt der Anfang gegeben, den in der Materie gefangenen Geist zu befreien, und die Zwecke der *πρόνοια* gehen ihrer Verwirklichung entgegen. Der Judengott wollte nun dem von ihm auserwählten Volke alle übrigen Völker unterwerfen. Nun aber widersetzten sich ihm die anderen himmlischen Mächte alle, und die übrigen Völker seinem Volke. Von Erbarmen ergriffen, sandte jetzt der ungewordene Vater seinen erstgeborenen Nus, welcher Christus ist, zur Befreiung der Gläubigen von der Gewalt der weltbeherrschenden Mächte. Dieser Nus erschien in menschlicher Gestalt, ließ aber nicht sich selbst kreuzigen, sondern substituierte sich den Kyrenäer Simon. Wer an den Gekreuzigten glaubt, ist noch unter der Botmäßigkeit der Weltherrscher; man muß glauben an den ewigen Nus, der nur anscheinend dem Kreuzestod unterworfen war. Nur die

Seelen der Menschen sind unsterblich, der Leib vergeht. Das Götteropfer verunreinigt den Christen nicht. Wer das Wissen hat, erkennt alle anderen, wird aber selbst nicht von den anderen erkannt. Der Wissenden sind wenige unter den Tausenden.

Nach Hippolytus führten die Basilidianer ihr System auf Geheimlehren Christi zurück, die ihnen durch Matthäus überliefert worden seien. Basilides soll gelehrt haben, ursprünglich sei schlechthin gar nichts gewesen. Aus dem Nichtsein sei zuerst der Samen der Welt hervorgegangen, indem der nichtseiende Gott aus dem Nichtseienden durch seinen Willen, der kein Wille war, die Einheit hervorgerufen habe, welcher die *πανσπερμία* (oder nach Clemens Alex. *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική*) der ganzen Welt in sich trug. In dem Samen war eine dreiteilige Sohnschaft. Die erste erhob sich augenblicklich zu dem nichtseienden Gott; die andere, minder fein und rein, wurde durch die erste gleichsam beflügelt, indem dieselbe ihr den heiligen Geist verlieh; die dritte, der Reinigung bedürftige Sohnschaft blieb zurück bei der großen Masse der *πανσπερμία*. Der nichtseiende Gott und die beiden ersten *υἱότητες* sind in dem überweltlichen Raume, der von der Welt, die er umschließt, durch eine feste Sphäre (*στερέωμα*) getrennt ist. Zu der Mitte zwischen dem Überweltlichen und der Welt kehrte der heilige Geist zurück, nachdem er mit der zweiten Sohnschaft sich zum Überweltlichen erhoben hatte, und ward so *πνεῦμα μεθόριον*. Innerhalb dieser Welt wohnt der Weltherrscher, *ὁ μέγας ἄρχων*, der sich nicht über das *στερέωμα* hinaus erheben kann, dies für die absolute Grenze hält und wähnt, er sei der höchste Gott, und über ihm sei nichts. Unter ihm steht wiederum der gesetzgebende Gott. Jeder von beiden hat sich einen Sohn erzeugt. Der erste dieser beiden *ἄρχοντες* wohnt in dem ätherischen Reiche, der Ogdoas, und herrschte auf Erden von Adam bis Moses, der zweite in der Welt unter dem Monde, der Hebdomas, und herrschte von Moses bis auf Christus. Als nun das Evangelium kam, die Erkenntnis der Überweltlichen (*ἡ τῶν ὑπερκοσμίων γνῶσις*), indem der Sohn des Weltherrschers durch die Vermittlung des Geistes die Erleuchtung der überweltlichen *υἱότης* empfing, erfuhr der Weltherrscher von dem höchsten Gotte und geriet in Furcht. Aber die Furcht ward ihm zum Anfang der Weisheit. Er bereute seine Überhebung, und mit ihm der ihm untergeordnete Gott, und auch allen Herrschaften und Mächten in den 365 Himmeln ward das Evangelium verkündet. Durch das von der überweltlichen Sohnschaft ausgehende Licht ward auch Jesus erleuchtet. Die dritte *υἱότης* erlangte nun die Reinigung, deren sie bedurfte, und erhob sich an den Ort, wo schon die selige Sohnschaft war, zu dem nichtseienden Gotte. Nachdem jegliches an seinen Ort gekommen ist, fällt das Niedere in *ἄγνοια* um das Höhere, damit es frei von Sehnsucht ist.

Irenäus' und Hippolyts Berichte stimmen in dem Grundgedanken überein, daß der von den Juden verehrte Gott nur eine beschränkte Machtsphäre habe, wie auch die Götter der Heiden, daß die Erlösung aber, die durch Christus geschehen sei, von dem höchsten Gott herstamme. Der wesentliche Unterschied liegt in der Angabe der Mittelwesen, die nach Irenäus Nus, Phronesis, Sophia, Dynamis usw., nach Hippolytus aber die drei *υἱότητες* waren, und die ferner nach Irenäus durch Emanation, nach Hippolyt aber in stoischer Weise durch eine Art Evolution aus dem höchsten Prinzip hervorgehen. Welcher von beiden Berichten auf die eigene Lehre des Basilides, und welcher auf Lehren von Basilidianern geht, ist strittig. Baur hält den Bericht des Hippolytus für den authentischeren, so daß angenommen werden müßte, daß Hippolytus, anderswo minder gut unterrichtet als sein Lehrer und Vorbild Irenäus, mitunter, und

namentlich bei der Darstellung des Basilides, bessere Quellen als jener besessen habe. Hilgenfeld dagegen hält wohl mit Recht, besonders auf Grund seiner eigenen und Lipsius' Forschungen, für erwiesen, daß Hippolytus' Philosophumena eine spätere entartete Form des Basilidianismus zeigen. Aristoteles, auf dessen Lehre Hippolytus die basilidianische zurückzuführen sucht, hat wohl nur auf die astronomischen Ansichten einigen Einfluß geübt. Richtig aber ist ohne Zweifel die Bemerkung (Hippol. philos. I, 22), daß die Lehre von der Beflügelung aus Platon entnommen sei. Aus der Vergleichung des Christentums mit den vorchristlichen Religionen, die sich zu der Vergleichung der Gottheiten gestaltete, stammt der wesentliche Inhalt des Systems.

Die ethische Aufgabe des Menschen setzte des Basilides Sohn und Anhänger Isidorus in die Tilgung der Spuren der niederen Lebensstufen, die uns noch anhaften (als *προσαρτήματα*).

Das umfassendste unter den gnostischen Systemen ist das des Valentinus, dem Herakleon und Ptolemäus, Secundus und Marcus und viele andere anhingen. Valentinus lebte und lehrte bis gegen das Jahr 135 n. Chr. in Alexandrien und danach in Rom bis 160 und starb in Cypern. Irenäus bezeugt (III, 4, 3, griechisch bei Euseb. Hist. eccles. IV, 11): *Οὐαλεντῖνος μὲν γὰρ ἦλθεν εἰς Ῥώμην ἐπὶ Ὑγίνου, ἤκμασε δὲ ἐπὶ Πίου καὶ παρέμεινεν ἕως Ἀνικήτου.* Er nahm mehr als irgend ein anderer Gnostiker von Platon und der Stoa in seine Lehre auf, ist aber auch durch die Ophiten beeinflußt. Die Hauptquellen unserer Kenntnis des valentinianischen Systems sind die Schrift des Irenäus gegen die falsche Gnosis, welche hauptsächlich gegen die Lehre des Valentinus und Ptolemäus gerichtet ist, und Hippolyt, Philos. VI, 29 ff., ferner Tertullians Schrift adversus Valentinianos und manche Angaben und Quellenauszüge des Clemens Alexandrinus.

An die Spitze alles Existierenden stellen die Valentinianer ein einheitliches, zeit- und raumloses Wesen, eine *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, γόνιμος* (nach Hippol. VI, 29). Sie nennen dieselbe Vater (*πατήρ* nach Hippol. I, 1) oder Vorvater (*προπάτωρ* nach Iren. I, 1, 1), auch Tiefe (*βυθός* nach Iren. I, 1), den Unnennbaren (*ἄῤῥητος*) und den vollkommenen Äon (*τέλειος αἰών*). Valentin selbst (nach Iren. I, 11, 1) und manche Valentinianer stellen diesem als weibliches Prinzip die Sige (*σιγή*) oder die *ἔννοια* zur Seite. Andere jedoch wollen (nach Hippol. I, 1) den Vater des All nicht mit einem weiblichen Prinzip verbunden, sondern (nach Iren. I, 2, 4) über den Geschlechtsunterschied erhaben sein lassen. Aus Liebe hat der Urvater gezeugt (Hippolyt, Phil. VI, 29: *φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν, ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, ἐὰν μὴ ᾖ τὸ ἀγαπώμενον*). Die beiden ersten Erzeugnisse des obersten Prinzips sind *νοῦς* und *ἀλήθεια*, die mit dem erzeugenden und dem gebärenden Prinzip, dem *βυθός* und der *σιγή*, zusammen die Tetraktys (*πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν*) bilden, die Wurzel aller Dinge (*ῥίζα τῶν πάντων*). Dem *νοῦς* wurde von ihnen das Prädikat *μονογενής* gegeben, er war ihnen (nach Irenäus I, 1) *πατὴρ καὶ ἀρχὴ τῶν πάντων.* Aus dem *νοῦς* (und der *ἀλήθεια*) stammen *λόγος* und *ζωή*, daraus wiederum *ἄνθρωπος* (das Urbild für die göttliche Individualisierung) *καὶ ἐκκλησία* (das Urbild für die göttliche Lebensgemeinschaft). Diese alle bilden zusammen eine *ὀγδοάς*. Noch andere zehn Äonen stammen aus *λόγος* und *ζωή*, und zwölf Aonen aus *ἄνθρωπος* und *ἐκκλησία.* Der jüngste dieser zwölf Äonen, also der jüngste der dreißig Äonen überhaupt, ist die Sophia, ein weiblicher Äon. Die Gesamtheit aller dieser Äonen ist das Pleroma,

das Reich der göttlichen Lebensfülle (πλήρωμα), welches sich teilt in jene ὀγδοάς und δεκάς und δωδεκάς. Dreißig Jahre lang lebte der Heiland (σωτήρ), dem sie das Prädikat κύριος nicht gaben, in der Verborgenheit, um das Geheimnis dieser dreißig verborgenen Äonen anzudeuten. Zur Aufrechterhaltung der Ordnung und der Schranken in diesem Reiche wird noch der Äon ὅρος geschaffen.

Die Sophia begehrte, vermeintlich aus Liebe, in der Tat aus Überhebung, in die unmittelbare Nähe des Urvaters zu kommen und seine Größe zu erfassen, wie der νοῦς, und dieser allein, dieselbe erfaßt. Sie würde in diesem Streben sich aufgelöst haben, hätte nicht der ὅρος mit Mühe sie überzeugt, daß der höchste Gott unerkennbar (ἀκατάληπτος) sei. Da sie (nach der Meinung einiger Valentinianer) gleich dem obersten Prinzip allein hervorbringen wollte, ohne Beteiligung ihres Gatten, und dies doch nicht wahrhaft vermochte, so entstand ein unvollkommenes Wesen, das ein Stoff ohne Form war, weil das männliche, gestaltgebende Prinzip nicht mitgewirkt hatte, eine οὐσία ἄμορφος, eine Fehlgeburt (ἔκτρωμα). Die Sophia litt unter diesem Mißerfolge, wandte sich flehend an den Vater, und dieser ließ sie durch den Horos reinigen und trösten und ihrer Stelle in dem Pleroma wieder teilhaftig werden, nachdem ihr Streben (ἐνθύμησις) und ihr Leiden (πάθος) von ihr abgelöst worden waren.

Auf das Geheiß des Vaters ließen nun νοῦς und ἀλήθεια Christus und den heiligen Geist emanieren. Christus gab dem Erzeugnis der σοφία Form und Wesen, sprang dann in das Pleroma zurück und belehrte die Äonen über ihre Stellung zum Vater, und der heilige Geist lehrte dieselben danken und führte sie zur Ruhe und Seligkeit. Als Dankopfer brachten die Äonen, indem jeder derselben sein bestes beisteuerte, unter der Zustimmung Christi und des heiligen Geistes ein herrliches Gebilde, nämlich Jesus, den Heiland, dem Vater dar, der patronymisch auch Christus und Logos genannt wird. Er ist die gemeinsame Frucht des Pleroma (κοινὸς τοῦ πληρώματος καρπός), der große Hohepriester. Ihn hat das Pleroma gesendet, um die außerhalb des Pleroma umherirrende ἐνθύμησις der oberen Sophia, eine niedere Sophia, die sogenannte Ἀχαμώθ (von חכם, חכמה) von den Leiden zu erlösen, die sie trug, indem sie Christus suchte. Ihre πάθη waren Furcht und Trauer und Not und Flehen (φόβος καὶ λύπη καὶ ἀπορία καὶ δέησις oder ἱκετεία). Jesus trennte diese πάθη von ihr und machte dieselben zu gesonderten Wesen und zu Grundlagen der sichtbaren Welt, die Furcht zu einer psychischen Begierde, die Trauer zu einer hylischen, die Not zu einer dämonischen, die Bitte und das Flehen aber zur Umkehr und Buße und Restitution des psychischen Wesens.

Die Region, in welcher die Achamoth weilt, ist eine niedere, die Ogdoas. Diese ist durch den Horos (ὅρος τοῦ πληρώματος) und durch das Kreuz (σταυρός) von der Region der Äonen getrennt. Unterhalb der Ogdoas ist die Hebdomas als die Region des Psychischen mit dem Weltbildner (δημιουργός), der sich für den höchsten Gott hält und aus der materiellen Substanz für die Seelen die Leiber gebildet hat. Der materielle Mensch (ὁ ὑλικὸς ἄνθρωπος) ist der Wohnsitz bald für die bloße Seele, bald für die Seele und die Dämonen, bald für die Seele und die Vernunftkräfte (λόγοι), welche letzteren von Jesus, dem gemeinsamen Erzeugnis des Pleroma, und von der Weisheit (σοφία) in diese Welt ausgestreut worden sind und in die Seele einziehen, wenn nicht Dämonen in ihr wohnen. Das ganze Menschengeschlecht teilt sich in Hyliker, Psychiker, Pneumatiker. Die Heiden sind der Mehrzahl nach Hyliker, die meisten Juden sind Psychiker, und nur die vorzüglichen Geister unter beiden sind Pneumatiker, welche die Wahrheit entweder vorher verkünden oder derselben bei ihrer Offenbarung durch

Jesus sich sogleich hingeben. Frei von der Knechtschaft eines jeden äußeren Gesetzes, sind sie sich selbst ein Gesetz. Des Geistes teilhaftig, erheben sie sich über den Glauben zur Gnosis, die ihnen zum Heile genügt, so daß sie der Werke nicht bedürfen. Das Gesetz und die Propheten stammen von dem Demiurgos. Als aber die Zeit der Offenbarung der Mysterien des Pleroma gekommen war, da ward Jesus, der Sohn der Jungfrau Maria, geboren, der nicht bloß von dem Demiurgos, wie die Adamskinder, sondern zugleich auch von der (niederen) Weisheit (der Achamoth) gebildet worden ist oder von dem heiligen Geist, der ihm das geistige Wesen verlieh, so daß er ein himmlischer Logos ward, von der Ogdoas erzeugt durch die Maria.

Der italischen Schule der Valentinianer gehören insbesondere Ptolemäus und Herakleon an. Ptolemäus hat vielfach die Evangelien und auch das vierte, von ihm, wie namentlich aus seinem Briefe an die Christin Flora bei Epiph. haeres. XXXIII hervorgeht, dem Apostel Johannes zugeschriebene, benutzt und großenteils allegorisch gedeutet. Einer Schrift des Ptolemäus ist nach C. Barth (Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis, Leipzig 1911, Texte und Unters. 37, 3, S. 19) ein Teil der Excerpta e Theodoto des Clemens von Alexandrien entnommen. Herakleon hat um 175 das Lukas-Evangelium, um 195 das Johannes-Evangelium kommentiert. Den ersten Kommentar erwähnt Clemens Alexandrinus, aus dem zweiten gibt Origenes Auszüge.

Die italische Schule lehrte, der Leib Jesu sei psychisch gebildet worden und der Geist bei der Taufe auf ihn herabgekommen. Die morgenländische Schule aber, insbesondere Axionikus und Ardesianes (Bardesanes?) lehrte, der Leib Jesu sei pneumatisch gewesen, mit dem Geiste gleich von der Empfängnis und der Geburt an begabt. Wie der Christus, den der *νοῦς* und die *ἀλήθεια* emanieren ließen, innerhalb der Äonenwelt, und der Jesus, den das Pleroma gebildet hatte, in der Ogdoas bei der Achamoth ein Hersteller und Retter war, so ist Jesus, der Sohn der Maria, der Erlöser für diese irdische Welt. Die Erlösten sind durch ihn des Geistes teilhaftig geworden. Sie erkennen die Geheimnisse des Pleroma, und für sie gilt nicht mehr das von dem Demiurgen gegebene Gesetz. Die vollste Seligkeit knüpft sich an die Gnosis. Nur einer beschränkten Seligkeit werden die psychischen Menschen teilhaftig, die bei dem bloßen Glauben (der *πίστις*) stehen bleiben. Diese bedürfen neben dem Glauben der Werke zur Seligkeit. Der Gnostiker aber wird ohne die Werke selig als ein pneumatischer Mensch. Die Ausbeutung dieser Lehre zur Beschönigung der Unsittlichkeit und namentlich geschlechtlicher Ausschweifungen gehört besonders dem Markus und seinen Schülern an, bei denen zugleich die Spekulation sich mehr und mehr in Abenteuerlichkeiten und Albernheiten verlor (Iren. I, 13 ff.).

Auf der valentinianischen Lehre von der Verirrung, dem Leiden und der Erlösung der Sophia beruht auch der Inhalt der Schrift Pistis Sophia, die aus vier Büchern besteht, aber keine geschlossene Einheit, sondern eine Kompilation aus zwei verschiedenen Schriften darstellt, die nach Harnack und K. Schmidt (Koptisch-gnostische Schriften I, Leipzig 1905) beide im 3. Jahrhundert in Ägypten in den enkratitischen Kreisen der Barbelo-Gnostiker oder Ophiten entstanden sind. In Gesprächen zwischen dem auferstandenen Christus und den Jüngern, besonders aber mit Maria Magdalena wird der Roman der Leiden der Pistis Sophia weiter gesponnen und die Buß- und Klagelieder derselben mitgeteilt. Die Leiden der Sophia zeigen vorbildlich an, was mit der Menschheit selbst vorgehen wird. Als Quellen werden unter anderem benutzt die erst jüngst entdeckten Oden Salomos,

ferner zwei Bücher Jeû, welche nach Schmidt identisch sind mit dem *Λόγος κατὰ μυστήριον*, dem ersten von den beiden im Papyrus Brucianus enthaltenen Werken. Die Jeû-Bücher gehören ebenfalls dem dritten Jahrhundert (erste Hälfte) und der enkratitisch gerichteten Gruppe der Ophiten an, während das zweite im Papyrus Brucianus edierte und von K. Schmidt a. a. O. in deutscher Übersetzung gebotene Werk im 3. Jahrhundert aus der Mitte der Sethianer oder Archontiker hervorgegangen ist. Dieselbe Richtung ist vertreten in einem von Irenäus (adv. haeres. I, 29) bei seiner Schilderung der Barbelognostiker exzerpierten, in koptischer Sprache erhaltenen gnostischen Werk Apokryphon Johannis, aus dem K. Schmidt in Philotesia (siehe die Lit.) Auszüge in deutscher Übersetzung mitgeteilt hat.

Bardesanes, der Sohn des Daisan, zu Edessa geb. um 154 n. Chr., gestorben daselbst 222, wahrscheinlich zuerst ein Schüler Valentins, hat den Gnostizismus auf einfachere, der Kirchenlehre näher stehende Formen zurückgeführt. Neuere Forscher wie Nau und Haase, wollen daher den Bardesanes nicht zu den Gnostikern im gewöhnlichen Sinne rechnen, wenn sie auch gnostische Einflüsse zugeben. Keinesfalls lehre er einen Dualismus im Sinne der Gnosis. Sie sehen in ihm vornehmlich einen Astrologen und Naturphilosophen und in seinem System eine insbesondere durch die babylonische und ägyptische Astrologie bestimmte Sonderlehre oder Astraltheorie mit Sternengeistern, denen ein großer Einfluß auf die Geschicke der Welt und der Menschen zugesprochen wird. Unter seinen Werken wird erwähnt ein Dialog *περὶ εἱμαρμένης* oder *καθ' εἱμαρμένης*. Ob wir es hier mit zwei verschiedenen Schriften zu tun haben, wie Haase annimmt, ist fraglich.

Daß das Böse nicht durch den Naturtrieb und nicht durch das Schicksal, wie die Astrologen wollen, notwendig werde, sondern aus der Willensfreiheit stamme, die Gott dem Menschen zugleich mit den Engeln als hohen Vorzug erteilt habe, weist Philippus, ein Schüler des Bardesanes, in dem durch Cureton in seinem Spicilegium Syriacum, London 1855, veröffentlichten syrisch abgefaßten Dialog „Das Buch der Gesetze der Länder" klar und eindringlich nach. Wie der Leib von der Seele, so ist die Seele vom Geiste bewohnt. Im wesentlichen werden die Argumente des Karneades gegen die Astrologie vorgeführt. Nach einer Hypothese Haases geht der Dialog zurück auf die syrische Redaktion von Bardesanes Schrift *καθ' εἱμαρμένης* und ist ursprünglich syrisch abgefaßt. Auch Nau und Nöldecke halten am syrischen Original fest gegen Schultheß, der einen griechischen Ursprung annimmt. Aus der gleichen Quelle *καθ' εἱμαρμένης*, aber in griechischer Übersetzung, sind nach Haase die Notizen bei Eusebius (Praep. Evang. VI, 10) und in den pseudo-klementinischen Rekognitionen (IX, 19 ff.) geflossen.

Der Perser Mani (Manes), nach der wahrscheinlichsten Annahme 216 nach Chr. geboren, trat 242 zuerst mit seiner Lehre öffentlich hervor. Er erklärte sich für den Parakleten, der die christliche Lehre zur Vollendung bringen solle. Nach nahezu vierzigjähriger Wirksamkeit fiel er 276 dem Hasse der persischen Priester zum Opfer. Die von ihm aufgebrachte Religion ist ein phantastisches Gemisch aus gnostisch-christlichen, babylonisch-chaldäischen und parsistischen oder zoroastrischen Vorstellungen. Sie hat fast nur durch ihr dualistisches Prinzip, die Ursprünglichkeit eines bösen Urwesens (Reich der Finsternis) neben dem guten Prinzip (Reich des Lichts), und durch die daran geknüpfte asketische Form der Ethik ein philosophisches Interesse. Auch im Menschen finden sich zwei Seelen, eine Leibseele, von dem bösen Prinzip stammend, und eine Licht-

seele, von dem guten sich herleitend. Sie wiederholen den Kampf, der zwischen den kosmischen Prinzipien stattfindet. Den Vollkommenen, die schon hier von aller Materie frei sein sollen, war ein dreifaches Siegel der Vollkommenheit auferlegt, das signaculum oris, Enthaltung von aller animalischen Nahrung und unreiner Rede, das signaculum manuum, Enthaltung von allem Eigentum und jeglicher Arbeit, und das signaculum sinus, Entsagung der Ehe und des Beischlafs.

Eine umfangreiche Polemik gegen den Manichäismus ist in lateinischer Übersetzung erhalten, in der wichtigen, gegen die Mitte des 4. Jahrhunderts entstandenen, ursprünglich griechischen Schrift des Hegemonius, Acta Archelai, einer fingierten Disputation des Bischofs Archelaus mit Mani (ed. Ch. H. Beeson, Lipsiae 1906. Die griech. christl. Schriftst. der ersten drei Jahrh.). Eine philosophische Widerlegung der manichäischen Weltanschauung schrieb der Bischof Titus von Bostra in seinem 4 Bücher umfassenden, nach dem Tode des Julian Apostata 363 abgefaßten Werke gegen die Manichäer (ed. Migne, P. gr. 18 und P. A. de Lagarde. Siehe die Literatur). Am schärfsten führte aber den Kampf Augustin, der eine Zeitlang selbst dem Manichäismus ergeben war. Er hat denselben später in mehreren seiner Schriften bekämpft, und diese sind eine Hauptquelle für unsere Kenntnis der manichäischen Lehre im Abendland.

Im Gegensatz gegen den aristokratischen Separatismus der Gnostiker, wie anderseits gegen die beschränkte Einseitigkeit der judaistischen Christen, bildete sich die katholische Kirche fort, polemisierend, aber auch zugleich zu neuer Produktion angeregt. Ihre feste dogmatische Mittelstellung bezeichnet die Glaubensregel (regula fidei), die allmählich aus den einfacheren, im Taufbekenntnis gegebenen Grundzügen erwachsen ist.

§ 8. Im zweiten Jahrhundert tritt eine Reihe von Apologeten auf, welche die dem Christentum entgegenstehenden Vorurteile in ausführlichen Schriften widerlegten, und die sich darin teils an das größere Publikum, teils an Kaiser und Statthalter wandten. Sie waren in der Literatur und Philosophie des Griechentums wohlgebildete Männer. In ihren Verteidigungen knüpften sie vielfach an die gültigen, namentlich an die religiösen und moralischen Zeitideen an, stellten so die Verbindung mit den bei der gebildeten heidnischen Welt gültigen Wahrheiten her und suchten die höherstehenden Kreise mit dem Christentum zu befreunden. In ihm hatten sie die allein heilsame Philosophie erkannt, die zugleich allein sicher sei, da sie sich auf irrtumslose Offenbarung, namentlich die des Alten Testaments, stütze. So darf man sich nicht verwundern, wenn in ihren Schriften das spezifisch Christliche häufig zurücktritt, dagegen das Vernunftmäßige und Moralisierende stark im Vordergrunde steht, wenn platonisch-stoische Anschauungen, z. B. über Gott, sich bei ihnen zeigen, und sie auch die damals in der gebildeten philosophischen Welt übliche Lehre vom Logos vertreten. Doch ist daraus nicht mit Sicherheit der Schluß zu ziehen, daß bei den Apologeten das Christentum nicht spezifisch christlicher und tiefer gewesen sei, als es oft in ihren Schriften

erscheint, die sie nach denen einrichteten, für die sie bestimmt waren.

Die Schrift des ersten Apologeten Quadratus ist uns bis auf ein kurzes Fragment verloren gegangen.

Die älteste uns erhaltene, in den letzten Jahren erst (1878) aufgefundene Apologie rührt von dem atheniensischen Philosophen Marcianus Aristides her, der Christ geworden war, aber doch trotz aller Wärme für das Christentum nach der Seite des Glaubens und der Sitte hin in seiner Schrift sich noch als Grieche erkennen läßt.

Als der hauptsächlichste Repräsentant dieser Richtung muß Justinus gelten. Flavius Justinus aus Flavia Neapolis (Sichem) in Palästina, wahrscheinlich im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts geboren, um 150 nach Chr. wirkend, lernte zuerst die griechische Philosophie, insbesondere die stoische und platonische, kennen, wurde dann aber teils durch die Achtung, welche die Standhaftigkeit der Christen ihm abnötigte, teils durch Mißtrauen in die Kraft der menschlichen Vernunft, für das Christentum gewonnen. Er verteidigte dasselbe nunmehr teils gegen Häretiker, teils gegen Juden und Heiden, wollte aber dabei Philosoph bleiben und glaubte auch, beinahe alles Christliche sei schon in der heidnischen Philosophie und Mythologie enthalten. Zwar kannte er den Unterschied zwischen den heidnischen philosophischen Lehren und den christlichen sehr wohl, aber er hielt das Christentum doch für Philosophie, nur für die einzig richtige und gedeihliche.

Was bei den griechischen Philosophen und Dichtern und überhaupt irgendwo Wahres gefunden werde, das stamme, lehrt Justin, von dem göttlichen Logos her, der samenartig überall verbreitet, in Christo aber in seiner ganzen Fülle erschienen sei. Doch gilt ihm nicht jede Offenbarung als gleich unmittelbar. Pythagoras und Platon haben aus Moses und den Propheten geschöpft. Das Christentum faßt Justin wesentlich als das neue Gesetz Christi, des menschgewordenen Logos, auf, der das Ritualgesetz zugunsten des Sittengesetzes abrogiert habe. Die jenseitige Belohnung und Bestrafung gilt ihm als eine endlose. Auch der Leib wird auferweckt. Dem Endgerichte geht das tausendjährige Reich Christi voran. Seine auf uns gekommenen Hauptwerke sind: der Dialog mit dem Juden Tryphon, die größere und eine Ergänzung dieser, die sogenannte kleinere Apologie.

I. Gesamtausgaben der Schriften der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts.

Gesamtausgaben der Werke der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts haben veranstaltet F. Morellus, Paris 1615, 1636, Köln 1686; Prudentius Maranus, Paris 1742, Venedig 1747; J. C. Th. de Otto, Corpus apologetarum

christianorum saec. II; 9 voll., Jenae 1847—1872 (d. 5 ersten Bde. erschienen neu 1876—1881). Bei Migne, P. gr. 6, ist der Text der Apologeten der Ausgabe des Maranus entnommen. Beigefügt sind aber textkritische Untersuchungen von J. H. Nolte (col. 1705—1816). E. Goodspeed, Index apologeticus Justini mart. aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum, Lipsiae 1912.

A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten des 2. Jahrh. in der alten Kirche und im Mittelalt.: Texte und Untersuchungen usw. I, 1, 2 Leipzig 1882. Siehe dazu A. Hilgenfeld in: Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1883, S. 1-45. A. Harnack, Gesch. der altchristlichen Literatur I, Leipzig 1893. O. von Gebhardt, Zur handschriftl. Überlieferung der griechischen Apologeten: Texte und Untersuchungen usw., I, 3, 1883, S. 154—196. (Harnack und von Gebhardt zeigen, daß die meisten der auf uns gekommenen Handschriften von griechischen Apologien des 2. und 3. Jahrh. auf eine einzige Vorlage zurückgehen, die im Arethaskodex der Nationalbibliothek zu Paris (cod. Par. gr. 451) erhalten ist.

II. Quadratus.

Das einzige erhaltene Fragment aus der Apologie des Quadratus bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, 1, 69—79; J. C. Th. de Otto, Corp. Apologet. christ. 9, 1872, 333—341.

III. Aristides.

Von der Apologie des Aristides sind drei verschiedene Texte, ein armenischer (Fragment), ein syrischer und ein griechischer auf uns gekommen, von denen die syrische Übersetzung das nicht erhaltene Original am getreuesten wiedergibt. Die Mechitaristen auf San Lazzaro veröffentlichten unter dem Titel M. Aristidis, Philosophi Atheniensis, Sermones duo, Venetiis 1878 ein Fragment der Apologie aus einem armenischen Kodex des 10. Jahrhunderts (lateinische Übersetzung beigegeben), welches die Überschrift trägt: An den Imperator Hadrianus Caesar, von dem Philosophen Aristides aus Athen. (Das Schriftstück ist höchst wahrscheinlich an Antoninus Pius gerichtet, dessen Name auch mit Hadrianus anfängt.) Beigefügt ist aus einem armenischen Kodex des 12. Jahrhunderts ein Traktat oder eine Homilie über Luk. XXIII, 42, 43, zugeschrieben dem atheniensischen Philosophen Aristides (nicht Aristäus), die aber aus dem Streit gegen die Nestorianer stammt. Eine deutsche Übersetzung der beiden Stücke lieferte Fr. Sasse in Zeitschr. für kath. Theol. 3, 1879, 612-618 und Himpel, Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luk. 23, 42, 43. Aus dem Armenischen übersetzt und erläutert, in: Theolog. Quartalschr., Jahrgang 62, 1880, S. 109—127. Eine neue Ausgabe des armenischen Textes erschien von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris 1883, 6—11 (armenisch), 282—286 (lateinisch).

J. Rendel Harris fand 1889 in einem Sinaikloster eine syrische Bearbeitung, die viele Erweiterungen hat. Robinson hat gleichzeitig entdeckt, daß in der Legende von Barlaam und Josaphat (ed. Boissonade, Anecdota, Bd. 4, ins Deutsche übers. von Liebrecht, Münster 1847, bei Migne, P. gr. 96, 1108—1124) die Rede, welche der Christ Nachor vor dem König hält, im wesentlichen die Apologie des Aristides ist, im einzelnen wohl verändert, im ganzen treu. Beide publizierten ihre Funde: The Apology of A. on behalf of the Christians from a syriac MS. preserved on Mount Sinai, ed. with an introduction and translation by J. Rendel Harris, with an appendix containing the main portion of the original greek text by J. Arm. Robinson, in: Texts and Studies, contributions to biblical and patristic literature, ed. by J. Armitage Robinson, Vol. I, Cambridge 1891, 1893. Siehe dazu A. Harnack, Theol. Lit.-Zeit., 1891, S. 301—309, 325-329. Eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes gab R. Raabe, Die Apologie d. Aristides aus dem Syrischen mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anm. in: Texte und Untersuchungen usw. 9, 1 Leipzig 1892; ferner J. Schönfelder, Theolog. Quartalschr. 74, 1892, 531—557.

Den ursprünglichen Wortlaut der Apologie suchten wiederherzustellen, R. Seeberg, Der Apologet Aristides. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben bei Zahn, Forschungen zur

Gesch. des neutestamentl. Kanons usw. 5, Erlangen 1893, 159–414 und E. Hennecke, Die Apologie des Aristides, Rezension und Rekonstruktion des Textes in: Texte und Untersuchungen usw. 4, 3 Leipzig 1893; derselbe, Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 36, 1893, 42–126. Eine Gesamtausgabe der Aristidesschriften erschien von R. Seeberg, Erlangen 1894. Die Apologie wurde neuerdings herausgegeben von J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (Aristides und Athenagoras) Leipzig 1907 (Ausgabe, Übersetzung aus dem Syrischen resp. Armenischen und Kommentar). Vgl. dazu K. Meiser, Philol. 1908, 314 ff. M. Pohlenz, Berliner philolog. Wochenschrift 1909, 11, 325 f.

IV. Justinus.

Über die Überlieferung siehe A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten des 2. Jahrh. § 11, 73 ff. und Gesch. der altchristl. Lit. I, Leipzig 1893, 99—114; O. Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl. 1910, S. 39 ff.

Justins Werke haben herausgegeben: Rob. Stephanus 1551, ergänzt von Heinrich Stephanus durch die Oratio ad Graecos und den Brief an Diognet, Paris 1592; Friedrich Sylburg mit einer (zuerst zu Basel 1565 erschienenen) lat. Übersetzung von Lang, Heidelb. 1593; Morellus, Colon. 1686; Prudentius Maranus, Par. 1742 (auch in der von Gallandi herausgegebenen Bibl. vet. patr., t. I, 1765, und in den Opera patr. gr., vol. I—III, 1777—1779). Die beste neuere Ausgabe ist die von Joh. Car. Theod. de Otto. Zuerst in 3 voll., Jena 1842—1843, dann als Teil des Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, vol. I: Justini apolog. I et II; vol. II: Justini cum Tryphone Judaeo dialogus; vol. III: Justini opera addubitata cum fragmentis deperditorum actisque martyrii; vol. IV et V: Opera Just. subditicia, ed. II, Jenae 1847—1850; ed. III, 1876–1881. Bei J. P. Migne, P. gr., bilden Justins Werke den VI. Band.

Die Apologie J.s, hrsg. von G. Krüger, Samml. ausgew. kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen, Freiburg i./B. 1891, 2. Aufl. 1896, 3. Aufl. 1904. S. Justini Apologiae duae ed. G. Rauschen, Bonn 1904, 3. ed. 1911 (Florilegium Patristicum fasc. 2). Justin, Apologies. Texte grec, trad. franç., par L. Pautigny, Paris 1904 (Textes et documents par Hemmer et P. Lejay 1).

Justin, Dialogue avec Tryphon, t. I, II, texte grec, trad. franç., par G. Archambault, Paris 1909 (Textes et documents 8). — E. Goodspeed, Index apologeticus Justini mart. aliorumque sive clavis operum apologetarum pristinorum, Lipsiae 1912.

Deutsche Übersetzungen der beiden Apologien von P. A. Reichard, Kempten 1871 (Biblioth. der Kirchenv.) und H. Veil, Justin d. Philos. und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apol. I u. II). Eingeleitet, verdeutscht und erläutert, Straßburg 1894.

Die Bruchstücke von de resurrectione wurden neu herausgegeben von K. Holl, Texte und Untersuchungen usw. 20, 2, 1899, 36–49.

Eine spätere Bearbeitung der oratio ad gentiles ist syrisch und englisch von W. Cureton, Spicilegium Syriacum, London 1855, 38–42, 61—69 veröffentlicht worden. In den Sitzungsb. der Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1896, 627–646 hat A. Harnack eine deutsche Übersetzung der syrischen Version von F. Baethgen mitgeteilt und den ursprünglichen Text der Oratio in verbesserter Form beigegeben.

J. Dräseke hat die kürzere Fassung der Expositio fidei als eine Schrift des Apollinaris von Laodikeia herausgegeben in Texte und Untersuchungen usw. 7, 3–4, 353—363; vgl. 158–182. Bruchstücke einer syrischen Bearbeitung der Expositio fidei publizierte P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris 1883, 11–16 (syrisch), 287—292 (lateinisch).

Die Quaestiones et responsiones ad orthodoxos wurden nach einer Handschrift d. 10. Jahrh., in welcher sie Theodoret von Cyrus zugeteilt werden, neu herausgegeben von A. Papadopulos-Kerameus, St. Petersburg 1895.

Die christliche Apologetik hat ihre Vorläuferinnen in der Apologetik des Judentums und in der schon früh im Schoße des Heidentums erwachten philosophischen Kritik, wie sie seit Heraklit und Xenophanes in den Kreisen der

Kyniker, Stoiker, Epikureer und Skeptiker gegen den heidnischen Polytheismus, seine Göttergestalten, Göttermythen und Götterbilder geübt wurde. Die jüdische Apologetik, insbesondere Philon, scheint es nicht verschmäht zu haben, aus dem heidnischen Arsenal Waffen zu holen. „Die Erbin der jüdischen Apologetik ist im gewissen Sinne die christliche. Sie gleicht ihr in der Offensive gegen die heidnischen Götter und vielfach auch in der Stellung zur hellenischen Philosophie." (J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, XXXII). Sie hat aber den Kampf gegen zwei Fronten zu führen, gegen das Heidentum und gegen die Anhänger der Synagoge. Schon bei Paulus zeigt sich diese doppelte Frontstellung, und sie bleibt auch bestehen für die nachfolgenden Generationen. Die Fäden aufzudecken, welche die christliche Apologetik mit der jüdischen und heidnischen verknüpfen, und die Beziehungen darzutun, welche die einzelnen christlichen Apologeten wieder unter sich verbinden, hat sich insbesondere J. Geffcken in seiner vorhin erwähnten, trotz aller Übertreibungen anregenden und wertvollen Publikation bemüht. Freilich einwandfreie und greifbare Resultate über direkte und unmittelbare Beziehungen und Abhängigkeiten nach den angedeuteten Richtungen sind auch von ihm nicht oder nur in vereinzelten Fällen konstatiert worden. „Die überaus häufigen Berührungen entstammen eben nur dem apologetischen Grundstoff" (a. a. O. XLII). Durch die Geschichte der alten Apologetik ziehen sich „Komplexe von Ideen", immer wiederkehrende Tropen und Typen, Schemata und Leitmotive, die aber je nach der Art und dem Wechsel der Gegner — man erinnere sich an den Kampf gegen Celsus, Porphyrius, Julian im Gegensatz zur Adresse der frühesten Apologien — variieren und bei besonders begabten Persönlichkeiten, wie Tertullian und insbesondere Augustin, eine starke individuelle Färbung und Gestaltung erfahren.

Quadratus (*Κοδράτος*) von Athen, der nach Eusebius Apostelschüler gewesen ist, ist älter als Aristides und Justin und hat seine den Unterschied des Christentums vom Judentum hervorhebende, für uns bis auf ein Fragment verlorene Verteidigungsschrift um 124 dem Kaiser Hadrian eingereicht. Sie soll nicht ohne eine für die Christen günstige Wirkung geblieben sein. Durch philosophische Argumente hat er wohl nicht das Christentum verteidigt; hiermit hat Aristides begonnen, und darin folgte ihm Justinus nach.

Aristides und Justin eröffnen für uns die Reihe derjenigen Väter und Lehrer der Kirche, welche nicht „apostolische Väter" sind. Justins Lehrtypus entspricht im wesentlichen der Richtung der katholischen Kirche. Es ist ihm aber trotz alles Strebens nach Rechtgläubigkeit nicht gelungen, sich in allen Punkten von irrigen Abweichungen freizuhalten.

Das Reskript des Hadrian, welches Justin am Schluß seiner größeren Apologie mitteilt, ist ohne Zweifel echt, aber nicht so zu deuten, als ob die Christen nur wegen etwaiger gemeiner Verbrechen und nicht wegen des Christentums selbst verurteilt werden sollten. Unter den Begriff der gesetzwidrigen Handlungen überhaupt, den das Reskript aufstellt, fällt unzweifelhaft auch die Verweigerung der den Göttern und dem Genius des Kaisers darzubringenden Opfer. Das bekannte Reskript des Trajan, welches zwar die offizielle Aufsuchung der Christen untersagt, aber doch in dem beharrlichen Bekenntnis zum Christentum und der Verweigerung der gesetzmäßigen Opfer ein todeswürdiges Verbrechen erkennt, blieb unaufgehoben. Es wurde eine milde Praxis eingeführt, indem nicht nur ausdrücklich jedes tumultuarische Verfahren verboten, sondern auch Ankläger, die ihre Beschuldigungen nicht zu erweisen vermochten, mit schweren Strafen bedroht wurden. Schon unter Antoninus Pius wurde auf Grund des unaufgehobenen

trajanischen Reskripts die Praxis wiederum eine härtere. Hierin lag der Anlaß zu den Apologien des Justin. Unter Marc Aurel wurde bei dessen persönlicher Abneigung gegen das Christentum das Reskript am rücksichtslosesten zur Ausführung gebracht.

Von dem philosophischen Apologeten Marcianus Aristides sagt Eusebius (Hist. eccl. IV, 3, 3): *καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς κὰθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπε.* Hieronymus berichtet, Aristides habe ein volumen nostri dogmatis rationem continens contextum philosophorum sententiis geschrieben. Die Apologie ist unter der Regierung des Kaisers Antoninus Pius etwa 140 abgefaßt. Sie erinnert sehr an die Didache und an den Brief an Diognet. Über das gewöhnliche Maß der Bildung erhebt sich Aristides nicht. Auch zeichnet er sich nicht durch Selbständigkeit des Denkens aus. Wie Justin, hat er schon als Suchender die wahre Philosophie schließlich im Christentum gefunden. Die Christen allein sind im Besitz der wahren Gottesidee. Hauptpunkte in seiner Apologie sind Betonung des geistigen Monotheismus, weitläufige Zurückweisung des Polytheismus der Chaldäer, Griechen und Ägypter, sowie eine gewisse Anerkennung des Judentums, mit dem das neue Geschlecht der Christen viel gemein habe.

Zuerst handelt Aristides von Gott in der späteren platonisierenden Weise. Durch die Betrachtung des Himmels und der Erde, des Meeres, der Sonne und des Übrigen sei er zur Verwunderung über die volle Ordnung in der Welt gekommen und habe erkannt, daß alles mit Notwendigkeit bewegt werde, daß aber der Bewegende und Durchwaltende Gott sei. Ihn zu ergründen, ist unmöglich; denn seine Wesenheit ist unendlich und unerreichbar. Unsterbliche Weisheit ist er, vollkommen und bedürfnislos. Er ist ohne Namen, Farbe, Geschlecht und Gestalt. Der Himmel und alles Geschaffene wird von ihm umschlossen. Unbeweglich ist er und unaussprechlich, ganz und gar vernünftig. Opfer, Geschenke und andere Darbringungen sind ihm nicht vonnöten. Er hat alle sichtbaren Geschöpfe in seiner Güte geschaffen und alles der Menschen wegen gemacht. „Darum ziemt sich, ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich untereinander zu lieben wie sich selbst."

Sodann handelt Aristides von den Menschengeschlechtern, deren es vier gibt: Barbaren und Griechen, Juden und Christen. Die Christen leiten sich ab von dem Herrn Jesus Christus, welcher der Sohn des hocherhabenen Gottes ist, durch den heiligen Geist geoffenbart. Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes. Er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsmittlerische lichtspendende Wahrheit, wurde von den Juden getötet, nach drei Tagen wieder lebendig und fuhr auf zum Himmel. Von einer Vermischung des Sohnes Gottes mit dem philosophischen Logos findet sich bei Aristides keine Spur. Ausführlich tut er ferner von den vier Elementen, Erde, Wasser, Luft, Feuer dar, daß sie keine Götter seien, ebenso von der Sonne, von Menschen der Vergangenheit. Weiter weist er darauf hin, wie die Griechen von ihren Göttern allerhand Gottloses ausgesagt hätten, und geht die einzelnen Götter durch, wie ferner die Ägypter in ihrem Unverstand mehr als alle anderen geirrt hätten. Über den Juden stehen noch die Christen, die frei sind von den Lastern der Heiden, die fremde Götter nicht anbeten, die einander lieben und

den Armen und Fremdlingen helfen, indem sie Brüder nennen, die es nicht im Leibe, sondern die es im Geiste sind.

Justin gibt in der ersten Apologie seine Lebensverhältnisse und besonders in dem Dialog mit Tryphon seinen geistigen Bildungsgang an. Er stammte von griechischen Eltern, die sich der Kolonie angeschlossen hatten, welche Vespasian nach dem jüdischen Kriege in die verödete samaritanische Stadt Sichem sandte, die von nun an den Namen Flavia Neapolis trug, das heutige Nablus. Wie es scheint, begab er sich zu seiner geistigen Ausbildung nach Griechenland und Kleinasien. Den Dialog mit Tryphon soll er nach Eusebius (Hist. eccles. IV, 18) in Ephesus gehalten haben; eine Stelle (dial. c. Tr. c. 1) kann an Korinth zu denken veranlassen. Der Unterricht eines Stoikers ließ ihn unbefriedigt, weil ihm dieser nicht den gewünschten Aufschluß über das Wesen Gottes gewährte. Von dem Peripatetiker schreckte ihn die rasche Honorarforderung, die ihm als eines Philosophen unwürdig erschien, von dem Pythagoreer die Bedingung, vor der Philosophie erst die mathematischen Doktrinen durchzuarbeiten, zurück. Bei dem Platoniker fand er Befriedigung. Später aber brachten ihn die Einwürfe eines christlichen Greises gegen platonische Lehren zum Zweifel an aller Philosophie und zur Annahme des Christentums, etwa 133. Insbesondere schienen ihm die Argumente desselben gegen eine natürliche Unsterblichkeit der Seele und für den Glauben, daß diese nur eine göttliche Gnadengabe sei, unwiderleglich. Wie aber hat das dem Platon und dem Pythagoras entgehen können? Woher ist Hilfe zu hoffen, wenn nicht einmal bei solchen Männern die Wahrheit sich findet?

In dieser Stimmung mußte Justin entweder bei dem Skeptizismus stehen bleiben oder sich mit dem Gedanken einer stufenweisen Entwicklung der Erkenntnis mittels fortgehender Forschungsarbeit befreunden, oder, falls es ihm Bedürfnis war, irgendwo die absolute Wahrheit vorzufinden, dieselbe als durch göttliche Offenbarung in heiligen Schriften unmittelbar gegeben erkennen. Justin schlug, gleichwie in ihrer Art auf dem Boden des Hellenismus die Neupythagoreer und Neuplatoniker, den letztbezeichneten Weg ein. Durch Alter, Heiligkeit, Wunder und erfüllte Weissagungen sind, sprach der Greis zu Justin, als Organe des heiligen Geistes die Propheten bezeugt. Man muß ihnen glauben, denn sie ließen sich als über die Notwendigkeit der Beweisführung erhabene, vollkommen glaubwürdige Zeugen der Wahrheit nicht auf Beweise ein. Sie haben den Schöpfer der Welt, Gott den Vater, und den von ihm gesendeten Christus verkündigt. Das Verständnis ihrer Aussagen wird eröffnet durch Gottes Gnade, die im Gebet erfleht sein will. Diese Worte des Greises eutzündeten in Justin Liebe zu den Propheten und zu den Männern, die Freunde Christi hießen. Bei ihnen fand er allein „sichere und heilsame Philosophie“ (Dial. c. 8: *ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον*), welche den Anfang und das Ziel aller Dinge offenbare, die Erkenntnis Gottes und Christi gebe und es jedem möglich mache, vollkommen und glücklich zu werden. Justin zog nun im Philosophengewand (*ἐν φιλοσόφου σχήματι*) herum als Lehrer der wahren Philosophie und verteidigte das Christentum als solche, z. B. öffentlich und im eigenen Hörsaal zu Rom gegen den kynischen Philosophen Crescentius, der einer seiner erbittertsten Feinde wurde und aus Haß über die erlittene Niederlage ihm nach dem Leben trachtete. Den Märtyrertod erlitt Justin unter Marc Aurel nach der nicht ganz zuverlässigen Angabe des Chron. Alex. (ed. Rader S. 609) im Jahre 166 n. Chr. Wahrscheinlich ist aber, daß er schon ein oder zwei Jahre früher zu Rom enthauptet worden ist.

Von den unter Justins Namen auf uns gekommenen Schriften sind nur die beiden Apologien und der Dialog mit Tryphon von unbezweifelter Echtheit. Die erste sogenannte größere Apologie ist höchst wahrscheinlich einige Jahre nach 150 n. Chr. (s. Harnack, Chronologie I, S. 274 ff., Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl. 1910, S. 40) verfaßt worden. Sie ist nach Wehofer, dem aber Rauschen, J. Geffcken und J. M. Pfättisch (siehe die Literatur) widersprechen, eine Rede, in welcher zum Teil die Schultheorie sehr genau beobachtet ist, ohne zum Vortrag bestimmt zu sein. Die zweite, sogenannte kleinere, unmittelbar darauf, auch unter Antoninus, noch zur Zeit des Stadtpräfekten Urbicus, verfaßt, war gar nicht als selbständige Schrift von Justin selbst beabsichtigt, sondern sollte nur eine Vervollständigung oder einen Nachtrag für die erste bilden. Beide sind an den Kaiser Antoninus Pius gerichtet worden (nach manchen Forschern die letztere, die dann irrigerweise als selbständige Schrift angesehen wird, an Marc Aurel).

Der Dialog mit Tryphon ist zwischen 155 und 160 niedergeschrieben worden, versetzt uns aber in das Jahr 135. Vorangegangen war ihm als erster christlicher Dialog der Aristons von Pella, s. u. § 9.

Schon um 144 hat Justin eine Streitschrift gegen Häretiker verfaßt, die aber kaum das von Irenäus benutzte *Σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα* Justins ist.

Die dem Justin irrtümlich zugeschriebene Cohortatio ad Graecos schöpft aus der Chronologie des Julius Africanus (wohl nicht umgekehrt), der 232 starb; in ihr ist auch nach Di Pauli die Irrisio des Hermias (siehe unten § 9) und nach Harnack (Chronol. II, 157) Porphyrius benutzt. J. Dräseke (Ztschr. für K.-G. VII, 1884, S. 257—303) schreibt sie dem Apollinaris, Bischof von Laodicea, in der 2. Hälfte des 4. Jahrh., zu und hält sie für identisch mit der von Sozomenus genannten Schrift *περὶ ἀληθείας*. Sie stammt aber ebensowenig von diesem Apollinaris, wie von Apollinaris von Hierapolis (Völter). Es wird in diesem *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας* der Nachweis versucht, daß weder Dichter noch Philosophen, sondern nur Moses und die Propheten wahrhafte Gotteserkenntnis besitzen. Der Verfasser kennt die viel gebrauchten pseudoplutarchischen Placita philosophorum, benutzt sie und wendet sich auch gegen die in ihnen mitgeteilten Lehren.

Unecht ist der kürzere *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* (Oratio ad Graecos), welcher wahrscheinlich aus dem Ende des 2. oder dem Anfang des 3. Jahrhunderts stammt und die Unsittlichkeit und Unhaltbarkeit der heidnischen Mythen dartun will. Sein Verfasser ist unbekannt.

Das Schriftchen *περὶ μοναρχίας*, in welchem durch Zeugnisse der heidnischen Dichter und Philosophen der Polytheismus als verwerflich erwiesen werden soll und die euhemeristische Theorie vertreten wird, ist seinem Ursprung nach unsicher. Es dem Justin bestimmt abzusprechen, liegen keine Gründe vor.

Die Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως*, von der uns noch bedeutende Fragmente in den Sacra Parallela des Johannes Damascenus (Migne, P. gr. 6, 1571—1592) erhalten sind, stammt aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Wenn auch der Inhalt nicht ganz den justinischen Gedanken entspricht, so ist es doch nicht unmöglich, daß sie Justin verfaßt hat.

Sicher unecht sind: die Expositio fidei seu de trinitate, die Confutatio dogmatum quorumdam Aristotelicorum (*Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν*), die an einen Presbyter Paulus gerichtet ist, rein philosophischen Inhalt hat und etwa im 5. Jahrhundert verfaßt zu sein scheint,

die quaestiones et responsiones ad orthodoxos, eine Sammlung von Fragen und Antworten, die nach Geffcken (siehe die Literatur) durchaus der Sphäre des Porphyrios, des Julian, des Makarios-Philosophen angehören, die Quaestiones christianorum ad Gentiles (*Ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*) und die Quaestiones gentilium ad christianos (*Ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τοῦ ἀσωμάτου καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*). Mit Unrecht weist Harnack die letzten 4 Schriften, die wohl dem 5. Jahrhundert angehören und eine auffallende Vertrautheit mit der aristotelischen Logik und Methodik bekunden, dem Diodor von Tarsus zu (A. Harnack, Diodor von Tarsus. Texte und Untersuchungen usw. 21, 4, Leipzig 1901). Die Gründe gegen die These Harnacks, welche auch Funk und Jülicher ablehnen, siehe bei Bardenhewer, Patrologie, 3. A., S. 44.

Justin ist davon überzeugt, daß die Lehre, die er vorträgt, die Lehre aller Christen sei, er will durchaus *ὀρθογνώμων* sein. Diese Lehre ist von den Propheten schon ausgesprochen, welche verkündigen, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, der andere Gott, der zur Erlösung der Welt vom Vater, dem Schöpfer der Welt, gesandt ist. Trotzdem, daß Justin diesen christlichen, apostolischen Glauben aus dem Alten Testamente, als „der heiligen Schrift", beweisen wollte, hielt er auch nach seiner Bekehrung zum Christentum die griechische Philosophie hoch als Bekundung des allverbreiteten *Λόγος σπερματικός*, ein Ausdruck, der zwar von der Stoa herübergenommen, aber aller Beziehung auf die natürliche Entwicklung entäußert ist und bei Justin nur den Logos in seiner geistigen und sittlichen Einwirkung auf den Menschen bedeutet. In Christo allein aber als dem menschgewordenen *Λόγος* selbst sei die volle Wahrheit. An dem *Λόγος σπερματικός* hat das ganze Menschengeschlecht teil (Apol. II, c. 8: *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*). Nach dem Maße ihres Anteils am Logos konnten die Philosophen und Dichter die Wahrheit erkennen (*οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα*). Ein anderes aber ist der nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehene Same und das Abbild, und ein anderes dasjenige selbst, an welchem Anteil verliehen wird (Apol. II, c. 13). Alles Wahre, Vernunftgemäße ist christlich: *ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστιν* (Apol. II, c. 13). Christus ist der Logos, an welchem das ganze Menschengeschlecht teil hat, Gottes Erstgeborener (Apol. I, c. 46: *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*). Die, welche mit dem Logos gelebt haben (*οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες*), sind Christen, obschon sie für Atheisten gehalten worden sein mögen, wie unter den Hellenen Sokrates und Heraklit und die ihnen ähnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham und Ananias und Azarias und Misael und Elias und viele andere (Apol. I, c. 46). Sokrates hat den Homer verbannt und zur vernünftigen Erkenntnis des wahren Gottes angespornt. Er hat jedoch die Verkündigung des Vaters und Werkmeisters der Welt an alle Menschen nicht für ratsam gehalten. Das aber hat Christus geleistet durch die Kraft Gottes, nicht durch die Kunst menschlicher Rede (Apol. II, c. 10).

Neben der inneren Offenbarung durch den allverbreiteten Logos aber nimmt Justin eine Bekanntschaft griechischer Philosophen mit der mosaischen Lehre an. Die Lehre von der sittlichen Wahlfreiheit hat Platon von Moses entnommen. Ferner stammt alles, was Philosophen und Dichter über die Unsterblichkeit der Seele, über die Strafen nach dem Tode, über die Betrachtung der himm-

lischen Dinge und ähnliches gesagt haben, ursprünglich von den jüdischen Propheten her. Von hier aus sind überallhin Saatkörner der Wahrheit (*σπέρματα τῆς ἀληθείας*) gedrungen. Aber durch ungenaue Auffassung ist Widerstreit unter den Ansichten entstanden (Apol. I, c. 44). Nicht nur von der jüdischen Religion überhaupt hat Platon gewußt, sondern das ganze Alte Testament hat er gekannt, aber vielfach mißverstanden; so ist z. B. (Apol. I, c. 60) seine Lehre von der Ausbreitung der Weltseele in der Form eines Chi (χ) (Tim. p. 36, wodurch Platon den Winkel darstellt, den die Ekliptik mit dem Äquator macht) eine Mißdeutung der Erzählung von der ehernen Schlange (4. Moses XXI, 9). Orpheus, Homer, Solon, Pythagoras und andere haben in Ägypten den Mosaismus kennen gelernt und sind dadurch wenigstens teilweise zu einer Berichtigung irriger Ansichten über die Gottheit gelangt (Cohortatio ad Graecos, c. 14). Diese Ansicht des Verfassers der Cohortatio kommt mit der des Justin überein. Für eine Schrift des Justin selbst darf freilich die Mahnrede schon darum nicht gelten, weil sie cap. 23, 70 die Schöpfung der Materie lehrt und auf das Argument gründet, über einen ungeschaffenen Stoff würde Gott keine Macht haben, wogegen Justin mit Platon nur die Bildung der Welt aus einer *ἄμορφος ὕλη* lehrt, Apol. I, c. 10, 59, also Dualist bleibt.

Die Gottesvorstellung ist angeboren (*ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, Apol. II, c. 6). Auch die allgemeinsten sittlichen Begriffe sind allen Menschen eigen, obschon vielfach getrübt (Dial. c. Tryph. c. 63). Gott ist einheitlich und um seiner Einzigkeit willen namenlos (*ἀνωνόμαστος*, Apol. I, c. 63) und unaussprechlich (*ἄῤῥητος*, Apol. I, c. 61). Er ist ewig, unerzeugt (*ἀγέννητος*, Apol. I, c. 14; II, c. 6 u. ö.) und unbewegt (Dial. c. Tryph. c. 127). Er thront jenseits des Himmels (Dial. c. Tryph. c. 56: *ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*). Er hat aus sich vor der Weltbildung eine Vernunftkraft (*δύναμίν τινα λογικήν*), den Logos, erzeugt und durch ihn die Welt erschaffen: *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*, so daß eine immanente Existenz des Logos in Gott und eine Erzeugung desselben nach außen angenommen wird (Apol. II, c. 6; Dial. c. Tryph. c. 60 ff.). Weil dieser dem väterlichen Willen dient und von Gott geschaffen worden ist, hat er die verschiedensten Bezeichnungen (*καλεῖται ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος, ποτὲ δὲ καὶ ἀρχιστράτηγον ἑαυτὸν λέγει*, Dial. c. Tryph. c. 61), ja er ist sogar Gott (Apol. I, c. 63). Wie eine Flamme neben der andern besteht, aus ihr hervorgeht, ohne sie zu verringern, so besteht auch der Logos neben Gott. Der Logos ist Mensch geworden als Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau (Dial. c. Tryph. c. 48: *ὅτι καὶ προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν, καὶ γεγέννηται ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου*). Durch ihn ist das mosaische Gesetz aufgehoben worden, in welchem nicht nur die Opfer, sondern auch die Beschneidung, überhaupt alles Rituelle nur um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen angeordnet worden war, und an die Stelle desselben hat Christus das Sittengesetz treten lassen (Dial. c. Tryph. c. 18).

Neben Gott dem Vater und dem Logos, seinem eingeborenen Sohne, samt den Engeln oder Kräften Gottes, ist der heilige Geist oder die Weisheit Gottes ein Objekt der Verehrung. Apol. I, c. 6: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν* (der hellenischen Götter, welche Justinus *κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας* nennt) *ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν ἀνεπιμίκτου τε κακίας θεοῦ. ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων*

ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν, λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ τιμῶντες. Vgl. Apol. I, c. 13: *τὸν δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς σεβόμενοι . . . τὸν διδάσκαλόν τε τούτων γενόμενον ἡμῖν καὶ εἰς τοῦτο γεννηθέντα Ἰησοῦν Χριστὸν . . . υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντος θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.* Getauft wird nach Apol. I, c. 61: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου.*

Die menschliche Seele ist ein Teil der Welt und als solcher ihrer Natur nach vergänglich. Die Unsterblichkeit kommt ihr nur zu als göttliche Gabe. Nicht nur einen Glauben an die Auferstehung des Fleisches haben die Christen, sondern ein Wissen von ihr. Auch Vernunft und Freiheit kommen der menschlichen Seele nur als eingepflanzte göttliche Kraft zu, vermöge deren sie die Möglichkeit hat, sich zu Gott zu wenden und gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit und das ewige Leben erwirbt sich der Mensch durch Freiheit, durch vernünftige Entscheidung. So ist die Erlösung des Menschen sein eigenes Werk der Buße und der Sinnesänderung. Durch die Sendung des Logos wird der *λόγος σπερματικός* verstärkt, und die volle Erkenntnis von dem Wesen des wahren Gottes vermittelt, in welcher die Gerechtigkeit liegt. Das göttliche Vorherwissen knüpft sich nicht an ein Fatum und hebt die menschliche Freiheit nicht auf. Es besteht nur die (hypothetische) Notwendigkeit, daß die Menschen, je nachdem sie das Gute oder das Böse erwählen, der ewigen Seligkeit oder Strafe teilhaftig werden.

Die erste Auferstehung geschieht bei der Wiederkunft oder zweiten Parusie Christi, welche nahe bevorsteht (Apol. I, c. 52; Dial. c. Tryph. c. 31 ff., c. 80 ff. u. ö.). Tausend Jahre wird Christus in dem erneuten Jerusalem herrschen und seinen Anhängern Ruhe und Freude gewähren, wie der Apostel Johannes in der Apokalypse es prophezeit hat. Danach wird die allgemeine Auferstehung folgen und das Gericht, welches Gott durch Christum vollzieht (Dial. c. Tryph. c. 58; c. 81). Zwar erscheint es den Heiden unglaublich und unmöglich, daß die gestorbenen Leiber, die in der Erde zerstreut liegen, wieder lebendig werden sollen. Die Christen wissen es aber, nach der Weissagung, daß es so sein wird. Ein Jeder wird zur ewigen Strafe oder Seligkeit gelangen nach dem Werte seiner Handlungen (*ἕκαστον ἐπ' αἰωνίαν κόλασιν ἢ σωτηρίαν καὶ ἀξίαν τῶν πράξεων πορεύεσθαι,* Apol. I, c. 12). Die Hölle (*γέεννα*) ist der Ort, wo diejenigen durch Feuer gestraft werden sollen, die ungerecht gelebt und nicht an das Eintreffen dessen, was Gott durch Christus verkündigt hat, geglaubt haben (Apol. I, c. 12; 19; 44 u. ö.). Die Strafe dauert so lange, wie Gott will, daß die Seelen seien und gestraft werden (Dial. c. Tryph. c. 5), d. h. ewig (Apol. I, c. 28; Dial. c. Tryph. c. 130), und nicht, wie Platon gemeint hat, bloß tausend Jahre lang (Apol. I, c. 8).

Das sittliche Leben, auf dem die Erkenntnis Gottes beruht, betont Justin sehr stark, so daß allerdings eine gesetzliche oder moralisierende Auffassung des Christentums bei ihm zu konstatieren ist. Hierbei folgt er aber der griechischen, d. h. der damals herrschenden platonisch-stoischen Denkweise und nicht etwa dem Judentum. Zu weit geht Aubé, der meint, Justins Christentum sei nichts anderes als popularisierte, heidnisch-philosophische Moral, und durch den Glauben an Christum als den Sohn Gottes sei dieser Moral nur eine festere religiöse Grundlage gegeben worden, die im Heidentum nicht möglich gewesen sei. Dagegen betont M. v. Engelhardt in dem erwähnten Werk (Abschnitt: Das heidnische Element im Christentum Justins, S. 447—490), daß Justin allerdings in den Moralismus des Heidentums geraten sei, daß man ihn daneben aber auch als

Christen anerkennen müsse, da er den Glauben an den gekreuzigten Christus, an den auferstandenen Sohn Gottes, habe. Freilich sei ihm das Verhältnis zwischen Lebens- und Glaubensgerechtigkeit noch verborgen, da er alles, was zur Herstellung der Gerechtigkeit diene, vom Menschen erwarte.

Der Einfluß der Philosophie, insbesondere der stoischen und platonischen, auf die Justinschen Lehren ist offenkundig. Auf exegetischem Gebiete erweist er sich von Philon und der jüdisch-alexandrinischen Schule abhängig (Heinisch). Viel umstritten ist die Frage, wie weit die Einwirkung des Platonismus reiche und auf welchem Wege sie vermittelt sei. Im Gegensatz zu Geffcken, dem die Zitate aus Platon nicht den Eindruck eigener Lektüre machen, kommt Pfättisch zu dem Resultat, daß Justin die platonischen Schriften selbst kenne, und daß er durchweg Platoniker sei. „Von Platon hat er übernommen die Transzendenz des Vaters und die Mittlerrolle des Sohnes und damit auch die zeitliche Geburt und die Subordination des Logos, schließlich auch die Ewigkeit der Materie. Seine eigenen Wege geht er in seiner Seelenlehre und in der Lehre vom keimhaften Logos, die er sich selbst auf platonisch-stoischer Grundlage aufgebaut hat.“ (Pfättisch, Der Einfluß Platons auf die Theol. Justins d. Mart., S. 129). Dabei erkennt aber Pfättisch an, daß „Justin Platon nicht so verstanden habe, wie wir ihn verstehen, und wie er zu verstehen ist. Der echte Platon hat auf ihn, wenn überhaupt einen, sicher ganz geringen Einfluß ausgeübt“ (a. a. O. S. 16).

Justins Einfluß auf die späteren Kirchenväter, von denen er (nach dem Ausdruck des Eusebius, Hist. eccles. IV, 8) als *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής* sehr hoch gestellt wird, war so bedeutend, daß nicht ohne Grund gesagt worden ist (von Lange in: Dissertatio, in qua Justini Mart. Apologia prima sub examen vocatur, Jen. 1795, I, p. 7): „Justinus ipse fundamenta iecit, quibus sequens aetas totum illud corpus philosophematum de religionis capitibus, quod a nobis hodie theologia thetica vocatur, superstruxit.“

§ 9. Unter den Apologeten des Christentums, die im zweiten Jahrhundert lebten, sind neben Justin die namhaftesten: Tatianus, Athenagoras und Theophilus von Antiochia. Weniger bekannt sind Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis, der Rhetor Miltiades und Ariston von Pella. Tatian, der Assyrer, bekundet ein mit hochmütiger Überschätzung des Orientalismus und barbarischem Haß gegen hellenische Bildung versetztes, zu einseitiger Askese hinneigendes Christentum, kann sich aber selbst vom Griechentum nicht losmachen; denn was er als barbarische Philosophie gibt, ist doch nichts anderes als die hellenische. In den Schriften des Athenagoras von Athen zeigt sich neben ziemlich rein philosophischem Geiste eine gefällige Verbindung von christlichem Denkinhalt mit hellenischer Ordnung und Schönheit der Darstellung. Er ist in diesem Betracht der ansprechendste unter den christlichen Schriftstellern jener Zeit. Theophilus von Antiochia erörtert mehr als die übrigen Apologeten die subjektiven Bedingungen des Glaubens, insbesondere die Abhängigkeit der religiösen Erkenntnis von der Reinheit der sittlichen Gesinnung. Unter den Apologeten ist auch der anonyme Verfasser des Briefes

an Diognet zu nennen, der entschieden auf der Seite des Heidenchristentums steht. Des Hermias „Verspottung der heidnischen Philosophen" sucht die Philosophie lächerlich zu machen durch den Hinweis auf die Widersprüche zwischen den verschiedenen philosophischen Ansichten und Systemen.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Melito von Sardes.

Zeugnisse und Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae, 2. ed. 1, 111—153. J. C. Th. de Otto, Corp. Apol. 9, 374—478, 497—512. A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, Leipzig 1893, 246—255. Ein griechisches Fragment „über die Taufe" bei Pitra, Analecta sacra 2, 1884, 3—5. Vgl. zum Text J. M. Mercati, Theol. Quartalschr. 76, 1894, 597—600. Eine syrisch auf uns gekommene in der Aufschrift: Oratio Melitonis philosophi quae habita est coram Antonino Caesare fälschlich dem Melito zugeschriebene Apologie und vier syrische Fragmente wurden zuerst ediert von W. Cureton in Spicilegium Syriacum, Londini 1855. Dieselben Stücke mit Ausnahme des 4. Fragments hat E. Renan bei Pitra, Spicilegium Solesmense II, p. XXXVIII—LV, 1855 veröffentlicht. Sie finden sich auch bei de Otto l. c. 497—512 (syrisch), 419—432 (lateinisch), cfr. 453—478.

Eine deutsche Übersetzung der Apologie aus dem Syrischen hat B. Welte in Theol. Quartalschr. 44, 1862, 384—410 gegeben.

Eine dem Melito zugeschriebene Schrift Clavis scripturae, eine Kompilation aus Augustinus, Gregor dem Großen und anderen lateinischen Vätern, wurde von Pitra, Spicilegium Solesmense 2—3, 1, 1855 (längere Rezension) und Analecta sacra 2, 1884 (kürzerer Text) herausgegeben. Siehe dazu O. Rottmanner, Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis, Theolog. Quartalschr. 1896, S. 614 ff. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, S. 106.

II. Apollinaris von Hierapolis.

Zeugnisse und Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, 1, 155—174. J. C. Th. de Otto, Corp. apolog. 9, 479—495. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, Leipzig 1893, 243—246.

III. Miltiades.

Zeugnisse bei J. C. Th. de Otto, Corp. apolog. 9, 364—373. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1893, 255—256.

IV. Ariston von Pella.

Zeugnisse und Fragmente bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, 1, 91—109. A. Harnack, a. a. O. 92—95.

V. Tatian der Assyrer.

Über die Überlieferung siehe A. Harnack, Die Überlieferung der griech. Apologeten im 2. Jahrh., Leipzig 1882 (Texte u. Untersuch. I, 1 u. 2, 196—232) und Gesch. der altchristl. Lit. I, 1893, 485—496. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, S. 47 ff.

Tatians Rede an die Griechen erschien zuerst, zugleich mit anderen patristischen Schriften, zu Zürich 1546 (durch Johannes Frisius). Eine lateinische Übersetzung von Conrad Gesner erschien ebendaselbst 1546. Neuere Ausgaben erschienen von W. Worth (Oxford 1700), Maranus (Paris 1742), von J. C. Th. de Otto (in Corp. apol., vol. VI, Jen. 1851), zuletzt von Ed. Schwartz, in Texte u. Untersuch. usw., 4, 1, Leipzig 1888.

Übersetzungen ins Deutsche von V. Gröne, Kempten 1872 (Bibliothek der Kirchenväter) und von Ad. Harnack, Gießen 1884.

Eine lateinische Bearbeitung des Diatessaron wurde gedruckt bei Migne, P. lat. 68, 251—358, ferner in der Ausgabe des Codex Fuldensis durch E. Ranke, Marburg 1868. Eine Rekonstruktion des Diatessarons versuchte Th. Zahn, Tatians Diatessaron 1871, 112—219 (Forsch. z. Gesch. des neutestam. Kanons 1). — Eine arabische Bearbeitung des Diatessarons nach zwei Handschriften nebst lateinischer Übersetzung hat P. A. Ciasca, Rom 1888 herausgegeben. Vgl. dazu E. Sellin in Zahns Forschungen zur Gesch. d. neutestam. Kanons 4, 1891, 225—246. S. Euringer, Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons. Mit einer Textbeilage: Die Beiruter Fragmente von G. Graf, Freiburg i. B. 1912 (Bibl. Stud. 17, 2). — Neue syrische Fragmente des Diatessaron bei H. Goussen, Studia theologica 1, Lipsiae 1895, 62—67. H. H. Spoer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländischen Gesellsch. 61, 1907, 850-859.

VI. Athenagoras.

Die Überlieferung bei A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1893, 256—258. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, S. 51.

Die Schrift des Athenagoras *περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν* ist zuerst von P. Nannius 1541 zu Löwen und die *Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* zugleich mit der vorhin genannten Schrift 1557 von C. Gesner zu Zürich, danach öfters, zuletzt in: Corpus apologetarum saeculi II, ed. J. C. Th. de Otto, vol. VII, Jena 1857, gedruckt worden. Athenagorae libellus pro Christianis, oratio de resurrectione cadaverum, rec. Ed. Schwartz, Texte u. Untersuchungen, IV, 2, Leipzig 1891. Die Apologie wurde neuerdings ediert von J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Aristides und Athenagoras), Leipzig 1907 (Ausgabe und Kommentar).

Eine deutsche Übersetzung beider Schriften hat A. Bieringer, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenväter) geliefert.

VII. Theophilus.

Über die Überlieferung, die auf cod. Marcianus 496 s. XI zurückgeht, siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1893, 496—502. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, S. 53.

Die Schrift des Theophilus an Autolykus, zuerst 1546 von J. Frisius und C. Gesner zu Zürich zugleich mit der Rede des Tatian gedruckt, hat zuletzt de Otto in dem angeführten Corpus apol., vol. VIII, Jen. 1861 herausgegeben. Deutsch von J. Leitl, Kempten 1873 (Bibl. der Kirchenväter).

Einen lateinischen Evangelienkommentar hat de la Bigne, Bibl. SS. Patr. 5, Paris 1575, 169—192 unter dem Namen des Theophilus veröffentlicht (Er ist aber eine wohl in Südgallien gegen Ende des 5. Jahrhunderts entstandene Kompilation). Weitere Ausgaben desselben: de Otto, Corp. apol. 8, 278—326; Zahn, Forsch. z. Gesch. des neutestam. Kanons 2, 1883, 29—85. Drei neu entdeckte Handschriften des Kommentars bei A. Harnack, Texte und Untersuchungen 1, 4, 1883, 159—175. Siehe O. Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl., 1910, S. 53.

VIII. Der Brief an Diognet.

Über die Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1893, 757—758. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, S. 54.

Der Brief an Diognetus war in einem 1870 verbrannten Codex Argentoratus 9, saec. XIII vel XIV, enthalten und ist zuerst von H. Stephanus, Paris 1592 und dann öfter mit den apostolischen Vätern, in der Regel aber mit den Werken Justins des Märtyrers, dem er in der Handschrift zugeschrieben war, herausgegeben worden, separat auch von Hoffmann, griechisch und deutsch, Gymn.-Progr., Neiße 1851, de Otto, Lipsiae 1852, 2. Ausg. 1862, Corp. Apolog. 3, 1879, 158—211, W. A. Hollenberg, Berlin 1853, Br. Lindner (Biblioth. patr. eccles. select., fasc. I), Lips. 1857, Krenkel, Leipzig 1860, Ad. Stelkens, Pars prior, Gymn.-Pr., Recklinghausen 1871, O. de Gebhardt et A. Harnack, Barnabae epist. etc. 1878, 142—164 (Patr. apost. opp. fasc. 1, p. 2, ed. 2), Fr. X. Funk, Patr. apost. opp. 1, 1901, 390—413.

Deutsche Übersetzung von W. Heinzelmann, Erfurt 1896. Italienische Übersetzung von E. Vaina de Pava, Genova 1912 (I padri della chiesa. Anno I, 2).

IX. Hermias.

Über die Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 1893, 782—783.

Des Hermias irrisio gentilium philosophorum wurde zuerst griechisch und lateinisch von J. Oporinus zu Basel 1553 herausgegeben, dann öfters, namentlich auch in der Ausgabe des Justin von Maranus (1742), ferner in dem Corpus etc. von de Otto, vol. IX, 1872, zuletzt von Herm. Diels in: Doxographi Graeci, Berlin 1879, S. 649-656; vgl. auch ebd. in den Prolegomenis S. 259-263: De Hermiae gentilium philosophorum irrisione.

Eine deutsche Übersetzung hat J. Leitl, Kempten 1873 (Bibl. d. Kirchenväter) gegeben.

Wir kennen überhaupt neun Schriftsteller als Apologeten des Christentums gegen das Heidentum aus dem zweiten Jahrhundert, nämlich außer den schon in § 8 erwähnten Quadratus, Aristides und Justinus noch: Melito von Sardes, Apollinaris von Hierapolis und den Rhetor Miltiades, deren Schriften nicht auf uns gekommen sind (wenigstens keine in griechischer Sprache), und die drei oben erwähnten, von denen wir noch Schriften besitzen: Tatian, Athenagoras und Theophilus. Gegen das Judentum schrieben außer Justin namentlich Ariston von Pella und Miltiades.

Melito, Bischof von Sardes, war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und verfaßte unter anderem auch eine Apologie des Christentums, welche er um 172 dem Kaiser Marc Aurel überreichte. In dieser Schutzschrift an den philosophischen Kaiser wurde von ihm das Christentum als eine zwar unter den Barbaren zuerst aufgekommene, im römischen Reiche aber zu der Zeit der Kaiserherrschaft zur Blüte gelangte „Philosophie“ bezeichnet, die diesem Reiche zum Heile gereicht habe und noch gereiche (Melito ap. Euseb. hist. eccl. IV, 26). Er hat zuerst den Satz von den zwei Naturen Christi, der wahren Gottheit und der wahren Menschheit, aufgestellt. — Die dem Melito zugeschriebene Apologie, die durch Cureton und Renan in syrischer Übersetzung aufgefunden und zuerst herausgegeben worden ist, kann nicht die Schutzschrift des Melito sein, da sich die aus letzterer bei Eusebius erhaltenen Reste nicht in ihr finden. Auch ist sie wohl nicht identisch mit der Schrift des Melito *Περὶ ἀληθείας*, wie auch angenommen worden ist (Ewald, Gött. gelehrte Anzeigen, 1856, Nr. 658), obgleich sie aus dieser Zeit stammen mag, auch Verwandtschaft mit Aristides zeigt. Bardenhewer (Patrol., 3. A., S. 106) will sie für ein Werk des syrischen Gnostikers Bardesanes halten. Die gleiche Ansicht verficht Ulbrich (siehe Literatur). Es wird in ihr die Anbetung der Elemente und vieler Götter gegeißelt im Gegensatz zum wahren Gottesdienst.

Apollinaris, Bischof von Hierapolis, schrieb (etwa 172) einen *Λόγος ὑπὲρ πίστεως* zugunsten des Christentums an Marc Aurel und *Πρὸς Ἕλληνας συγγράμματα πέντε* (Euseb. hist. eccl. IV, 26 und 27), eine Schrift in mehreren Büchern *Περὶ ἀληθείας* u. a.

Miltiades, ein christlicher Rhetor, der gegen den Montanismus schrieb, hat auch *Λόγους πρὸς Ἕλληνας* und *πρὸς Ἰουδαίους* verfaßt, eine Apologie des Christentums *Ὑπὲρ τῆς κατὰ Χριστιανοὺς φιλοσοφίας* an die weltlichen Herrscher gerichtet, zwischen 161 und 169 (Euseb. hist. eccl. V, 17), und anderes geschrieben.

Ariston von Pella in Palästina, von Geburt ein Hebräer, hat, wahrscheinlich um 140, nach Bardenhewer (Patrol., 3. A., S. 38) zwischen 135 u. 170, eine Schrift verfaßt, worin der zum Christentum übergetretene Hebräer Jason den

alexandrinischen Juden Papiscus nach langem Kampfe von der Wahrheit des Christentums überzeugt, jedoch hauptsächlich nur durch den Nachweis von der Erfüllung der messianischen Weissagungen in Jesus von Nazareth, weshalb diese Apologie für die Philosophie des Christentums nur von geringem Belang gewesen sein mag. Celsus erwähnt sie verächtlich, aber auch Origenes nimmt sie nur relativ in Schutz. Daß, wie Ad. Harnack (Texte u. Untersuch. 1, 3, 1883) annahm, das Wesentliche dieser Schrift uns erhalten ist in der einem gewissen Evagrius zugeschriebenen „Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani“ aus dem fünften Jahrhundert (bei Migne, P. gr. 20 und Harnack a. a. O.), hat dieser selbst nicht mehr in dem früher angenommenen Umfange aufrechterhalten. Eine gewisse Abhängigkeit dieser jüngeren Schrift von der älteren kann aber feststehen. Gegen Harnack wandten sich P. Corssen, Th. Zahn u. E. Bratke (siehe die Literatur).

Tatianus, „geboren im Lande der Assyrer“ und syrischer Nationalität, wurde nach seiner eigenen Angabe (Orat. ad Gr. c. 42) zuerst griechisch gebildet. Dann wandte er sich dem als Philosophie der Barbaren verachteten Christentum zu und war nach Irenäus (Adv. haer. I, c. 28) ein Schüler des Justin. Er sucht in seiner auf uns gekommenen, nach Bardenhewer (Patrol., 3. A., S. 47) um 165 verfaßten Rede *Λόγος πρὸς Ἕλληνας*, in welcher oft (nach Ritters Ausdruck, Gesch. der Philos. V, S. 332) „weniger der Christ, als der Barbar sich vernehmen läßt“, die griechische Bildung, Sitte, Kunst und Wissenschaft herabzusetzen, um an ihrer statt das Christentum zu empfehlen. Zu diesem Behuf verschmäht er es nicht, auch die gemeinsten Verleumdungen aufzufrischen, welche gegen die angesehensten griechischen Philosophen vorgebracht worden waren, unter Entstellung ihrer Lehrsätze (Orat. ad Gr. c. 2). Mit rohem Despotismus der Abstraktion stellt er die ästhetische Verklärung des sinnlichen Bedürfnisses und die viehische Lust, sofern beide nicht der moralischen Regel unterworfen sind, unter den nämlichen Begriff der Immoralität, um dadurch die christliche Reinheit und Enthaltsamkeit in ein helleres Licht zu setzen, z. B. c. 33: *Καὶ ἡ μὲν Σαπφὼ γύναιον πορνικὸν ἐρωτομανὲς καὶ τὴν ἑαυτῆς ἀσέλγειαν ᾄδει. πᾶσαι δὲ αἱ παρ᾽ ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἠλακάτας αἱ παρθένοι τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφονήματα τῆς παρ᾽ ὑμῖν παιδὸς σπουδαιότερον.* Die griechischen Götter werden mit den Dämonen identifiziert und sind deshalb sittlich verwerflich, ebenso wie die Materie, mit welcher sie behaftet sind, sittlich schlecht ist.

In dogmatischer Beziehung entwickelt er besonders die Lehren von Gott dem vernünftigen Prinzip und der *ὑπόστασις τοῦ παντός*, und von dem Logos, der als aktuelle Vernunft nach Gottes Willen durch Mitteilung, nicht durch Teilung aus Gott hervorgetreten sei, wie Licht aus Licht, ferner von der Weltschöpfung und von der Auferstehung, von dem Sündenfall, der das Menschengeschlecht tief sinken ließ, jedoch nicht die Willensfreiheit ihm raubte, und von der Erlösung und Wiedergeburt durch Christus (c. 5 ff.). Im Menschen unterschied er zwischen Seele und Geist, *ψυχή* und *πνεῦμα*. Der, welcher nur die *ψυχή* hat, zeichnet sich vor dem Tier durch nichts als die Sprache aus. Die *ψυχή* ist ihrer Natur nach sterblich, nur durch das *πνεῦμα* kann sie unsterblich werden.

Später, wahrscheinlich 172, hat sich Tatian der valentinianischen Gnosis zugewandt und dann die Sekte der Enkratiten gestiftet oder fortgebildet, welche die Ehe, wie auch den Genuß von Fleisch und Wein, als Sünde verwarf und den Wein sogar im Abendmahl durch Wasser ersetzte. Aus dieser späteren Zeit stammt seine in Syrien viel gelesene und für die Autorität der vier kanonischen Evangelien sehr wichtige Evangelienharmonie, das Diatessaron.

Athenagoras von Athen, nach einer freilich sehr zweifelhaften Angabe des (im fünften Jahrhundert an der Katechetenschule lehrenden) Philippus Sidetes, erster Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandrien (s. Guericke, De schola, quae Alexandriae floruit catechetica, Hal. Sax. 1824), war mit der griechischen und besonders platonischen Philosophie wohl bekannt. Er verteidigt in seiner Apologie, der *Πρεσβεία* (Supplicatio) *περὶ Χριστιανῶν*, welche er etwa im Jahre 177 verfaßt und an den Kaiser Marc Aurel und dessen Sohn und Mitregenten Commodus gerichtet hat, die Christen gegen die dreifache Anschuldigung des Atheismus, der unzüchtigen Verbindungen und der thyesteischen Mahlzeiten. In der Erwiderung auf den ersten Vorwurf beruft er sich auf Aussprüche verschiedener Dichter und Philosophen gegen den Polytheismus und für die Einheit Gottes und entwickelt die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Für den Monotheismus sucht Athenagoras einen Vernunftbeweis zu führen, welcher in der christlichen Literatur sich hier zuerst findet. Mehrere Götter, meint Athenagoras (Suppl. c. 8), müßten einander ungleich und an verschiedenen Orten sein; denn gleichartig und zusammengehörig sei nur, was einem gemeinsamen Vorbilde nachgebildet sei, also Gewordenes und Endliches, nicht Ewiges und Göttliches; verschiedene Orte aber für verschiedene Götter gebe es nicht. Denn der Gott, der die kugelförmige Welt gebildet habe, nehme den Raum jenseits derselben ein als überweltliches Wesen (*ὁ μὲν κόσμος σφαιρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ*). Ein anderer fremder Gott würde weder innerhalb der Weltkugel, noch da, wo der Weltbildner ist, sein können, und wäre er draußen in einer anderen oder um eine andere Welt, so ginge er uns nichts an, wäre auch wegen der Begrenztheit seiner Daseins- und Wirkungssphäre kein wahrer Gott.

Auch hellenische Dichter und Philosophen haben bereits die Einheit Gottes gelehrt, indem sie, angeregt vom göttlichen Geiste, selbst forschten. Aber die volle Klarheit und Sicherheit der Erkenntnis wird doch nur durch die göttliche Belehrung gewonnen, die wir in der heiligen Schrift bei Moses, Jesaias, Jeremias und den anderen Propheten vorfinden, welche, aus ihren eigenen Gedanken heraustretend, dem göttlichen Geist zum Organe dienten, gleich wie die Flöte vom Flötenspieler geblasen wird (Suppl. c. 5—9). Alles ist von Gott durch seinen Verstand, seinen *λόγος*, gebildet (*λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο*), der von Ewigkeit her bei ihm ist, da er immer vernünftig war. Derselbe ist aber hervorgetreten, um Urbild und wirkende Kraft (*ἰδέα καὶ ἐνέργεια*) für alle materiellen Dinge zu sein, und ist so das erste Erzeugnis des Vaters, der Sohn Gottes. Vater und Sohn sind eins. Der Sohn ist im Vater und der Vater im Sohn durch die Einheit und Kraft des Geistes. Auch der Geist, der in den Propheten wirkte, ist ein Ausfluß Gottes (*ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ*), von ihm ausgehend und zu ihm zurückkehrend gleich einem Sonnenstrahl. Wir erkennen an als Objekt unserer Verehrung Gott, den Vater, Sohn und heiligen Geist, ihre einheitliche Kraft und ihre geordnete Gliederung (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*) und beschränken auch hierauf noch nicht unsere Gotteslehre, sondern nehmen an, daß Engel und Diener von Gott durch seinen Logos zur Beteiligung an der Leitung der Welt bestimmt worden sind (c. 10). Wir betätigen unseren Gottesglauben durch Seelenreinheit und Feindesliebe (c. 11); denn wir sind überzeugt, daß wir von unserem Leben nach dem Tode Rechenschaft werden geben müssen (c. 12). An der Verehrung der vermeintlichen vielen Götter können die Christen sich nicht beteiligen (c. 13 ff.).

Die sittlichen Anschuldigungen weist Athenagoras mit Berufung auf die Sittenreinheit der Christen zurück (c. 32 ff.).

Die sehr beachtenswerte, bisher noch zu wenig berücksichtigte Schrift des Athenagoras über die Auferstehung der Toten enthält nach der Einleitung (c. 1) im ersten Teil (c. 2—10) eine Widerlegung der Einwürfe, im zweiten Teil (c. 11 bis 25) positive Argumente. Sollte die Auferstehung nicht möglich sein, so müßte entweder die Fähigkeit oder der Wille zur Auferweckung der Toten Gott fehlen. Die Fähigkeit würde ihm nur dann fehlen, wenn ihm entweder das Wissen abginge oder die Macht. Das Werk der Schöpfung aber beweist, daß ihm beides nicht abgeht. Hält man die Auferstehung wegen des Stoffwechsels für unmöglich, der die nämlichen Stoffe nacheinander verschiedenen menschlichen Leibern zuführe, so daß es widersprechend sein würde, diese Stoffe zugleich dem einen und auch dem anderen Leibe bei der Auferstehung wiederzugeben, so ist jene vermeintliche Tatsache selbst in Abrede zu stellen, da ein jedes Wesen von den Nahrungsmitteln, die es zu sich nimmt, nur das ihm Gemäße sich assimilieren kann, Bestandteile eines menschlichen Leibes nicht in tierisches Fleisch übergehen können, welches wiederum von einem andern menschlichen Leibe assimiliert würde. Der Wille würde Gott nur dann fehlen, wenn die Auferweckung ungerecht wäre gegen die Auferstehenden selbst oder gegen andere Geschöpfe, was sie doch nicht ist, oder wenn sie Gottes unwürdig wäre, was sie gleichfalls nicht ist, da sonst auch die Schöpfung seiner unwürdig sein müßte. Positive Argumente für die Wirklichkeit der Auferstehung sind: 1) der Grund der Erschaffung der Menschen, der darin liegt, daß sie beständig die göttliche Weisheit anschauen sollen, 2) das Wesen des Menschen, welches eine ewige Fortdauer des Lebens zum Behufe eines vernunftgemäßen Lebens erheischt, 3) die Notwendigkeit eines göttlichen Gerichtes über die Menschen, 4) der in diesem Leben nicht erreichte Endzweck der Schöpfung des Menschen, der weder in der Schmerzlosigkeit, noch in der sinnlichen Lust, noch auch in dem Seelenglück allein liegt, sondern in der Betrachtung des wahrhaft Seienden und in der Lust an seinen Beschlüssen. — Auffallen kann, daß die Auferstehung Christi als Argument nicht herangezogen wird. Offenbar wollte sich Athenagoras möglichst auf philosophischem Boden halten.

Theophilus von Antiochien wurde, wie er selbst (Ad Autolyc. I, 14) mitteilt, durch die Lektüre der heiligen prophetischen Schriften für das Christentum gewonnen. In seiner wahrscheinlich bald nach 180 unter der Regierung des Commodus verfaßten Schrift Ad Autolycum, die drei selbständige Schriften in drei Büchern umfaßt und eigenartige Gedanken kaum aufweist, ermahnt er diesen, gleichfalls zu glauben, damit er nicht, wenn er ungläubig bleibe, später zu seinem Nachteil durch die ewigen Höllenstrafen überführt werde, welche die Propheten und, von ihnen stehlend, auch griechische Dichter und Philosophen vorhergesagt haben (I, 14). Auf die Aufforderung des Autolycus: „zeige mir deinen Gott“, antwortet Theophilus (I, 2): „zeige mir deinen Menschen“, d. h. zeige mir, ob du frei von Sünden bist; denn nur der Reine kann Gott schauen. Auf die Aufforderung: „beschreibe mir Gott“, antwortete er (I, 3): Gottes Wesen ist unaussprechlich, seine Ehre, Größe, Erhabenheit, Kraft, Weisheit, Güte und Gnade übersteigen alle menschlichen Begriffe. Wenn ich Gott Licht nenne, so nenne ich sein Gebilde, wenn ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herrschaft, wenn Vernunft (νοῦς), so seine Einsicht (φρόνησις), wenn Geist, so seinen Hauch, wenn Weisheit, so sein Erzeugnis, wenn Stärke, so seine Macht, wenn Kraft, so seine Wirksamkeit, wenn Vorsehung, so seine Güte, wenn Herrschaft, so seine Ehre,

wenn Herr, so bezeichne ich ihn als Richter, wenn Richter, so nenne ich ihn gerecht, wenn Vater, so nenne ich ihn liebend (*ἀγαπῶντα* nach Heumanns Conjectur für *τὰ πάντα*, oder richtiger: Schöpfer, sofern bei *τὰ πάντα*, wie Grabe annimmt, *ποιήσαντα* ausgefallen ist, vgl. c. 4: *πατὴρ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων*, und Philon De nom. mut. ed. Mang. I, p. 582 f., wo *θεός, ποιητικὴ δύναμις, δι' ἧς ἔθηκε τὰ πάντα* und *πατήρ* einander gleichgesetzt werden), wenn Feuer, so nenne ich seinen Zorn, den er gegen die Übeltäter hegt. Er ist unbedingt, weil ungeworden, unveränderlich, wie unsterblich. Er heißt Gott (*θεός*) von der Gründung des All (*διὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα*) und wegen des Bewegens und Wirkens (*διὰ το θέειν*). Gott hat alles, auch die Materie, aus nicht Seiendem geschaffen zu seiner Ehre (I, 4: *τὰ πάντα ὁ θεὸς ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι, ἵνα διὰ τῶν ἔργων γινώσκηται καὶ νοηθῇ τὸ μέγεθος αὐτοῦ*). Theophilus bekennt sich also entschieden zur Schöpfungslehre. Wäre die Materie ewig, so wäre sie unwandelbar und könnte nicht umgebildet werden.

Der unsichtbare Gott wird aus seinen Werken erkannt, gleich wie aus dem geordneten Laufe eines Schiffes die Anwesenheit eines Steuermannes erschlossen werden kann. Gott ist Einer, und diese reine Einheit ergibt sich aus der weisen Einrichtung der Welt. Um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, muß sich der Mensch der weisen Führung Gottes überlassen, muß gehorsam sein und glauben an die Weisungen Gottes. Der Mensch ist aber ungehorsam gewesen, und dadurch ist das Böse in die Welt gekommen. Jedoch gewährt uns Gott die Mittel zur Besserung. Ist diese an uns ausgeführt, dann erkennen wir das Gute in uns und dadurch Gott. Dieser hat alles durch seinen Logos und seine Weisheit gebildet (I, 7). Der Logos war von Ewigkeit her bei Gott als *Λόγος ἐνδιάθετος ἐν τοῖς ἰδίοις (τοῦ θεοῦ) σπλάγχνοις* (II, 10) oder *ἐνδιάθετος ἐν καρδίᾳ θεοῦ* (II, 22). Ehe die Welt ward, hatte Gott an ihm, der *νοῦς καὶ φρόνησις* war, seinen Ratgeber (*σύμβουλος*). Als aber Gott die Welt schaffen wollte, zeugte er diesen Logos, ihn außer sich setzend (*τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν*) als den Erstgeborenen vor der Schöpfung, nicht als wäre er dadurch selbst des *λόγος* entleert worden, sondern so, daß er auch nach der Zeugung noch selbst des *λόγος* teilhaftig blieb (II, 22). Die drei Tage vor der Erschaffung der Lichter sind Bilder der Trias: Gottes, des Logos und der Weisheit (II, 15: *τύποι τῆς τριάδος τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ*). Gott, der uns geschaffen hat, kann und wird uns auch einstmals wieder schaffen bei der Auferstehung (I, 8.) Die Namen der griechischen Götter sind Namen vergötterter Menschen (I, 9 ff.) Der an die Götterbilder geknüpfte Kultus ist unvernünftig. Die Lehren der heidnischen Dichter und Philosophen sind töricht. Die heiligen Schriften des Moses und der Propheten sind die älteren und enthalten die Wahrheit, welche die Griechen vergessen und verworfen haben (II, III).

Inwieweit der unter des Theophilus Namen auf uns gekommene Kommentar zu den vier Evangelien von ihm herstammt, ist zweifelhaft.

Die von Euseb. hist. eccles. IV, 24 erwähnte Streitschrift des Theophilus gegen Marcion, wie auch gegen den aristotelisierenden und platonisierenden Hermogenes, und andere Schriften sind verloren gegangen. Indessen will E. Preuschen, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 12, 1911, S. 243—269, in einem antimarcionitischen, unter Ephräms Namen gehenden Traktat die Schrift des Theophilus gegen Marcion erkennen.

Hermogenes nahm eine ungeschaffene, chaotische Materie an, auf welche Gott einwirke, wie der Magnet auf das Eisen, welche Doktrin auch Tertullian, Verfasser zweier Schriften gegen Hermogenes, von denen die eine: Adversus

Hermogenem noch erhalten ist, bestritten hat. Vgl. Erich Heintzel, Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche, Berl. 1902. (Der Verfasser glaubt mit Unrecht alle Verbindung des Hermogenes mit der Gnosis in Abrede stellen zu müssen.)

Der (anonyme) Brief an Diognet (kaum der von Capitolin. vit. Ant. c. 4 erwähnte Günstling Marc Aurels) pflegt bald den Schriften Justins, bald denen der apostolischen Väter beigefügt zu werden, obschon der Stil und der dogmatische Standpunkt von dem des Justin wesentlich abweicht (siehe Semisch, Justin I, S. 178 ff.), und die Abfassung durch einen unmittelbaren Apostelschüler mehr als zweifelhaft ist, da der Verfasser vielmehr auf das katholische Prinzip der „traditio apostolorum" sich zu beziehen scheint. Der Brief enthält eine lebendige christliche Apologetik. Seine Abfassungzeit ist sehr unsicher, jedoch nicht vor 160, wahrscheinlich erst ans Ende des zweiten oder sogar erst in das dritte Jahrhundert zu setzen. F. Overbeck rückt ihn in die Zeit nach Constantin herab. Donaldson schreibt ihn sogar der Renaissancezeit zu und sieht in ihm nur eine Stilübung. Der Versuch Krügers, Kihns u. a., den Apologeten Aristides als Verfasser zu bestimmen, ist entschieden mißglückt. Ebenso unhaltbar ist die Ansicht Dräsekes, der Apelles, einen Schüler Marcions, für den Autor hält.

Der Verfasser beantwortet einige Fragen des Diognet nach der christlichen Gottesverehrung und der christlichen Nächstenliebe und danach, warum das Christentum so spät in die Welt gekommen sei. Der Standpunkt erinnert mehrfach an den der Johannes-Briefe und des vierten Evangeliums, ist aber doch noch mehr paulinisch. Der Judaismus wird verworfen. In der Beschneidung ein Zeugnis der Erwählung und der göttlichen Vorliebe finden zu wollen, erscheint dem Verfasser des Briefes als eine prahlerische Anmaßung, die Hohn verdiene. Den Opferkultus hält er für eine Verirrung, die ängstliche Strenge in der Auswahl der Speisen und in der Sabbatfeier für unbegründet. Ebenso entschieden aber bekämpft er das Heidentum. Die griechischen Götter sind ihm seelenlose Gebilde aus Holz, Ton, Stein und Metall und der ihnen dargebrachte Kultus ist eine Sinnlosigkeit. In der vorchristlichen Zeit hat Gott die Menschen dem ungeordneten Spiel ihrer sinnlichen Lüste überlassen, um zu zeigen, daß nicht aus menschlicher Kraft und Würdigkeit, sondern allein durch die göttliche Barmherzigkeit das ewige Leben erlangt werden könne. Die sittlichen Vorzüge der Christen schildert der Verfasser des Briefes mit glänzenden Farben. Bewundernswert und ausgezeichnet ist der Wandel der Christen. Das eigene Vaterland bewohnen sie wie Fremdlinge. An allen Leistungen beteiligen sie sich als Bürger, und alles dulden sie wie Auswärtige. Jede Fremde ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten, wie alle, sie erzeugen Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Den Tisch, aber nicht die Frauen, haben sie gemein. Sie befinden sich auf der Erde, aber ihr Leben ist im Himmel. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, aber durch ihr Leben überbieten sie dieselben. Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch. Sie werden getötet und leben. Sie sind arm und machen viele reich. Was die Seele im Leibe ist, das sind die Christen in der Welt. Der Grund dieses Wandels liegt in der Liebe Gottes, die sich durch die Sendung des Logos, des Weltbildners, bekundet hat, welcher in den Herzen der Heiligen immerdar neu geboren wird (*πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος*). Der Logos ist der *τεχνίτης καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα*, cap. 7.

Hermias' Lebenszeit fällt nach Bardenhewer, v. Di Pauli und vielen anderen in das zweite oder dritte, nach Diels, Harnack und Dräseke erst in das fünfte oder sechste Jahrhundert n. Chr. Die frühere oder spätere Ansetzung hängt hauptsächlich von der Frage ab, ob Hermias die pseudo-justinische Cohortatio (siehe oben S. 58) benutzt hat, oder ob umgekehrt der Verfasser der letzteren die Schrift des Hermias ausgeschrieben hat. A. v. Di Pauli tritt mit beachtenswerten Gründen für die Abhängigkeit der Cohortatio von Hermias ein und läßt, da er die Abfassungszeit der Cohortatio in die Jahre von 180—220 verlegt, die Irrisio („Verhöhnung der heidnischen Philosophen", *Ἑρμείου φιλοσόφου διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*) noch vor 220 entstanden sein. Hermias hat in seiner Schrift, die, wie A. v. Di Pauli gezeigt hat, in Witz und Sarkasmus den Einfluß und die Nachahmung Lukians nicht verleugnen kann, sich die Aufgabe gestellt, nachzuweisen, wie die Ansichten der verschiedenen Philosophen über die menschliche Seele und über die Prinzipien der Dinge einander widersprechen. „Bald bin ich unsterblich und freue mich, bald bin ich wieder sterblich und jammere; bald werde ich in Atome zerrieben, werde Wasser, werde Luft, werde Feuer; man macht mich zu einem Wild, zu einem Fisch, — zuletzt kommt noch Empedokles und macht mich zu einem Strauch." Hermias geht auf die Gründe und den systematischen Zusammenhang der bekämpften Ansichten nicht ein, noch viel weniger zeigt er Verständnis für den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie. Die heidnische Philosophie hält er für eine Gabe der Dämonen, die aus der Vermischung der gefallenen Engel mit irdischen Weibern entsprungen seien, nicht, wie Clemens von Alexandria, für eine durch niedere Engel den Menschen zugekommene Gottesgabe.

§ 10. Irenäus, geboren zwischen 130 und 142 in Kleinasien, gestorben vielleicht um 202 als Bischof von Lyon in Gallien, während der Christenverfolgung zu Lugdunum und Vienna Presbyter in Lugdunum, ist für die Entwicklung des christlichen Gedankens hauptsächlich als Bekämpfer der Gnostiker von Bedeutung. Er führt die Ausbildung der Gnosis auf den die Reinheit der apostolischen Überlieferung trübenden Einfluß der vorchristlichen Philosophie zurück. Im Kampfe mit der in phantastische Willkür umgeschlagenen Freiheit der Spekulation und mit dem zu antimoralischem Libertinismus entarteten Antinomismus betont er die christliche Tradition und das christliche Gesetz.

Die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer und Urheber des durch Moses gegebenen Gesetzes festhaltend, führt Irenäus die Verschiedenheit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung (mit Paulus) auf den göttlichen Erziehungsplan zurück, in welchem das mosaische Gesetz die Vorstufe des Christentums ausmache. Der Sohn oder Logos und der heilige Geist sind mit Gott dem Vater eins und Werkzeuge der Schöpfung und Offenbarung. Der Logos wurde Mensch, damit wir würden, was er ist. Christus hat das Wesentliche des Gesetzes, nämlich das Sittengesetz, bestätigt und durch Mitbeziehung auf die Gesinnung erweitert, von den äußeren Gebräuchen aber

uns losgesprochen. Der Mensch entscheidet sich mit Willensfreiheit für oder gegen das göttliche Gebot.

In dem gleichen Gedankenkreise steht des Irenäus Schüler, der römische Presbyter **Hippolytus**, der im einzelnen vollständiger, aber auch noch einseitiger den heidnischen Ursprung der gnostischen Lehren nachzuweisen sucht.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Irenäus.

Zur handschriftlichen Überlieferung siehe Fr. Loofs, Die Handschriften der latein. Übersetzung des Irenäus und ihre Kapiteleinteilung: Kirchengeschichtl. Studien, H. Reuter gewidmet, Leipzig 1888, 1—93. A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 263-288. Th. Zahn, Der griechische Irenäus u. d. ganze Hegesippus im 16. u. 17. Jahrh.: Theolog. Literaturblatt 1893, 495—497. H. Jordan, Das Alter und die Herkunft der latein. Übersetzung des Hauptwerkes d. Irenäus: Theol. Studien, Th. Zahn dargebracht, Leipzig 1908, 133—192. O. Bardenhewer, Patrol., 3 A., 1910, 97 ff.

Die ältesten Ausgaben des Irenäus sind die erasmischen: Opus eruditissimum divi Irenaei episcopi Lugdunensis in quinque libros digestum, in quibus mire retegit et confutat veterum haereseon impias ac portentosas opiniones, ex vetustiss. codicum collatione emend. opera Des. Erasmi Roterodami ac nunc primum in lucem ed. opera Jo. Frobenii, Basil. 1526; wiederholt ebd. 1528, auch 1543 u. ö.; daran schließen sich die Ausgaben von Gallasius (Genf 1570), Grynaeus (Bas. 1571), Fr. Feuardentius (1575 u. 1576; 1596 u. ö.); Joh. Ern. Grabe (Oxon. 1702), R. Massuet (Par. 1710 u. Venet. 1734), Ad. Stieren (Lpz. 1848—1853), welcher letzteren Ausgabe auch Massuets Abhandlungen über die Gnostiker und über das Leben, die Schriften und die Lehre des Irenäus beigedruckt sind; ed. W. W. Harvey, Cantabrig. 1857. Bei Migne bildet Irenäus den VII. Bd. der griechischen Abteilung des Cursus Patrologiae completus (ein Abdruck der Ausgabe von Massuet). Eine neue Ausgabe von Iren. Hauptschrift erscheint v. U. Manucci, Irenai Adversus Haereses libri V, Pars I, Rom 1907 (Bibl. s. patrum et script. eccles. Series 2: Scriptores graeci antenicaeni, Vol. III, pars I.).

Einige neue Fragmente des griech. Textes von Adversus haereses publizierte A. Papadopulos-Kerameus in: *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας* 1, St. Petersburg 1891, 387—389. Vgl. dazu J. Haußleiter, Zeitschr. f. Kirchengesch. 14, 1894, 69—73. Ein weiteres neu entdecktes griechisches Fragment (V, 28, 2—30, 2) findet sich in: Des Origenes Scholienkommentar zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus liber V Graece. Entdeckt und herausgeg. von C. Diobouniotis und A. Harnack, Leipzig 1911 (Texte und Unters. 38, 3).

Die syrischen und armenischen Fragmente sind gesammelt bei Harvey (2, 431—453) u. von P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris 1883, 17 sqq., 292 sqq. *Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδονύμου γνώσεως*. Buch IV und V in armenischer Version entdeckt von Lic. K. Ter-Mekerttschian, herausgegeben v. E. Ter-Minassiantz, Leipzig 1910 (Texte und Untersuchungen 35, 2). Ein armenisches Fragment (II, 13, 1—3, ed. Stieren 310-312) ist auch in der Ausgabe der armen. Übersetzung d. Evagrios Pontikos v. Sargisean, Venedig 1907. 385—387 gedruckt. Siehe W. Lüdtke, Theolog. Literaturz. 1911, N. 26, Sp. 827.

Eine deutsche Übersetzung von Adversus haereses gab H. Hayd, Kempten 1872—73 (Bibl. d. Kirchenväter). Ebend. erschien eine neue Übersetzung ins Deutsche v. E. Klebba, D. heil. Iren. fünf Bücher gegen d. Häres., 2 Bde., Kempten und München 1912.

Eine armenische Übersetzung der von Eusebius (Hist. eccl. 5, 26) bezeugten Schrift *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* wurde 1907 veröffentlicht: Des heil. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*, in armenischer Version entdeckt, herausgegeben und

ins Deutsche übersetzt von K. Ter-Mekerttschian und E. Ter-Minassiantz. Mit einem Nachwort und Anmerkungen von A. Harnack, Leipzig 1907 (Texte und Untersuchungen usw. 31, 1). Die deutsche Übersetzung erschien 1908 in 2. Aufl. Zum armenischen Text siehe S. Weber: Theolog. Quartalschr. 91, 1909, 559—573; 93, 1911, 162—163; derselbe, Des hl. Irenäus Schrift zum Erweis der apostolischen Verkündigung. Aus dem Armenischen übersetzt, Kempten und München 1912 (Bibl. d. Kirchenv.).

II. Hippolytus.

Zur Überlieferung A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, Leipzig 1893, 605—646.

Die Schrift des Hippolytus: *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, wovon früher nur das erste Buch unter dem Titel: Origenis philosophumena bekannt war, ist 1842 von Buch 4—10 an durch Mynoides Mynas aufgefunden und von C. Miller, Oxford 1851 zuerst veröffentlicht worden. Weitere Ausgaben haben veranstaltet L. Duncker u. F. G. Schneidewin: S. Hippolyti Refutationis omnium haeresium libri X, Gottingae 1859; P. Cruice, Paris 1860; Migne, P. gr. 16, 3 (Abdruck der Ausgabe von Duncker und Schneidewin und unter den Werken des Origenes). Das erste Buch wurde neu herausgegeben von H. Diels, Doxographi graeci, Berol. 1879, 551—576; cfr. 144—156.

Sammlungen der Schriften u. Fragmente Hippolyts mit Ausnahme der Philosophoumena lieferten J. A. Fabricius, S. Hippolyti Episc. et Mart. opp. gr. et lat., 2 voll., Hamburgi 1716—1718; Gallandi, Bibl. vet. Patr. 2, 1766; Migne, P. gr. 10, 1857; P. A. de Lagarde, Hippol. Rom. quae feruntur omnia graece, Lips. et Lond. 1858. Eine neue Gesamtausgabe ist im Erscheinen begriffen in: Die griechischen christlichen Schriftsteller der drei ersten Jahrunderte. Hippolytus Werke, B. I. Exegetische und homiletische Schriften. 1. Hälfte. Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars z. hohen Lied. Herausgegeben von G. N. Bonwetsch. 2. Hälfte. Kleinere exegetische und homiletische Schriften. Herausgegeben von H. Achelis, Leipzig 1897. Vgl. dazu P. Wendland in Hermes 34, 1899, 412—427.

Eine wertvolle Ergänzung fand die Berliner Gesamtausgabe durch die Entdeckung eines georgischen Textes aus dem 10. Jahrh. und im Anschluß an ihn durch die Ausgabe von N. Marr, Hippolyt, die Auslegung des hohen Liedes, St. Petersburg 1901 (Russisch); G. N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum hohen Liede, auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes, Leipzig 1902 (Texte und Untersuchungen 23, 2c); derselbe, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus. Der Segen Jakobs, der Segen Moses, die Erzählung von David und Goliath, Leipzig 1904 (Texte und Untersuchungen 26, 1a). Vgl. dazu O. Bardenhewer, Bibl. Zeitschr. 3, 1905, 1—16. Neue Publikationen im griechischen Text verdanken wir C. Diobouniotis und N. Beïs, Hippolyts Schrift „über die Segnungen Jakobs" und C. Diobouniotis, Hippolyts Daniel-Kommentar in N. 573 d. Handschr. d. Meteoronklosters. Mit Vorwort von G. N. Bonwetsch, Leipzig 1911 (Texte und Unters. 38, 1).

Bruchstücke des griech. Originals von Hippolyts Chronik hat A. Bauer, Die Chronik des Hippolytus im Matritensis Graecus 121, Leipzig 1905 (Texte und Untersuchungen 29, 1) veröffentlicht Siehe dazu F. Jacoby, Berliner philol. Wochenschr. 27, 1907, N. 44, 1384—1388.

Näheres über Hippolyts ausgedehnten und überaus manigfaltigen schriftstellerischen Nachlaß siehe bei O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. II, Freiburg 1903, 496—555 und Patrologie, 3. A., ebd. 1910, 183—193.

In einem Briefe an den römischen Presbyter Florinus (bei Stieren, S. 822—824), den Kastner (siehe die Literatur) mit Tertullian identifizieren will, sagt Irenäus, er erinnere sich aus seiner Knabenzeit noch genau der Reden des greisen Polykarp, dessen eigentlicher Schüler er aber kaum gewesen sein kann. Polykarp erlitt den Märtyrertod 155 oder 156 n. Chr. Nicht lange vorher mag Irenäus ihn gehört haben. Über sein Geburtsjahr ist etwas Genaues noch nicht festgestellt. Bardenhewer setzt seine Geburt um das Jahr 140 an. Nach Hieronymus (Br. 75) war er auch ein Schüler des Papias. Bald her-

nach kam Irenäus nach Gallien, wurde in Lyon Presbyter und nach dem im Jahre 177 erfolgten Märtyrertode des Pothinus Bischof. Hieronymus nennt auch den Irenäus einen Märtyrer. Nach Gregor von Tours (Gesch. Galliens I, 27) soll er in der severianischen Verfolgung (um 202) den Tod erlitten haben, was aber sehr unsicher ist, da über das Martyrium erst in so später Zeit berichtet wird.

Seine Hauptschrift: Widerlegung und Enthüllung der fälschlich sogenannten Erkenntnis (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*), gewöhnlich Adversus haereses genannt, ist in einer alten wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstandenen lateinischen Übersetzung auf uns gekommen. Doch haben sich auch manche Fragmente, insbesondere der größte Teil des ersten Buches, als Zitate bei späteren Schriftstellern im Urtexte erhalten. Dieses Werk ist besonders gegen die Valentinianer gerichtet. Es ist (nach III, 3, 3) zu der Zeit, da Eleutherus in Rom die Bischofswürde bekleidete, verfaßt worden (um 180 n. Chr., aber nach und nach).

Eusebius (Hist eccl. V, 26) erwähnt auch eine Abhandlung gegen die hellenische Wissenschaft (*Πρὸς Ἕλληνας λόγος περὶ ἐπιστήμης*), einen Brief *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, ferner eine Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung", die erst 1907 in armenischer Übersetzung entdeckt und bekannt geworden ist, apologetischen Charakter trägt und den Beweis der Göttlichkeit der Offenbarung aus der Prophetie zur Aufgabe hat, aber zu den Anschauungen des Hauptwerkes nichts wesentlich Neues hinzufügte, und andere Schriften.

Als den Grundcharakter des Gnostizismus bezeichnet Irenäus die Blasphemie, daß der höchste Gott von dem Weltschöpfer verschieden sei. An diese Zerteilung des Vaters schließe sich (namentlich bei den Valentinianern) die Zerteilung des Sohnes in eine Mehrheit willkürlich angenommener Wesen an. Das gnostische Vorgeben einer Geheimlehre Jesu ist falsch. Die wahre Gnosis ist die apostolische Lehre, wie sie uns durch die Kirche überliefert wird. Irenäus mahnt an die Schranken des menschlichen Wissens. Der Schöpfer ist unbegreiflich, nicht auszudenken, seine Größe ist nicht zu ermessen. Er ist Verstand, aber nicht dem menschlichen Verstande ähnlich. Er ist Licht, aber nicht unserem Lichte ähnlich. Alle unsere Vorstellungen von ihm sind inadäquat. Besser ist es, nichts zu wissen, an Gott zu glauben und in seiner Liebe zu verharren, als durch spitzfindige Untersuchungen in Gottlosigkeit zu verfallen. Was wir von Gott wissen, wissen wir durch seine Offenbarungen. Ohne Gott kann Gott nicht erkannt werden. Wie die, welche das Licht erblicken, in dem Lichte sind, so sind auch die, welche Gott schauen, in Gott und haben teil an seinem Glanze. Gott selbst ist der Weltschöpfer und offenbart sich in der Welt als seinem Werke, woraus auch schon die Besseren unter den Heiden ihn erkannt haben. Was er getan habe vor der Schöpfung der Welt, weiß nur er selbst. Auch die Materie der Welt ist durch seinen Willen geworden. Er hat die Welt so geschaffen, wie er sie in seinem Geiste gedacht hatte. Er bedurfte dazu keiner (platonischen) Vorbilder; denn die Vorbilder hätten wieder Vorbilder vorausgesetzt ins Unendliche hin.

An Gott ist nichts Maßloses. Das Maß des Vaters ist der in Jesu menschgewordene Sohn, der ihn erfaßt, das Organ aller seiner Offenbarungen, der Verwalter und Austeiler der väterlichen Gnaden zum Segen der Menschheit. Der Sohn oder das Wort und der Geist oder die Weisheit sind die Hände des Vaters. Der Logos ist nicht einer der untergeordneten Äonen, die aus Gott emaniert

wären, sondern gleich ewig mit Gott (semper coexistens filius patri olim et ab initio semper revelat patrem, II, 30, 9) und gleichen Wesens mit ihm. Der Hervorgang des Sohnes ist nicht eine Scheidung desselben von der Substanz des Vaters; denn die göttliche Substanz läßt keine solche Scheidung zu, sondern in seinem Hervorgange bleibt der Logos mit dem Vater dem Wesen nach Eins. Er ist dem Vater subordiniert, nicht dem Sein nach, sondern insofern der Vater die Quelle seines Seins und seiner Tätigkeit ist. Gott gründet und erhält die Welt durch seinen Logos und tut dies durch sich selbst (ipse est, qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia). Jesus war in Wahrheit Mensch und hat auch jedes Lebensalter (bis gegen das 50. Jahr) durchlebt. Er hat „per adoptionem“ die menschliche Natur göttlich gemacht.

Das natürliche Sittengesetz hat Gott den Menschen ins Herz gelegt. Es blieb ihnen auch, nachdem durch Adams Fall die Sünde gekommen war. Im Dekalog ist es aufgezeichnet. Den Juden wurde wegen ihrer Geneigtheit zum Abfall von Gott das Zeremonialgesetz auferlegt, das dem Götzendienst wehrte und Typen des Christentums enthielt, dem aber keine ewige Gültigkeit bestimmt war. Christus hat die Bande der Knechtschaft, die es enthielt, weggenommen, die Dekrete der Freiheit aber ausgedehnt und den Dekalog nicht abrogiert. Die Offenbarung in der Natur, im alten und im neuen Bunde sind die drei Heilsstufen. Es ist der nämliche Gott, der in den verschiedensten Heilsstufen den Menschen hilft, je nach deren verschiedenem Bedürfnis.

So wahr die Leiblichkeit Christi Realität hatte, so wahr wird auch unser Leib wieder auferstehen und nicht die Seele allein fortleben. Ihrer eigenen Natur nach ist die Seele nicht unsterblich, da sie nicht selbst Leben ist. Sie nimmt nur teil an dem von Gott verliehenen Leben, und ihre Fortdauer hängt von Gottes Willen ab. Zwar hat Gott den Menschen bei der Schöpfung durch seinen Logos und seinen Geist bestimmt zur Unsterblichkeit, allein durch die Sünde Adams ist der Mensch dem Tode und dem Teufel verfallen. Die Seele hat nicht vor dem gegenwärtigen Leben existiert; eine Seelenwanderung gibt es nicht. Daß sie nach dem Tode des Menschen sich sofort zu Gott aufschwingen könne, bezeichnet Irenäus als eine ketzerische Ansicht, die freilich selbst von einigen, welche für rechtgläubig gelten, geteilt werde. Aber es werde dabei die Ordnung der Beförderung der Gerechten überschritten und die Stufenfolge der Übung zur Unverweslichkeit verkannt. Zuerst müssen die Seelen in den Hades eingehen. Sie steigen aus diesem zur Zeit der Auferstehung empor und bekleiden sich wieder mit ihrem Leibe. Dieser Zeit geht die Erscheinung des Antichristen voran, in welcher die Scheidung der Guten und Bösen, die sich mit dem Fortschritt der Offenbarungen Gottes in steigendem Maße vollzogen hat, ihre Vollendung erreicht. Der Antichrist ist der menschgewordene Satan. Nachdem er einige Zeit (drei und ein halb Jahr) regiert und in dem Tempel zu Jerusalem gethront haben wird, wird Christus kommen von den Himmeln in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, in der Herrlichkeit des Vaters und den Antichrist mit seinen Anhängern in die Feuerflut werfen, und zwar, nachdem die Welt genau 6000 Jahre bestanden hat, so daß jedem Tag ihrer Erschaffung 1000 Jahre ihres Bestehens entsprechen. Christus wird dann unter den auferweckten Gerechten 1000 Jahre lang herrschen während der Zeit, die dem siebenten Schöpfungstage, dem Tage der Ruhe, entspricht. Die Erde selbst ist dann durch Christus zu ihrem ursprünglichen Stande erneut. Dieses Freudenreich ist das Reich des Sohnes. Ihm folgt das Reich des Vaters, die ewige Seligkeit; denn wie der Geist durch den Glauben zum Sohne führt, so führt der Sohn wiederum die, welche das Heil er-

langen, zum Vater. Da aber derselbe Gott, der gütig ist, auch der gerechte ist, so wird nach Ablauf des Reiches des Sohnes eine zweite Auferstehung stattfinden, worin auch die Ungerechten wieder erweckt werden, diese aber zum Gericht. Alle, welche Strafe verdienen, werden zu dieser gelangen in ihren eigenen Seelen und Leibern, in denen sie von der göttlichen Gnade abgewichen sind. Die Strafe ist der Verlust aller Gnadengüter. Sie ist ewig und unendlich, wie die göttlichen Güter selbst es sind.

Hippolytus, nach Photius (Bibl. cod. 121) ein Schüler des Irenäus, wahrscheinlich in Rom geboren, war Presbyter daselbst unter Zephyrin (199—217), dann einige Jahre Bischof einer Sondergemeinde wegen eines Zerwürfnisses mit dem römischen Bischof Kallistus. Um 235 wurde er nach Sardinien exiliert, wo er wahrscheinlich um 236 oder 237 auch gestorben ist. Im Lateran zu Rom befindet sich eine in der Nähe von Rom 1551 gefundene Statue Hippolyts, die ihn auf einer Kathedra sitzend darstellt, worin ein Verzeichnis seiner zahlreichen exegetischen, apologetischen, chronographischen, kirchenrechtlichen Schriften, wie auch der von ihm berechnete Osterzyklus eingegraben ist. Darunter ist ein Buch *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας*. Auch der Verfasser des in der Literatur zitierten *Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* bezeichnet sich (im 10. Buch) als Verfasser eines Buches unter diesem Titel, so daß schon hiernach mit Wahrscheinlichkeit der *Ἔλεγχος* dem Hippolytus zuzuschreiben ist. Ferner wird dem Hippolytus ein *Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων* beigelegt, und der Verfasser des *Ἔλεγχος* erwähnt seinerseits (im Eingang) eine kleinere Schrift, in der er früher schon die ketzerischen Doktrinen behandelt habe, und die mit jenem *Σύνταγμα* identisch zu sein scheint. Das *Σύνταγμα* ist zwar verloren gegangen, wir kennen aber seinen wesentlichen Inhalt aus Pseudo-Tertullian (Libellus adv. omnes haereses), aus Epiphanius (Haereses) und aus Philastrius (Liber de haeresibus). Photius legt die Schrift *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* dem römischen Presbyter Gaius bei, den Baur (Theol. Jahrb. 1853, 1, 3) für den Verfasser des *Ἔλεγχος* hielt. Allein das Verhältnis der von diesem stammenden Nachrichten über Cerinth zu den im *Ἔλεγχος* enthaltenen und anderes, was Dionysius von Alexandria und Eusebius über Gaius berichten, zeugt gegen dessen Autorschaft. Den Hippolytus hielten namentlich J. L. Jacobi, Duncker, Bunsen, Gieseler, Döllinger, A. Ritschl für den Verfasser des *Ἔλεγχος*, und diese Autorschaft muß jetzt als gesichert gelten. Andere haben noch auf andere Verfasser geraten, jedoch ohne zureichenden Grund. Der *Ἔλεγχος*, dessen eigentlicher Titel nicht Philosophumena, sondern wohl nach Photius (Bibl. cod. 48) „*Λαβύρινθος*" lautete, ist nach dem Tode des römischen Bischofs Kallistus (223 n. Chr.), also zwischen 223 und 235, geschrieben worden, wahrscheinlich vor 230. Bisher galt Buch 2 und 3 und der Anfang von Buch 4 als verloren. Neuestens suchte aber A. d'Alès (La théologie de S. Hipp., Paris 1906, 80—90) darzutun, daß in Buch 4 unserer Ausgaben 2, 3 und 4, wenn auch etwas verkürzt, enthalten seien.

Hippolytus sucht darzutun, daß die gnostischen Irrlehren nicht aus den heiligen Schriften und der christlichen Tradition, sondern aus der hellenischen Weisheit, aus philosophischen Lehren, aus Mysterien und aus der Sternkunde geschöpft seien (Buch I, Prooem). Um diesen Beweis zu führen, gibt er in den vier ersten Büchern einen Abriß der griechischen Philosophie, der Astrologie und des Mysterienwesens. In der Darstellung des Valentinianismus folgt er im wesentlichen dem Irenäus. Über die basilidianische Lehre aber hat er eigene Studien gemacht, wobei jedoch in Frage kommt,

ob denselben ursprüngliche basilidianische Schriften oder (was wahrscheinlicher ist) spätere, die einem Nebenzweige der Schule angehörten, zugrunde lagen.

Die Hellenen haben, lehrt Hippolytus, die Teile der Schöpfung verherrlicht, da sie den Schöpfer nicht kannten. Ihnen sind die Häresiarchen gefolgt (X. 32). Der eine Gott, der über alles ist, erzeugt zuerst den Logos, nicht als Rede, sondern als ihm innewohnenden Gedanken des Alls (*ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν*). Diesen allein hat Gott aus Seiendem geschaffen, nämlich aus seiner eigenen Substanz, daher ist der Logos auch Gott, da er göttliche Substanz ist (*διὸ καὶ θεός, οὐσία ὑπάρχων θεοῦ*). Die Welt ist durch den Logos im Auftrage des Vaters aus nichts geschaffen. Daher ist sie nicht Gott, und sie kann vergehen, wenn der Schöpfer es will. Der Mensch ist als ein abhängiges, aber mit Willensfreiheit begabtes Wesen erschaffen worden. Aus dem Mißbrauch der Willensfreiheit stammt das Böse. Als einem freien Wesen hat ihm Gott das Gesetz gegeben; denn das Tier wird durch Geißel und Zaum, der Mensch aber durch Gebote und Lohn und Strafe regiert. Das Gesetz ist durch gerechte Männer von Anfang an, dann namentlich durch Moses festgesetzt worden. Der Logos, der zur Befolgung mahnt und führt, hat zu allen Zeiten gewirkt, ist aber zuletzt selbst als Sohn der Jungfrau erschienen. Der Mensch ist nicht Gott. Willst du aber auch Gott werden (*εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι*), so gehorche deinem Schöpfer und überschreite nicht sein Gebot, damit du, in Geringem treu erfunden, auch mit dem Großen einst betraut werden kannst (X, 33, vgl. X, 34: *ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς θεοῦ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ οὐκ ἐπιθυμίαις καὶ πάθεσι δουλούμενος, γέγονας γὰρ θεός*). Es gibt nicht zwei Götter, sondern nur einen, wohl aber zwei Personen und eine dritte Ökonomie, die Gnade des heiligen Geistes. Der Logos ist der Verstand, welcher aus dem Vater hervorgehend (*λόγος προφορικός*) als Sohn Gottes in der Welt offenbar wurde. Alles ist durch ihn. Er ist aus dem Vater, wie Licht aus Licht, wie Wasser aus der Quelle, wie der Strahl aus der Sonne. Gott ist nur Einer, der befehlende Vater, der gehorchende Sohn, der erleuchtende heilige Geist. Anders können wir nicht an den Einen Gott glauben, wenn wir nicht wahrhaft an den Vater, Sohn und heiligen Geist glauben.

Die Schrift *Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* ist höchstwahrscheinlich identisch mit der in dem Verzeichnis der Statue erwähnten: *Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*, aus der ein längeres Bruchstück uns erhalten ist (Pitra, Anal. II, 269 f.; Holl, Texte u. Untersuch. N. F., Bd. 5, H. 2, S. 137 ff.). Nach Photius (Bibl. cod. 48) sucht Hippolyt in der Schrift zu beweisen, daß Platon sich widerspreche, und polemisiert gegen die Lehren des Platonikers Alkinous über die Materie, die Seele und die Auferstehung. Siehe Grundr. I, 10. A., S. 324.

§ 11. Wie bei den Griechen, erwachte auch bei den christlichen Lateinern frühzeitig das Bedürfnis, den gebildeten Heiden und den Machthabern gegenüber die christliche Religion in das rechte Licht zu stellen und gegen die vielfachen Angriffe und Verleumdungen in Schutz zu nehmen. Dieser Tendenz verdankt die christlich-lateinische Literatur überhaupt ihren Ursprung.

Die Reihe dieser apologetischen Schriftsteller in lateinischer Sprache eröffnet Minucius Felix, ein römischer Anwalt von philosophischer, besonders stoischer, und ästhetischer Bildung. Er ver-

teidigt in seinem „Octavius“, ohne die Christologie zu berühren und ohne mit der heidnisch-humanen Gedankenwelt zu brechen, lebendig und gewandt den Glauben der Christen an die Einheit Gottes, den er bereits bei den namhaftesten Philosophen nachzuweisen sucht, bekämpft scharf den Polytheismus des Volksglaubens als der Vernunft und dem sittlichen Bewußtsein widerstreitend und hält die christlichen Lehren von der Vergänglichkeit der Welt, der Unvergänglichkeit der Seele und der Wiederauferweckung des Leibes gegen Einwürfe aufrecht. — Über seine Lebenszeit und das Jahr der Abfassung des „Octavius“ schwanken die Meinungen beträchtlich. Die letztere wird frühestens 160, spätestens zwischen 300 und 303 gesetzt. Bei der Entscheidung dieser Frage kommt es wesentlich darauf an, ob Tertullian den Minucius gekannt und benutzt hat, wie Lactantius will, oder ob umgekehrt Minucius aus Tertullian schöpft, wie Hieronymus will.

Eine reiche apologetische Tätigkeit gegen Nichtchristen entwickelte auch Tertullianus (160—222) aus Karthago. Er zeigte sich freilich noch eifriger in der Bekämpfung gnostischer Richtungen und ging in der Polemik gegen diese, insbesondere gegen den marcionitischen Antinomismus, bis zu einem Extreme asketischer Ethik und Gesetzlichkeit fort, welches die von der Kirche eingehaltene Grenze überschritt und ihn schließlich dem montanistischen Puritanismus, der den energischen Glauben an die baldige Wiedererscheinung Christi zur Voraussetzung hatte, zuführte. Das Christentum ist ihm das neue Gesetz Jesu Christi. Der heidnischen Bildung, Literatur und Kunst steht er feindselig gegenüber. Der Spekulation will er abhold sein; er glaubt derselben nicht zu bedürfen. Die Philosophie gilt ihm als die Mutter der Häresien. Alle weltliche Wissenschaft und Bildung ist ihm Torheit vor Gott. Er möchte Jerusalem von Athen, die Kirche von der Akademie schlechthin abtrennen. Seine antiphilosophische Richtung kulminiert in dem Satze: Credo quia absurdum, dessen Wortlaut bei Tertullian allerdings nicht nachweisbar ist. Dennoch finden wir viel Philosophisches, besonders phantasievolle Spekulation, aber auch Konsequenz des Gedankens bei ihm. Die stoische Bildung und die apologetische Literatur hatten besonders auf ihn eingewirkt, und er selbst hat zu weiterem Philosophieren mannigfache Anregung gegeben. Trotz aller heftigen Polemik gegen die griechischen Philosophen, die er genau kannte, hat er denselben, besonders den Stoikern, für den Ausbau seines eigenen Gedankensystems vieles entnommen. So huldigt er namentlich dem stoischen Realismus oder Materialismus. — Unter Tertullians Einfluß steht Cyprian, der hauptsächlich durch seine Schrift De unitate catholicae ecclesiae von Bedeutung

ist. Apologetischen Charakter tragen auch die Gedichte Commodians von Gaza.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Minucius Felix.

Die apologetische Schrift des Minucius Felix erschien zuerst zugleich mit der Schrift des Arnobius Adv. gentes, indem man sie für das letzte (achte) Buch derselben hielt, von F. Sabaeus zu Rom 1543. Unter ihrem richtigen Titel Octavius und als Werk des Minucius Felix ist sie zuerst von Franz Balduin (Heidelberg 1560), dann bei der Ausgabe des Arnobius, Rom 1583 usw. und in neuerer Zeit namentlich von J. G. Lindner (Langensalza 1773), Rußwurm (ins Deutsche übersetzt Hamburg 1824), Muralt (Zürich 1836), Lübkert (mit Übersetzung und Erklärung, Leipzig 1836), Migne, P. lat. 3, Paris 1844, in Gersdorfs Bibl. patrum eccles. lat. sel. vol. XIII von Franc. Oehler (Lips. 1847), von J. Kayser (Paderborn 1863), von Halm, Wien 1867 (Corpus script. eccl. lat. 2), von J. J. Cornelissen, Leiden 1882, von J. Léonard avec une introduction littéraire, des notes philologiques et un appendice critique, Namur 1883, Bährens, Leipzig 1886, H. Boenig, Leipzig 1903, J. P. Waltzing, Löwen 1903, Bruges 1909, Paris 1909 (mit Lexicon Minucianum), Leipzig 1912 (Teubner), Valmaggi, Turin 1910 ediert worden.

Deutsche Übersetzungen haben A. Bieringer, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter), B. Dombart, Erlangen 1875—1876, 2. Aufl. mit Text nach der Ausgabe von Halm 1881, H. Hagen, Bern 1890 geliefert.

II. Tertullian.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 667—687.

a) Gesamtausgaben: Tertulliani opera ed. Rhenanus, Bas. 1539; ed. J. Pamelius, Antwerpen 1579; ed. Rigaltius, Paris 1634, 1666; ed. Semler et Schütz, 6 voll., Hal. 1769—76; Migne, P. lat. 1—2, Paris 1844. E. F. Leopold in: Gersdorf, Bibl. patr. lat., voll. IV—VII, Lips. 1839—1841; F. Oehler, 3 voll., Lips. 1851—1854; derselbe, ed. minor Leipzig 1854. Neueste Ausgabe von A. Reifferscheid, nach dessen Tode fortgesetzt von G. Wissowa u. E. Kroymann. Pars 1, Ex recens. A. Reifferscheid, Wien 1890 (Corp. script. eccl. lat. 20). Pars 3. Ex rec. Aemilii Kroymann, Vindob. 1906 (Corp. script eccl. lat. 47). Siehe dazu C. Weyman, Berliner philolog. Wochenschr. 1908, N. 32/33, 1000 ff.

Zur Textkritik haben Beiträge geliefert: M. Klußmann, Curarum Tertullianearum particulae I—III, Halis 1881, Gothae 1887; derselbe, Excerpta Tertullianea in Isidori Hispalensis Etymologiis (Progr.), Hamburgi 1892. W. v. Hartel, Patristische Studien. I. Zu Tert. de spectaculis, de idololatria. II. Zu Tert. ad nationes. III. Zu Tert. ad nationes, de testimonio animae, Scorpiace. IV. Zu Tert. de oratione etc. Wien 1890 (Sitzungsb. der Kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 120—121). Aem. Kroymann, Quaestiones Tertullianeae criticae, Oenip. 1894. H. Gomperz, Tertullianea, Vindob. 1895. A. Engelbrecht, Lexikalisches und Biblisches aus Tertullian, Wiener Studien 27, 1905, 62 ff.; derselbe, Neue lexikalische und semasiologische Beiträge aus Tertullian, ebend. 28, 1906, 142 ff.

Eine deutsche Übersetzung verdanken wir H. Kellner, Tertullians ausgewählt. Schriften übersetzt, 2 Bde., Kempten 1870—71 (Bibl. d. Kirchenväter); derselbe, Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, 2 Bde., Köln 1882.

b) Ausgaben einzelner Schriften: Das Apologeticum wurde ediert von S. Haverkamp, Leiden 1718, in der neueren Zeit von J. Kayser, Paderborn 1865, F. Léonard, Namur 1881, T. H. Bindley, London 1889, G. Rauschen, Florilegium Patristic. fasc. 6, Bonn 1906. — Über die alte griech. Übersetzung siehe A. Harnack, Texte und Untersuchungen, 8, 4, 1892, 1—36. Tertullians Apology for the Christians. Translation with introduction, analysis and appendix containing the letters of Pliny and Trajan by T. H. Bindley, London 1890. Eine Übersetzung ins Französische nebst Kommentar hat J. P. Waltzing, Löwen 1910 erscheinen lassen.

Das Schreiben ad Scapulam ist in Verbindung mit de praescript. haeret. und ad martyres herausgegeben worden v. T. H. Bindley, Oxford 1894. De praescript. haeret. wurde weiterhin ediert von E. Preuschen, Freiburg 1892, 2. A. 1910 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 3), ferner von G. Rauschen, Florileg. Patristic. fasc. 4, Bonn 1906 und P. de Labriolle, Paris 1907. Eine Übersetzung ins Italienische lieferte B. Cortassa, Genova 1912 (I padri della chiesa. Anno I, 3).

A. Bill, Beiträge zur Erklärung und Textkritik des ersten Buches Tert. Adversus Marcionem, Leipzig 1911 (Texte und Unters. 38, 2). — De Baptismo ed. J. M. Lupton, Cambridge 1908. — Adversus Praxean, ed. E. Kroymann, Tübingen 1907 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschr. 2, 8); vgl. dazu L. Rosenmeyer, Quaestiones Tertullianeae ad librum advers. Praxean, Argentor. 1909. — De poenitentia zusammen mit de pudicitia ed. Preuschen, Freiburg 1891 (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. 2), ferner P. de Labriolle, Paris 1906 (Textes et Documents 3). — De spectaculis ed. E. Klußmann, Leipzig 1876. Vgl. dazu derselbe, Adnot. crit. ad Tert. librum de spectaculis (Progr.), Rudolphop. 1876. — De pallio, ed. Cl. Salmasius Paris, 1622, Leiden 1656.

III. Cyprianus.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 688—723.

Gesamtausgaben der Werke Cyprians haben veranstaltet J. Andreas, Rom 1471 u. ö., Erasmus, Basel 1520 u. ö., J. Pamelius, Antwerpen 1568 u. ö., N. Rigaltius, Paris 1648 u. ö., J. Fell u. J. Pearson, Oxford 1682 u. ö., St. Baluzius u. Pr. Maranus, Paris 1726, Migne, P. lat. 4 (vgl. auch 3 u. 5). Die neueste und zuverlässigste Gesamtausgabe stammt von W. Hartel, Wien 1868—1871, 3 Teile (Corp. script. eccl. lat. 3, pars 1—3). Vgl. dazu die kritischen Bemerkungen v. P. de Lagarde in den Göttinger gelehrten Anzeigen 1871, 521—543. Die vita Caecilii Cypriani bei Hartel, 3, 1871, XC—CXIV. Fr. Kemper, De vitarum Cypriani etc., Monasterii 1904.

Eine deutsche Übersetzung der meisten Abhandlungen von U. Uhl, Kempten 1869, der sämtlichen Briefe von J. Niglutsch und A. Egger, Kempten 1879 (Biblioth. d. Kirchenväter).

Über Ausgaben einzelner Schriften siehe O. Bardenhewer, Patrol., 3. A. 1910, 171 ff.

IV. Commodianus.

Die beiden erhaltenen Schriften Commodians Instructiones per litteras versuum primas und Carmen apologeticum haben C. Ludwig, Leipzig 1877—1878 und B. Dombart, Wien 1887 (Corp. script. eccl. lat. 15) herausgegeben. — Sonderausgaben der Instructiones v. N. Rigaltius, Toul 1649 und Migne, P. lat. 5, des Carmen apologeticum von J. B. Pitra, Spicil. Solesmense 1, 1852, 21—49; 4, 1858, 222—224 und v. H. Rönsch, Zeitschr. f. d. hist. Theol. 42, 1872, 163—302.

Der durch Anmut der Darstellung und Milde der Gesinnung ausgezeichnete Dialog des zu Rom als juristischer Sachwalter lebenden Minucius Felix lehnt sich in der Einkleidung an Ciceros De natura deorum und an Seneca an und erinnert in seinem Inhalt und seiner Form vielfach an die Supplicatio des Athenagoras. Seine Abfassungszeit ist vielumstritten. Die einen, darunter schon Hieronymus (de viris ill. c. 53, 58), von den Neueren besonders Massebieau (s. d. Lit.), Monceaux (Hist. litt. I, 463—508), Harnack (Chronologie, II, 1904, 324—330), Kroll und neuestens Heinze und Révay (s. d. Lit.) treten für die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian ein. Einige wie Hartel, Wilhelm nehmen für beide eine gemeinsame Quelle an. Eine große Zahl von Forschern hält aber an der Priorität des Minucius gegenüber Tertullian fest, so insbesondere Bardenhewer, der die Abfassung des Octavius in den Anfang der Regierung des Commodus (180—192) verlegt (Patrologie, 3. A. 1910, 57).

In dem Dialog, den Elter (s. d. Lit.) nicht für eine Apologie, sondern für eine Trostschrift ansieht, wird geschildert die Bekehrung des Heiden Cäcilius durch den Christen Octavius. Cäcilius, der von H. Dessau (s. d. Lit.) mit dem Magistratsbeamten Cäcilius Natalis von Cirta identifiziert wird, fordert, daß man bei der Ungewißheit alles Überirdischen sich darüber nicht in eitler Selbstüberhebung ein eigenes Urteil erlaube, sondern der Überlieferung der Vorfahren treu bleibe und, falls man philosophieren wolle, nach der Weise des Sokrates sich auf das Menschliche beschränke, im übrigen aber mit diesem und den Akademikern in dem Wissen seines Nichtwissens die wahre Weisheit finde. Quod supra est, nihil ad nos. Confessae imperitiae summa prudentia est (c. 13). Auf diese Argumentation (die freilich jeder Religion, auch der christlichen, sobald sie einmal zur herrschenden und überlieferten geworden war, gleich sehr zugute kommen konnte) antwortet Octavius zunächst durch Aufzeigung des Widerspruchs zwischen dem prinzipiellen Skeptizismus und dem tatsächlichen Festhalten an der überlieferten Religion. Octavius billigt die Forderung der Selbsterkenntnis, behauptet aber im Gegensatz zu der Abweisung des Transszendenten, es sei in dem Universum alles so verflochten, daß das Menschliche nicht ohne das Göttliche erkannt werden könne (ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, c. 17). Auch sei die Erkenntnis der Gottheit gar nicht so unsicher. Sie sei der Vorzug des mit sermo und ratio begabten Menschen und folge aus der Ordnung der Natur, insbesondere aus der zweckmäßigen Bildung der Organismen, zuhöchst des Menschen. Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, quum oculos in coelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? — Ipsa praecipue formae nostrae pulchritudo Deum fatetur artificem; nihil in homine membrorum est, quod non et necessitatis causa sit et decoris. — Nec universitati solummodo Deus, sed et partibus consulit (c. 17; 18).

Die Einheit der Naturordnung beweist die Einheit der Gottheit. Gott ist unendlich, allmächtig und ewig; vor der Welt war er sich selbst statt der Welt: Ante mundum sibi ipse fuit pro mundo. Er ist nur sich selbst vollständig bekannt, über unsere Sinneserkenntnis und über unseren Verstand erhaben. Um seiner Einheit willen bedarf er keines Eigennamens. Das Wort Gott genügt. Auch dem Volksbewußtsein ist die Anschauung der Einheit des Göttlichen nicht fremd (si Deus dederit etc.). Ausdrücklich wird sie fast von allen Philosophen anerkannt. Selbst Epikur, der den Göttern die Tätigkeit, wenn nicht die Existenz abspricht, findet eine Einheit in der Natur. Aristoteles erkennt eine einheitliche Gottesmacht an. Die Stoiker lehren die Vorsehung. Platon spricht im Timäus fast ganz christlich, indem er Gott den Vater und Bildner der Welt nennt, der schwer erkennbar und nicht öffentlich zu verkünden sei; denn auch den Christen gilt Gott als der Vater aller Dinge, und sie verkünden ihn öffentlich nur dann, wenn sie zum Zeugnis aufgefordert werden. Man kann dafür halten, daß die Christen Philosophen seien oder die Philosophen schon Christen. Die Götter des Volksglaubens sind vergötterte Könige oder Erfinder. Der Glaube unserer Vorfahren darf für uns nicht maßgebend sein. Die Alten waren leichtgläubig und haben an Wundererzählungen sich erfreut, die wir als Fabeln erkennen; denn wären solche Dinge geschehen, so würden sie auch heute geschehen. Sie sind aber nicht geschehen, weil sie nicht geschehen können. Am meisten schaden die Dichter der Wahrheit, indem sie uns mit süßer Täuschung

umstricken. Mit Recht hat Platon sie verbannt. Die Mythen beschönigen die Laster der Menschen. Unreine Dämonen lassen sich unter dem Namen der Götter verehren. Der wahre Gott ist allgegenwärtig: ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est; non solum in oculis ejus, sed et in sinu vivimus.

Die Welt ist vergänglich, der Mensch unsterblich. Gott wird auch den Leib wieder auferwecken, wie ja schon in der Natur alles sich erneut. Die Meinung, daß nur die Seele unsterblich sei, ist eine halbe Wahrheit, die Seelenwanderung eine Fabel, doch liegt auch in ihr eine Ahnung des Wahren. Mit Recht wird den Christen insgesamt ein besseres Los als den Heiden zuteil werden, denn schon die Nichtkenntnis Gottes rechtfertigt die Bestrafung, die Gotteserkenntnis die Verzeihung. Ferner aber ist auch das sittliche Leben der Christen besser als das der Heiden. Die Lehre von der göttlichen Vorausbestimmung streitet nicht wider die Gerechtigkeit Gottes oder wider die menschliche Freiheit; denn Gott sieht die Gesinnungen der Menschen voraus und bestimmt danach ihr Geschick. Das Fatum ist nur Gottes Ausspruch. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? (c. 36). Den Christen dienen die Leiden zur Prüfung, zur Bewährung im Kampfe mit den feindlichen Mächten. Mit Recht enthalten sie sich der weltlichen Vergnügungen, die in sittlicher und religiöser Beziehung bedenklich sind. — Der Hauptsache nach erklärt sich am Ende des Gesprächs Cäcilius überzeugt, obgleich noch Zweifel übrigbleiben.

Das Christentum erscheint bei Minucius „aller dogmatischen Formen entkleidet, nur als die Religion reiner und geläuterter Menschlichkeit". Der philosophisch gebildete römische Sachwalter glaubte an die Realisierung der heidnisch-philosophischen Ideale in dem Christentum, womit aber gar nicht gesagt sein soll, daß er die christlichen Wahrheiten nicht genauer gekannt und tiefer in sich aufgenommen haben konnte, als es in seiner Schrift scheint. Es ist sehr wohl möglich, daß er mit Rücksicht auf die Leser, für die er seine Schrift bestimmt hatte, das spezifisch Christliche zurückhielt, indem er nachweisen wollte, wie gewisse christliche Überzeugungen mit den heidnisch-philosophischen übereinstimmten, um so die Heiden dem Christentum geneigter zu machen.

Ausgeschrieben ist der Octavius, ebenso wie Tertullians Apologeticum, in der Schrift: Quod idola dii non sunt, die nach Bardenhewer (Patrolog. 3. A., 1910, 57, 172) Cyprian, nach Haußleiter (Theolog. Literaturbl. 15, 1894, 481—488) Novatian, nach Révay Minucius Felix zum Verfasser haben soll.

Quintus Septimius Florens Tertullianus, geb. um 160, vielleicht schon 150, in Karthago, heidnischen Eltern entstammt, zum Juristen gebildet, längere Zeit berühmter Jurist in Rom, trat später (um 195 und sicher vor 197) zum Christentum über, war aber niemals Presbyter, sondern nur Katechet in der Gemeinde von Karthago. Um 213 schloß er sich dem Montanismus an. Er übertrug seine juridische Auffassung, wie auch seine advokatische Beredsamkeit auf seine christliche Theologie, den Geist unter das Gesetz und gleichsam Christus unter Moses beugend. Tertullian war eine geniale und originelle Natur von mächtiger Tatkraft und feuriger Phantasie. Seine Darstellung zeigt häufig „dichterischen Schwung" und hat viel Witz und viel Antithesen aufzuweisen, aber auch viel Gewaltsames, das nicht selten zu Unverständlichkeiten führt. Von der ausgesprochenen Wertschätzung der heidnischen Philosophie bei Minucius Felix, dessen Octavius er nach der oben S. 80 erwähnten Ansicht vieler Forscher in seinem Apologeticum und in Ad nationes höchst wahrscheinlich benutzt hat, weicht

er sehr bestimmt ab, indem er der entschiedenste Verächter alles Heidentums sein will.

Seine Schriften, die insgesamt in die Jahre von 195—218 fallen, und in denen von künstlerischer Anordnung nichts zu finden ist, sind (nach Neanders Einteilung) teils apologetisch gegen die Heiden und auf das Verhalten der Christen unter den heidnischen Verfolgungen bezüglich, teils ethisch-disziplinarisch, teils dogmatisch-polemisch. Vormontanistische Schriften der ersten Klasse sind: Ad martyres, De spectaculis, De idololatria, Ad nationes, Apologeticum (197), De testimonio animae; der zweiten Klasse: De patientia, De oratione, De baptismo, De poenitentia, Ad uxorem, De cultu feminarum; der dritten Klasse: De praescriptione (Einrede, die die Abweisung des Klägers noch vor der Verhandlung zur Folge hat) haereticorum. Montanistische Schriften der ersten Klasse: De corona militis, De fuga in persecutione, Contra Gnosticos, Scorpiace, Ad Scapulam (proconsulem); der zweiten Klasse: De exhortatione castitatis, monogamia, pudicitia, jejuniis, virginibus velandis, pallio; der dritten Klasse: Adversus Marcionem, Adv. Hermogenem, Adv. Valentinianos (wenn anders diese Schrift von ihm selbst stammt), De carne Christi, De resurrectione carnis, De anima, Adversus Praxean. — Die von ihm in griechischer Sprache verfaßten Bücher sind verloren gegangen.

Tertullian betont unter den alten Kirchenvätern (neben Tatian) zumeist den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, wie auch zwischen der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft. Zwar sollen im letzten Grunde die göttlichen Mysterien nicht vernunftwidrig sein. Auch erkennt Tertullian die Schöpfung der Materie durch Gott an und geht nicht zu einem manichäischen Dualismus fort. Aber diese Einheit tritt öfter bei ihm zurück, und in feurigen Deklamationen schildert er den Zwiespalt. Was hat der Philosoph und der Christ gemein? Der Schüler Griechenlands und des Himmels? Der Bewerber um Ruhm und der um (ewiges) Leben? Der Wortmacher und der Tatenvollbringer? Der Zerstörer und der Erbauer der Dinge? Der Freund und der Feind des Irrtums? Der Verfälscher der Wahrheit und ihr Wiederhersteller? Ihr Dieb und ihr Wächter? (Apol. 46). Was haben Athen und Jerusalem, was die Akademie und die Kirche, was die Häretiker und die Christen miteinander gemein? Unsere Lehre stammt aus Salomons Halle, welcher selbst uns hinterließ, den Herrn in Herzenseinfalt zu suchen. Diejenigen mögen bedenken, was sie tun, welche ein stoisches oder platonisches oder dialektisches Christentum vortragen. Uns ist seit Christus keine Neugier mehr nötig, noch eine Forschung seit dem Evangelium (De praescr. 7). Wir sollen nicht über Christi Lehre hinaus noch suchen. Der Christ darf nicht mehr erforschen, als zu finden erlaubt ist. Die endlosen Fragen verbietet der Apostel.

Was konnte Thales, der erste der Physiologen, dem Krösus Gewisses über die Gottheit sagen? Sokrates wurde verdammt, weil er durch Zerstörung der Götter der Wahrheit näher rückte. Aber auch die Weisheit des Sokrates ist nicht hoch anzuschlagen. Denn wer hätte ohne Gott die Wahrheit erkannt, und wem ist Gott bekannt ohne Christus? wem ist Christus verständlich ohne den heiligen Geist? und wem ist dieser zuteil geworden ohne das Sakrament des Glaubens? Sokrates wurde, wie er selbst gesteht, von einem Dämon geleitet (De an. 1). Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden, weist auf ihn und beantwortet alles, was man über Gott fragt, während Platon versichert, daß es schwer sei, den Weltbaumeister zu finden, und es nicht angehe, den Gefundenen allen mitzuteilen (Apol. 46). O armseliger Aristoteles, der du den Häretikern

die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen! (De praescr. 7). Was beginnst du, verwegene Akademie? Den ganzen Bestand des Lebens hebst du aus den Wurzeln, die Ordnung der Natur störest du, du hebst die Vorsehung Gottes auf, wenn du meinst, daß dieser seinen Werken in den Sinnen trügerische Mittel ihrer Erkenntnis und ihres Gebrauches beigab (De an. 17; eine Antizipation der kartesianischen Argumentation aus der véracité de Dieu). Aus dem Alten Testament haben Dichter und Philosophen einzelne Wahrheiten geschöpft, aber dieselben verfälscht und ruhmsüchtig sich selbst zugeschrieben (Apol. 47). Von den Platonikern wurde Valentin ausgerüstet, von den Stoikern Marcion. Von den Epikureern rührt die Leugnung der Unsterblichkeit der Seele her, von allen Philosophenschulen die Verwerfung der Auferstehung. Die Philosophen sind die Patriarchen der Häretiker (De an. 3). Wo die Materie mit Gott als gleich ursprünglich gesetzt wird, ist Zenons Lehre, wo der feurige Gott zitiert wird, Heraklit im Spiel. Die Philosophen widersprechen einander; sie erheucheln die Wahrheit, der Christ aber besitzt sie. Nur der Christ ist weise und treu, und niemand ist größer als er. Mit dem Christentum ist auch das Amt der ludi magistri und professores litterarum unverträglich. Der menschlichen Weisheit und Bildung widerstreitet das Christentum. „Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est“ (De carne Chr. 5). Hieraus hat man den Satz gebildet: „Credo quia absurdum“, eine Fassung, die sich weder bei Tertullian noch bei Augustin, wie öfter angenommen wird, findet.

Wie das menschliche Denken, so gilt auch das menschliche Wollen dem Tertullian, namentlich in seiner montanistischen Periode, als verderbt. Er glaubt nicht an eine Druchdringung des sinnlichen Lebens mit ideellem Gehalte, sondern beläßt jenes in seiner Roheit, um es dann zu bekämpfen und zu verdammen und, sofern es die notwendige, unaufhebbare Basis des geistigen Lebens ist, daraus seine Argumente für die menschliche Sündhaftigkeit zu ziehen. Matrimonium und stuprum haben beide ihr Wesen in der commixtio carnis und unterscheiden sich nur durch die gesetzliche Ordnung (doch stellt Tertullian mitunter in einzelnen Schilderungen, die besser sind, als sein Prinzip, die christliche Ehe als wirkliche Lebensgemeinschaft dar). Die reine Jungfräulichkeit ist das Höchste; doch hat Gott die einmalige Ehe aus Nachsicht gestattet (De exhort. c. 1; 9, De monog. c. 15). Der tertullianische Christ ist (gleich wie der tatianische) der „auf einer gezähmten Bestie reitende Engel“. In bezug auf Ehe und Hauswesen wird ihm die „fuga saeculi“ zu einer „Flucht aus der Welt des sittlichen Handelns“.

Ähnlich, wie bei den Stoikern, von denen er wenigstens Seneca hochschätzt, den Musonius ausgiebig benutzt hat, und deren Lehre er überhaupt, obgleich er nichts von der griechischen Philosophie hat lernen wollen, stark für seine eigenen Ansichten verwandt hat, verknüpft sich bei Tertullian mit einer dualistischen, die Sinnlichkeit unterdrückenden Ethik eine sensualistische Erkenntnislehre und materialistische Psychologie.

Seine theoretische Weltansicht ist ein krasser Realismus, ja Materialismus. Die Sinne täuschen nicht, jedoch muß zu der Erkenntnis der Verstand hinzukommen. Aber dieser ist nicht etwa ein höheres Vermögen der Seele; nur die Erkenntnisgegenstände sind höhere oder niedere, nicht die Erkenntniskräfte. Es wird so der sensualitas ihr volles Recht eingeräumt, obwohl es bisweilen den Ein-

druck macht, als solle die Vernunfterkenntnis allein gültig sein: nihil non ratione tractari intellegique voluit. Auch das Christentum soll Erkenntnis der Vernunft sein. Der kosmologische und der teleologische Beweis für das Dasein Gottes bestehen zu Recht. Daneben wird auch die regula fidei stark in Anspruch genommen: adversus regulam nihil scire omnia scire est (de praescr. 14). Alles Wirkliche ist körperlich; was nicht körperlich ist, ist auch nicht substantiell. Dies wird auch angewandt auf Gott und auf die Seele. Die Körperlichkeit Gottes aber tut seiner Erhabenheit und die Körperlichkeit der Seele ihrer Unsterblichkeit keinen Eintrag. Nihil enim, si non corpus. Omne quod est, corpus est sui generis; nihil est incorporale, nisi quod non est (De anima 7; De carne Chr. 11). Quis enim negaverit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (Adv. Prax. 7).

Tertullians Schrift Über die Seele ist besonders erwähnenswert. Sie handelt zuerst von der Qualität der Seele, dann von ihrer Entstehung, ferner von ihrer Entwicklung und zuletzt von ihrem Zustand nach dem Tode. Die Seele besitzt nach Tertullian die menschliche Gestalt, dieselbe, wie ihr Leib, sie ist zart und hell und luftartig. Sie erstreckt sich durch alle Teile und Organe des Leibes. In der Beweisführung für die Materialität der Seele knüpft Tertullian an die Stoiker an. Wäre sie nicht körperlich, so könnte sie nicht vom Leibe Wirkungen erfahren und nicht leidensfähig sein, und es könnte nicht ihr Bestand in dem Leibe durch die Nahrung bedingt sein (De anima 6 f.). Die Seele des Kindes geht aus dem Samen des Vaters hervor, wie bei Pflanzen aus dem Mutterstamme ein Sprößling (tradux) abgesenkt wird, und wächst alsdann an Sinn und Verstand allmählich empor (De an. 27, 36). Jede Menschenseele ist ein Zweig (surculus) aus Adams Seele (ebd. 19 f.). Wäre die Seele unkörperlich, so würde sie nur ein Akzidens des Leibes sein, wie die Bewegung ein Akzidens der Materie ist. Die Seele ist einfach und einförmig. Der Geist, auch der Verstand, der *νοῦς*, ist nicht in aristotelischer Weise von ihr zu trennen. Der *νοῦς* ist nur eine besondere Verfassung (suggestus) und Einrichtung (structus) der Seele, welche ihr eingeboren und eingepflanzt und von Geburt an eigen ist, vermöge deren sie handelt und erkennt, und in deren Besitz sie sich aus sich selbst in sich selber bewegt, so daß sie durch sie wie durch eine andere Substanz bewegt zu werden scheint (De an. 12, vgl. dazu die ausführliche Erörterung von Hauschild, S. 30 ff.). Mit der Seele vererben sich die geistigen Eigenschaften der Eltern auf die Kinder; daher die Erbsünde seit Adam (tradux animae tradux peccati), neben der jedoch auch ein Rest des Guten oder des göttlichen Ebenbildes in uns geblieben ist (quod a deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur, ebend. 41). Die Seele hat einen natürlichen Zug zum Christentum (anima naturaliter christiana, De testim. an. 1 f.; Apolog. 17), indem nämlich in den einfachsten und natürlichsten Äußerungen des religiösen Bewußtseins auch bei den Polytheisten doch wieder unwillkürlich auf die monotheistische Grundlage zurückgegangen wird. Die Seele gelangt von ihrem Selbstbewußtsein aus zum Wissen von ihrem Schöpfer. Sie kennt einen einzigen Gott und sie kennt auch seine Natur, die in Güte besteht, aber fürchtet doch seine Strafe. Das Gute kann der Mensch durch freie Wahl tun, und hierdurch kann er im eigentlichen Sinne gut werden, da er im Kampfe gegen das Böse immer stärker wird zum Guten (De an. 21). Es ist so dem Menschen volle Willensfreiheit nach beiden Seiten hin verliehen. Die Seele ist unsterblich ihrer Natur nach, da sie Gott verwandt, unteilbar, unauflöslich ist, und auch im Schlafe ihre Tätigkeit nicht aufhört. Auch dieser ihrer Natur wird sie sich durch sich selbst bewußt (De tert. an. 4; De carn. Chr. 12).

Wie die Sonne von uns nicht in ihrer wirklichen Substanz am Himmel, sondern nur aus ihren auf die Erde geworfenen Strahlen erkannt wird, so wird auch Gott dem Menschen niemals in der Fülle seiner Majestät offenbar, sondern nur nach der menschlichen Fassungskraft als ein menschlicher Gott, der sich in seinem Sohne geoffenbart hat (Adv. Prax. 14). Gott kann als der größte nur Einer sein (Adv. Marc. I, 3 und 5). Er ist ewig und unveränderlich, frei, keiner Notwendigkeit unterworfen. Seine Natur ist die Vernunft, die mit seiner Güte eins ist. Auch Zorn und Haß kommt Gott zu; mit seiner Güte ist die Gerechtigkeit vereint (Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff.). Sobald Gott die Weisheit zu dem Werke der Weltschöpfung notwendig fand, hat er sie in sich selbst empfangen und gezeugt als eine geistige Substanz, welche Wort ist zur Offenbarung, Vernunft zur Anordnung und Kraft zur Vollendung. Wegen der Einheit dieser Substanz mit der Substanz Gottes heißt auch sie Gott. Sie ist aus Gott hervorgegangen, wie der Strahl aus der Sonne hervorbricht. Gott ist in ihr, wie die Sonne im Strahl ist, weil die Substanz nur ausgedehnt und nicht getrennt wird. Geist ward vom Geist, Gott von Gott, Licht von Licht, ohne daß der Urgrund der Wesenheit durch den Sprößling vermindert ward. Der Vater ist die ganze Substanz, der Sohn aber eine Ableitung und ein Teil derselben, wie er auch selbst bekennt: der Vater ist größer als ich (Adv. Hermog. 18; Apol. 21; Adv. Praxean 9). Stets war die Vernunft in Gott, aber es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war. Dieser ist erst geworden, da Gott ihn als Organ der Weltschöpfung bedurfte und aus sich als zweite Person hervorgehen, emanieren ließ (Adv. Prax. 14; Adv. Hermog. 3). Doch ist die Zeit im eigentlichen Sinne erst mit der Welt geworden. Die Güte, welche die Zeit gemacht hat, hatte vor der Zeit noch keine Zeit (Adv. Marc. II, 3).

Auch in der Lehre vom Logos, die allerdings auch soteriologische Bedeutung hat, schließt sich Tertullian bewußt an die Stoa an, Apolog. 21: Apud vestros quoque sapientes *λόγον*, i. e. sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitatorem, qui cuncta in dispositione formaverit; eundem et fatum vocari et deum et animum Jovis et necessitatem omnium rerum. Haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat. Et nos autem sermoni atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum deum ediximus, propriam substantiam spiritum inscribimus, cui et sermo insit pronuntianti et ratio adsit disponenti et virtus praesit perficienti. Wie der Sohn, so ist auch der heilige Geist aus der göttlichen Substanz hervorgegangen (Adv. Prax. 26). Das Dritte von Gott und Sohn ist der Geist, so wie das Dritte von der Wurzel aus dem Strauch die Frucht, das Dritte von der Quelle aus dem Fluß die Mündung, das Dritte von der Sonne aus dem Strahl die Spitze des Strahles ist. So widerspricht die Trinität nicht der Monarchie und hält das Verhältnis der Ökonomie fest (Adv. Prax. 8). Die Welt ist aus nichts geschaffen, nicht aus einer ewigen Materie und auch nicht von Ewigkeit her. Gott war auch vor der Weltschöpfung Gott; erst seit derselben aber ist er Herr; jenes ist der Name der Substanz, dieses der Name der Macht (Adv. Hermog. 3 ff.). Nach dem Bilde Gottes ist der Mensch geschaffen, indem Gott bei der Gestaltung des ersten Menschen sich den zukünftigen Menschen Christus zum Vorbilde nahm (De resurr. 6). Die Götter der Heiden sind gefallene Engel, die durch die Liebe zu sterblichen Weibern sich zum Abfall von Gott verleiten ließen (De cultu femin. I, 2).

Die Gerechtigkeit war anfangs unentwickelt, eine Natur, welche Gott fürchtet. Dann gelangte sie durch das Gesetz und die Propheten zur Kindheit

(jedoch nur bei den Juden, da bei den Heiden Gott nicht war; sie standen draußen, wie der Tropfen am Eimer, sind wie der Staub auf der Tenne). Durch das Evangelium erstarkte sie zur Jugend. Durch die neue (montanistische) Prophetie, welche vollkommene Heiligung fordert, wird sie zur männlichen Reife entwickelt (De virginibus velandis 1). Die Seelen der Gestorbenen harren im Hades der Auferstehung und des Gerichts. Die Gerechten erwartet ein seliges Los. Alle Mißbildung und Verletzung wird ausgetilgt, und auch das weibliche Geschlecht in das männliche verwandelt werden (De resurr. 57; De cultu fem. I, 2). Wenn der heilige Geist auch auf die getauften Christen noch wirkt und ihnen beisteht, so geschieht dies als eine Einflößung eines feinen göttlichen Stoffes, der den freien Willen unterstützt, wobei der stoische Einfluß wieder zu erkennen ist. Wenn auch die Gnade betont wird, so wird anderseits doch das Verhältnis des Menschen zu Gott in gesetzlich-moralistischer Weise aufgefaßt. Der Christ, dem zwar in der Taufe die früheren Sünden vergeben sind, muß sich die Seligkeit, die verschiedene Grade hat, verdienen, wobei Askese noch besonders hoch angerechnet wird.

Ein wesentliches Verdienst hat sich Tertullian durch seine energische Verteidigung der Religionsfreiheit erworben. Die Wahl der Religion ist ein Recht des Individuums. Es ist nicht religiös, zur Religion zwingen zu wollen. Humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere. Nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, quum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris (Ad Scap. 2). Colat alius Deum, alius Jovem, alius ad Coelum supplices manus tendat, alius ad aram Fidei, alius, si hoc putatis, Nubes numeret orans, alius Lacunaria, alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci. Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optionem divinitatis, ut non liceat mihi colere quem velim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab invito coli volet, ne homo quidem (Apol. c. 24). (In ähnlicher Art äußert sich Justin Apol. I, c. 2, 4, 12, auch Lactantius Instit. V, 19, 20). Doch mag zweifelhaft bleiben, ob Tertullian dieselbe Religionsfreiheit den Heiden und Häretikern zugestanden hätte, wenn die Christen in der Majorität und im Besitze der Staatsgewalt gewesen wären. Die unverkennbare Genugtuung, mit der er von den jenseitigen Martern der Feinde Christi redet (De spectac. 30; cf. Apol. 49), läßt es kaum voraussetzen.

Durch Tertullians Schriften und Anschauungen hatte sich besonders gebildet Thascius Cäcilius Cyprianus, der, etwa um 200 geboren, längere Zeit in Karthago Lehrer der Rhetorik war, 246 zum Christentum übertrat, 248 schon Bischof von Karthago war und 258 unter Valerian enthauptet wurde. Philosophische Ansichten sind bei ihm kaum zu finden. „Cyprian ist ein Mann der Praxis, nicht der Theorie, ein Mann des Glaubens, nicht der Spekulation. Auch seine Feder steht durchweg im Dienste praktischer Zwecke und Interessen" (Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 168). Von seinen Werken sind besonders die Schrift De unitate catholicae ecclesiae, die 251 verfaßt und später von Cyprian selbst überarbeitet wurde (Chapman), und seine Briefe hervorzuheben. Seine Bedeutung liegt darin, daß er für die Einheit und Macht der Kirche aufs entschiedenste gestritten hat, die Einheit der Kirche aber in dem Episkopat erblickte. Er ist so für die Entwicklung der lateinischen Kirche von größter Bedeutung gewesen. Ihm gehört der Ausspruch an: Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem (De unit. cath. eccles. c. 6).

Die mit den Schriften Cyprians eine gewisse Verwandtschaft zeigende Abhandlung De aleatoribus, in welcher das Würfelspiel als vom Teufel erfunden hart gegeißelt wird, ist betreffs ihres Verfassers Gegenstand mehrfacher Untersuchungen gewesen, ohne daß ihr Autor noch hat bestimmt festgestellt werden können.

Unter den lateinischen apologetischen Schriften des dritten Jahrhunderts sind auch noch zu nennen die Gedichte des Commodianus aus Gaza, die Instructiones adversus gentium deos, aus achtzig längeren und kürzeren Akrostichen bestehend und zwischen 251 und 254 entstanden, und das vor 258 (nach Zeller) abgefaßte Carmen apologeticum, 1053 Verse. Beide Werke sind in rhythmischen Hexametern geschrieben, die auf Quantität und Hiatus keine Rücksicht nehmen. Der Dichter vertritt einen grobsinnlichen Chiliasmus und schließt sich in der Trinitätslehre zunächst an Noëtus aus Smyrna an. Neuestens hat Brewer in zwei Schriften die These verfochten, daß Commodian als einfacher Asket in Arles gelebt habe, und seine literarische Wirksamkeit in die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts falle, was von Zeller, C. Weyman und anderen mit guten Gründen bestritten wird.

§ 12. Die moralische Reaktion gegen den gnostischen Antinomismus führte zu einer starken Betonung der christlichen Sittenlehre, welche Ähnlichkeit mit der jüdischen Gesetzlichkeit hatte, ohne mit ihr identisch zu sein, vielmehr das Christentum als das neue Gesetz Jesu bestimmte und in dem Montanismus und Tertullian über die kirchliche Mitte hinausging. In ähnlicher Weise führte die theoretische Reaktion gegen den gnostischen Polytheismus (und Doketismus) und insbesondere gegen die Trennung des höchsten Gottes von dem Weltschöpfer zu einer Hervorhebung des Monotheismus, welche, ohne ein einfaches Zurückgehen auf den Monotheismus der jüdischen Religion zu sein, diesem doch näher kam und in dem Monarchianismus über die von der Kirche sanktionierte trinitarische Mitte hinausging. Der Monarchianismus ist die Lehre von der Einheit Gottes mit Ausschluß der Dreipersönlichkeit, oder die Lehre von der alleinigen Herrschaft des Vaters als einer göttlichen Person ohne eine besondere persönliche Existenz des Logos und des heiligen Geistes. Der Monarchianismus ist Modalismus, sofern Logos und Geist als Existenzweisen Gottes betrachtet, als Modi seines Wesens oder auch bloß seiner Offenbarung aufgefaßt werden. Der Monarchianismus ist teils ein modifizierter Ebionitismus, teils Patripassionismus, teils von vermittelnder Form.

Die älteren Kirchenväter, wie auch Justin und noch Tertullian, bei denen das Trinitätsdogma noch nicht die volle Bestimmtheit hat, zu der später die Kirche es fortbildete, neigen sich, sofern sie den Monarchianismus vermeiden, fast durchweg einem gewissen Subordinatianismus zu, bei dem aber die Einheit des göttlichen Wesens nicht recht gewahrt und die Göttlichkeit in dem Logos herabgesetzt

oder verendlicht schien. Dieser Subordinatianismus fand später im Arianismus seinen bestimmten Ausdruck. Die kirchliche Doktrin, die nach Athanasius benannt zu werden pflegt, teilt mit dem Monarchianismus den Gegensatz gegen den Subordinatianismus und die Lehre von dem identischen Wesen des Vaters, des Logos und des Geistes, mit dem Subordinatianismus aber die volle Unterscheidung der drei Momente als dreier Personen und die Opposition gegen die Reduktion derselben auf bloße Attribute oder auch auf bloße Offenbarungsformen einer göttlichen Person.

Ausgaben und Übersetzungen.

Von den Schriften der hier zu besprechenden Persönlichkeiten haben sich mit Ausnahme von Athanasius nur Fragmente erhalten. Im einzelnen sei verwiesen auf A. Harnack, Geschichte der altchristl. Literatur, I. Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893.

Die erste Gesamtausgabe der Werke des Athanasius erschien 1600—1601 zu Heidelberg ex officina Commodiana, 2 Bde. Verbesserte Ausgaben lieferten die Mauriner J. Lopin u. B. de Montfaucon, 3 Bde., Paris 1698. Nachträge De Montfaucon in Collectio nova Patrum II, Paris 1706. Eine vermehrte Auflage der Mauriner ist die Edition von Giustiniani, 4 Bde., Padua 1777, wieder abgedruckt bei Migne, P. gr. 25—28.

Eine Separatausgabe der Oratio de incarnatione Verbi besorgte A. Robertson, London 1882, 1893.

Ausgewählte Schriften in deutscher Übersetzung von J. Fisch und P. A. Richard in der „Bibliothek der Kirchenväter", 2 Bde., Kempten 1872 bis 1875.

Sofern die Entwicklung der Lehre von der Einheit und Dreiheit in Gott auf der Exegese der Bibelstellen über den Vater, über Christus und über den heiligen Geist beruht, gehört sie nur der positiven Theologie an. Soweit sie aber auf spekulativen Gründen beruht, und es sich dabei um Einführung und Abgrenzung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* (*πρόσωπον, ὑποκείμενον*) handelt, ist sie der theologischen Dogmengeschichte und der Geschichte der christlichen Philosophie gemeinschaftlich. An dieser Stelle mag eine summarische Erwähnung um so eher ausreichen, je ausführlicher und eingehender die Dogmengeschichte jenen Streitpunkt zu behandeln pflegt und behandeln muß.

Eine Fraktion der Monarchianer, nämlich die Anhänger Artemons, behauptete, daß bis auf den römischen Bischof Victor ihre Lehre in der römischen Gemeinde die herrschende gewesen und erst durch Victors Nachfolger Zephyrinus (nach 200) verdrängt worden sei. Diese Behauptung mag eine Übertreibung sein, die auf einer monarchianischen Ausdeutung der Unbestimmtheit älterer Formeln beruht. Daß jedoch der Monarchianismus in der älteren Zeit in der Tat sehr verbreitet gewesen sei, geht aus manchen auf apostolische Väter zurückgeführten Schriften, insbesondere aus dem lange in hohem Ansehen stehenden „Hirt des Hermas" und auch aus dem Zeugnis eines Gegners des Monarchianismus, nämlich des Tertullian, hervor (Adv. Praxean, c. 3): simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum Deum transfert, non intelligentes unicum quidem, sed cum sua *οἰκονομία* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν*. Numerum et dispositionem trinitatis,

divisionem praesumunt unitatis, quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem non destruatur ab illa, sed administretur. Itaque duos et tres iam iactitant a nobis praedicari; se vero unius Dei cultores praesumunt, quasi non et unitas irrationaliter collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat.

Theodotus von Byzanz und Artemon vertreten die dem Deismus oder vielmehr dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben, dem Ebionitismus nahe stehende Form des Monarchianismus, die man die dynamistische Form nennen kann. Theodotus lehrte, Jesus sei nach dem Willen des Vaters von der Jungfrau als Mensch geboren, bei der Taufe aber sei der obere Christus auf ihn herniedergestiegen. Diesen oberen Christus aber dachte sich Theodotus als den Sohn des mit dem Weltschöpfer identischen höchsten Gottes und nicht (mit Cerinth und anderen Gnostikern) als den Sohn einer den Judengott überragenden Gottheit, wollte ihn aber nicht „Gott" nennen. Artemon nahm eine besondere Einwirkung des höchsten Gottes auf Jesus an, wodurch dieser, vor allen anderen Menschen ausgezeichnet, zum Sohne Gottes geworden sei. Der Logos-Begriff fehlt bei diesen Monarchianern.

Noëtus aus Smyrna brachte den rein modalistischen Monarchianismus auf, indem er lehrte (nach Hippol. philos. IX, 7 ff.), der Eine Gott, der die Welt geschaffen habe, sei an sich zwar unsichtbar, aber dennoch nach seinem Wohlgefallen von alters her den Gerechten erschienen, und eben dieser Gott sei auch der Sohn geworden, als es ihm gefallen habe, sich der Geburt zu unterwerfen. Er sei somit sein eigener Sohn, und in der Identität des Vaters und des Sohnes liege eben die *μοναρχία* Gottes. (Hippolytus vergleicht diese Lehre mit der heraklitischen von der Identität des Entgegengesetzten und hält dafür, daß sie durch den Einfluß derselben entstanden sei.) Über Noëtus und seine Anhänger sagt Theodoretus Haeret. fabul. comp. 3, 3: *ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα τῶν ὅλων δημιουργόν — ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησεν, ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν· ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησί, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζουσι καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον.*

Ein Genosse und Anhänger des Noëtus war Epigonus, der die Lehre nach Rom brachte. Dessen Schüler war wiederum Kleomenes, welcher unter dem Bischof Zephyrinus, dem Nachfolger des Victor, diese Doktrin vertrat. Mit diesem Kleomenes war nach Hippolytus Kallistus, der Nachfolger des Zephyrinus, befreundet und gleicher Ansicht, indem er lehrte: *τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα, ὀνόμασι μὲν (δυσὶ) καλούμενον, ἓν δὲ ὄν, τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον.* Die eine Person ist zwar der Benennung, aber nicht dem Wesen nach geteilt (*ἓν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δ'οὔ*). Vater und Sohn sind nicht zwei Götter, sondern Einer. Der Vater hat zwar nicht als solcher gelitten, wohl aber mit dem Sohne gelitten (Philos. IX, 12: *τὸν πατέρα συμπεπονθέναι τῷ υἱῷ, οὐ . . . πεπονθέναι*). Vgl. J. Dräseke, Noëtos und die Noëtianer und des Hippolytos refutatio IX, 6—10, Zeitschr. für wiss. Th. 1903, S. 213—232.

Der Monarchianer Praxeas, der in Rom zur Zeit des Bischofs Victor auftrat, später aber sich nach Karthago wandte, wo Tertullian eine Streitschrift gegen ihn verfaßt hat, scheint die Ansicht des Noëtus angenommen und das Herabsteigen des Vaters in die Jungfrau gelehrt zu haben. Er unterscheidet das Göttliche und das Menschliche in Christo als Geist und Fleisch. Unter dem Fleische aber versteht er die gesamte menschliche Natur. Gelitten habe Christus

als Mensch. Dem Vater oder Gott in ihm schrieb Praxeas ein Mitleiden (compati) zu, freilich auch geradezu ein Leiden (ipsum credunt patrem et visum et congressum et operatum et sitim et esuriem passum, Tertull. Adv. Prax. c. 16). Der Ausdruck Patripassianismus rührt von Tertullian her.

Als eine Wiederannäherung von der patripassianischen Form des Monarchianismus an die ältere Form desselben, unter Mitaufnahme und entsprechender Modifikation des Logos-Begriffs, läßt sich die Lehre des Sabellius ansehen, welche auch den heiligen Geist in die Spekulation mit hereinzog. Sabellius aus Libyen, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis in Afrika, der unter Zephyrinus in Rom lebte, ist einer der bedeutendsten Repräsentanten des Monarchianismus, welcher oft überhaupt nach seinem Namen (als Sabellianismus) bezeichnet zu werden pflegt. Er unterschied (nach Athanas. contra Arianos IV; Epiphan. Haer. 62; Hippol. philos. IX, 11 f.) die Monas und die Trias und lehrte: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς* (bei Athanas. Orat. contra Arian. 4, 13). Hiernach könnte es scheinen, als stehe die Monas zu Vater, Sohn und Geist in gleichem Verhältnis als die gemeinsame Grundlage, und als seien die drei Gestalten ihre drei Offenbarungsformen, nämlich erstens bis vor Christus durch Weltschöpfung und Gesetzgebung (oder auch in der allgemeinen Beziehung zur Welt), zweitens in Christus und drittens in der Kirche. In einem solchen Sinne hat namentlich Schleiermacher in seiner Abhandlung über Sabellius (1822 wieder abg. in den Werken I. Bd. 2, S. 485–574) die sabellianische Lehre (der er selbst sehr zuneigt) aufgefaßt und mit ihm viele neuere Forscher, im wesentlichen auch Baur.

Aber dem angeführten Ausspruch steht der andere zur Seite (ebend. 4, 25): *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Darnach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die *μονάς*, welche sich zum Sohne und Geiste erweitert, der Vater selbst ist, daß also die Lehre des Sabellius von der (philonischen und) johanneischen, wonach der Vater der an und für sich seiende Gott und der Logos das Offenbarungsprinzip ist, nur durch die Nichtanerkennung einer eigenen Persönlichkeit des Logos (und durch die bestimmtere Ausprägung der Lehre vom heiligen Geiste) sich unterscheidet, nicht aber dadurch, daß von ihm der Vater (gleich den übrigen Personen) in eine sekundäre Stellung zur Monas herabgedrückt worden wäre. Wie wenig der Ausdruck: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς* gegen die Identität der Monas mit dem Vater zeugt, geht klar aus dem ganz analogen Ausdruck hervor, den Tertullian im eigenen Namen gebraucht: unitas ex semetipsa derivans trinitatem, da doch kein Zweifel sein kann, daß Tertullian selbst den Vater für schlechthin ursprünglich hält und nur aus ihm den Sohn und Geist herfließen läßt. Es findet eine *ἔκτασις* und eine *συστολή* der Gottheit statt (*συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι τὸν θεόν*, Athan. Or. contra Ar. 4, 13, Ausdrücke, die von den Stoikern entlehnt sind, sowie auch die Lehre an die Stoa erinnert). Es stellt sich die eine Gottheit der Welt gegenüber in drei verschiedenen Angesichtern (*σχήματα, πρόσωπα*), analog dem Leibe, der Seele und dem Geiste des Menschen, oder der Sonne, die ein Wesen bleibt und doch drei Wirkungen hat, die runde Gestalt für das Gesicht, die erleuchtende und die erwärmende Kraft. Um der Schöpfung der Welt und insbesondere des Menschen willen ist der Logos hervorgetreten (*ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προσῆλθεν ὁ λόγος*). Der Logos ist die göttliche Vernunft, nicht eine zweite Person, sondern eine Kraft Gottes. Als Person (oder Hypostase) erscheint er erst in Christo. Der Logos ist nicht Gott dem Vater untergeordnet, sondern identisch mit Gottes Wesen; sein hypostatisches Dasein in Christo aber ist ein vorübergehendes. Wie

die Sonne den Strahl, der von ihr ausgegangen ist, in sich zurücknimmt, so kehrt der göttliche Logos, nachdem er in Christo sich hypostasiert hat, wiederum zu dem Vater oder der *μονάς* zurück. Vgl. Voigt, Athan. S. 249; 265 ff. Sabellius unterscheidet in der Monas den *θεὸς σιωπῶν* und den *θεὸς λαλῶν*, und der letztere heißt bei ihm Logos.

Daß der Logos vor seiner Erscheinung in Christo zwar existiert habe, aber noch nicht als eine eigene Person, nicht in einer besonderen Abgrenzung seines Wesens, sondern nur als dem Wesen Gottes des Vaters immanent, diesen (sabellianischen) Gedanken drückte Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien (nach Euseb., Hist. eccl. VI, 33) in der Formel aus, Christus habe vor seinem irdischen Dasein nicht *κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν* präexistiert, und er habe nicht eine ihm ursprünglich eigene Gottheit, sondern es wohne in ihm nur die Gottheit des Vaters *(μηδὲ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν)*. Doch hat man, aber unhaltbarerweise, die Angaben über Berylls Lehre auch im Sinne des Noëtianismus zu deuten versucht. Beryll wurde durch Origenes, der freilich die persönliche Präexistenz allen Menschenseelen zuschrieb, also sie auch dem Geiste Christi konsequentermaßen zuschreiben mußte, für die kirchliche Ansicht gewonnen, daß der Logos als eine besondere Person neben Gott dem Vater bereits vor der Menschwerdung existiert habe. Vgl. Ullmann, De Beryllo Bostreno, Hamb. 1835, und Heinr. Otto Friedr. Fock, Die Christologie des Beryll von Bostra, in der von Niedner herausgeg. Zeitschr. für histor. Theol., Leipz. 1846, S. 376—394.

Die Konsequenzen für die Lehre von der Person Christi zog aus der sabellianischen Doktrin insbesondere Paulus von Samosata und sein Gesinnungsgenosse, der Presbyter Lucian von Antiochien († 312), der Begründer der antiochenischen Exegetenschule und der Lehrer des Arius. Ist der Logos keine zweite Person, sondern nur Gottes Vernunftkraft, so muß Jesus (ebenso wie auch jeder vom heiligen Geist erfüllte Prophet) eine von Gott unterschiedene Person als Mensch sein. So wenig daher der Logos als Gottes Vernunftkraft Gott dem Vater untergeordnet, sondern vielmehr mit ihm identisch ist, so entschieden steht Christus im Verhältnis der Unterordnung zu Gott dem Vater. Jesus ist nach Paulus von Samosata, wenn schon auf übernatürliche Weise erzeugt, doch an sich nur Mensch, aber durch sittliche Vervollkommnung Gottes Sohn und Gott geworden *(ἐκ προκοπῆς τεθεοποίηται)*. Wohl wohnt in ihm Gottes Vernunftkraft, aber nicht vermöge einer substantiellen Vereinigung des Gottes und des Menschen, sondern vermöge einer die menschlichen Verstandes- und Willenskräfte erhöhenden göttlichen Einwirkung. Paulus von Samosata polemisierte (nach Athanas., De syn. c. 51) gegen die Annahme einer Homousie zweier göttlichen Personen, des Vaters und des Sohnes; denn danach würde, meinte er, die gemeinsame *οὐσία* das Erste, Absolute sein müssen, die beiden Personen aber sich nicht wie Vater und Sohn, sondern wie zwei Brüder als gemeinsame Söhne der *οὐσία* verhalten *(ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐκείνης)*. Daß diese von Paulus bestrittene Ansicht mit der von Sabellius aufgestellten der Sache nach identisch sei (wie Baur will), indem die *μονάς* des Sabellius zu den *πρόσωπα* sich so wie jene *οὐσία* verhalte, ist nach dem Obigen nicht anzunehmen. Der Samosatener polemisiert vielmehr gegen die kirchliche Ansicht, indem er aus ihr jene Konsequenz zu ziehen versucht, durch deren anerkannte Absurdität er die Voraussetzung selbst stürzen will; vgl. A. Réville, La Christologie de Paul de Samosate, Études de Crit. et d'Hist., 1896. In der Tat hat die Synode zu Antiochien 269 n. Chr., indem sie an dem Unterschiede der Personen

und der Identität Christi mit der zweiten Person der Gottheit festhielt, den Ausdruck *ὁμοούσιος* darum abgewiesen, um jener Konsequenz zu entgehen, zu der später Synesius fortging.

Die Lehre des Arius, der die zweite Person der Gottheit dem Vater unterordnet und annimmt, daß sie irgend einmal noch nicht war (*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν*), sowie der kirchliche Abschluß dieser Verhandlungen durch den Sieg des Athanasius und der Lehre von der Wesensgleichheit (Homousie) des Sohnes mit dem Vater (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*) auf dem Konzil zu Nicäa (325), wie auch die fernere Entwicklung des kirchlichen Dogmas darf hier als aus der Kirchen- und Dogmengeschichte bekannt vorausgesetzt werden. Die Erinnerung an die dogmatische Basis der nachfolgenden philosophischen Spekulation mag für unsern Zweck genügen.

Eine Darstellung des Athanasius (296—373) hat vom katholischen Standpunkte aus J. A. Möhler (Mainz 1827, 2. Aufl. Mainz 1844) geliefert. Vom orthodox-protestantischen aus stellt H. Voigt (Bremen 1861) ihn dar. Von philosophischer Bedeutung sind seine Apologie: Oratio contra gentes (*Λόγος κατὰ Ἑλλήνων*), worin er das Christentum gegen das Heidentum verteidigt, seine Oratio de incarnatione verbi (*Λόγος περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*) worin er seine psychologischen Ansichten darlegt, und sein dogmatisches Hauptwerk Orationes tres contra Arianos, — das in den Handschriften und Ausgaben stehende vierte Buch ist wahrscheinlich unecht —, in welchem er den Kampf gegen den Arianismus führt. Platon hat er gekannt, auch manches von ihm aufgenommen, wenn er auch anderseits gegen ihn polemisiert. Bekannt ist sein Satz (Orat. de incarnat. verbi 54; Orat. c. Ar. 1, 38—39): *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*, was nicht nur „eine Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus im heiligen Geiste“ bedeutet. Auch ist die „Vergottung“ nicht gleich der *υἱοποίησις* zu setzen. Athanasius hat im Vergottungsgedanken, der schon bei Clemens, Hippolyt und Origenes auftaucht, das Grundthema der christlichen Mystik berührt, das dann von den Kappadoziern und Pseudo-Dionysius weiter ausgeführt wurde.

Wie man übrigens über Athanasius, den die Nachwelt Pater orthodoxiae nannte, urteilen mag, jedenfalls muß das historische Faktum anerkannt werden, daß die Ausprägung des Lehrbegriffs der Homousie, an welcher er hervorragenden Anteil nahm, nicht von Anfang an die allgemein geteilte Überzeugung in der christlichen Kirche war. Nach manchen Frühern, wie Justin, Athenagoras, Theophilus, Hippolyt, welche zeitliche Weltbildung oder Weltschöpfung lehrten, war der Logos als *λόγος προφορικός* und als persönliches Wesen zum Behuf und aus Anlaß derselben aus Gott hervorgetreten. Die Lehre des Origenes von der ewigen Weltschöpfung gab dem Logos als einem persönlichen Wesen Ewigkeit, was auch mit des Origenes Lehre von der Präexistenz der Menschenseele harmonierte. Die kirchliche Orthodoxie konnte die Präexistenz der Menschenseelen und die Ewigkeit der Weltschöpfung nicht anerkennen, hielt aber an der ewigen Existenz des Logos als einer zweiten, von Gott dem Vater gezeugten, Person fest, wodurch deren Rang in der Art bestimmt war, daß die Formel der Homousie nahe lag. Der heilige Geist endlich wurde nun auch in dem Kampfe mit den Mazedonianern oder Pneumatomachen auf der Synode von Konstantinopel (381) als dritte Person in gleichen Rang mit der ersten und zweiten gestellt.

§ 13. Der Reaktion gegen den Gnostizismus tritt bei anderen Kirchenlehrern der Versuch zur Seite, die berechtigten Elemente desselben der kirchlichen Doktrin anzueignen. Insbesondere sind die Lehrer an der alexandrinischen Katechetenschule, Clemens von Alexandrien und Origenes, Vertreter einer Gnosis, die alle häretischen Elemente fern von sich zu halten und die volle Übereinstimmung mit dem allgemeinen (katholischen) Kirchenglauben zu bewahren bemüht ist und im Gesamtcharakter der Lehre, obschon nicht in jedem einzelnen Lehrpunkte, diese Übereinstimmung auch erzielt. Diese Richtung ist der hellenischen Wissenschaft und insbesondere der hellenischen Philosophie geneigt und sucht diese in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Den Alexandrinern ist es gelungen, den Gegensatz zwischen heidnischer Wissenschaft und christlicher Anschauung zu überbrücken, wodurch das Christentum die Macht erlangte, zu der es faktisch kam, wenn es sich auch in manchen Stücken anpassen mußte.

Die Philosophie, lehrt Clemens, indem er die von Irenäus und Tertullian auf die Urzeit, das Judentum und Christentum, gerichtete geschichtsphilosophische Betrachtung auf das Heidentum mitbezieht, ist ein Geschenk Gottes durch den Logos und diente den Hellenen zur Erziehung für das Christentum ebenso, wie den Juden das Gesetz. Sie muß noch jetzt denen, welche den Glauben mittels wissenschaftlicher Begründung empfangen, zur Vorbildung für die christliche Lehre dienen und ist für die christliche Kirche geradezu notwendig. Er selbst hat in seine Lehre viel von Platon, Aristoteles und namentlich von den Stoikern herübergenommen, häufig durch Vermittlung des Philon. Es soll der Glaube auf eine höhere Stufe, nämlich die des Wissens, erhoben und eine wissenschaftliche Form für das Christentum gefunden werden, die dem Glauben nicht widerspricht und zugleich mit der griechischen Philosophie Versöhnung bietet. Ein theologisches System hat noch nicht Clemens, wohl aber Origenes geliefert.

Die Einheit zwischen Judentum und Christentum suchen Clemens und Origenes festzuhalten. Das Christentum ist das enthüllte Judentum; die Offenbarung Gottes ist in ihm vollkommener geworden. Die häretische Gnosis fehlt durch Verkennung der Einheit des Schöpfers und Gesetzgebers mit dem Vater Jesu Christi, durch Weltverachtung und durch Verleugnung der Willensfreiheit.

In der Christologie neigen Clemens und Origenes zu einem Subordinatianismus hin, der nur in Gott dem Vater das absolute Wesen erkennt, den Sohn und den Geist als Personen im vollen Sinne dieses Wortes auffaßt, dieselben als von Ewigkeit her aus dem Wesen

des Vaters nach seinem Willen hervorgegangen denkt, aber dem Vater nicht gleich stellt. Doch sucht Clemens auch die Selbständigkeit des Logos zu wahren.

Auch die Weltschöpfung gilt dem Clemens und dem Origenes als eine nicht in der Zeit, sondern von Ewigkeit her vollzogene Tat Gottes.

Den menschlichen Seelen schreibt Origenes (mit Platon) Präexistenz vor dem Eintritt in den irdischen Leib zu, in den sie infolge einer Schuld herabgestiegen sind. Die Seele hat Willensfreiheit. Auf der Willensfreiheit beruht der Unterschied des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters. In ihrer vollen Anerkennung liegt der sittliche Charakter des Christentums im Gegensatz zum Heidentum. Die tätige Befolgung der göttlichen Gebote ist die Bedingung der Seligkeit.

In der Freiheit liegt das Band der gottmenschlichen Einheit Christi. In der Person Christi durchdringen sich das Menschliche und Göttliche nach der Weise eines vom Feuer durchglühten Eisens. Die Erlösungstat Christi ist ein Kampf wider die dämonischen Mächte. An diesem Kampfe nimmt jeder Christ teil, der die Welt verleugnet und die Gebote Gottes befolgt.

Das Ende der Dinge ist, nachdem die Strafen für die Vergehungen abgebüßt sind, die Wiederherstellung (Apokatastasis) aller zur ursprünglichen Güte und Seligkeit, auf daß Gott sei alles in allem. —

Schüler des Origenes waren Dionysius Alexandrinus, genannt „der Große", der eine Schrift gegen den atomistischen Materialismus verfaßte, und Gregorius Thaumaturgus, der in seiner Dankrede (*λόγος χαριστήριος*) ein lebensvolles Bild von der Unterrichtstätigkeit seines Lehrers in Caesarea überliefert hat. An Origenes knüpfte auch an Pamphilus von Caesarea, der Lehrer des Eusebius.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Pantänos.

Die Zeugnisse d. Altertums über ihn siehe bei Routh, Reliquiae sacrae, ed. 2, 1, 373—383; Migne, P. gr. 5, 1327—1332; A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit., I, 291—296.

II. Clemens von Alexandrien.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I, 296 bis 326.

Die Werke des Clemens von Alexandrien haben ediert: P. Victorius, Florentiae 1550, Frid. Sylburg, Heidelb. 1592, J. Potter, Oxonii 1715, Fr. Oberthür, Herbipoli 1778—1779, Reinhold Klotz, in: Bibliotheca sacra patrum ecclesiae Graecorum, p. III, Lips. 1831—1834; Wilh. Dindorf (4 voll.), Oxonii

1869; bei Migne bilden dieselben den VIII. und IX. Bd. der griech. Väter. Die neueste Ausgabe von O. Stählin, in: Die griechischen christl. Schriftsteller der drei ersten Jahrhunderte; Bd. I, Protreptikos und Paedagogus, Leipzig 1905; Bd. II, Stromata Buch 1—6. ebd. 1906; Bd. III, Stromata Buch 7—8. Excerpta ex Theodoto. — Eclogae Propheticae. — Quis dives salvetur. — Fragmente, ebd. 1909, (Register fehlen noch). Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschrift f. klass. Philol. 24, 1907, No. 33/34, 912—918; F. A. Winter, Berliner philol. Wochenschr. 27, 1907, No. 36, 1121—1127; M. Pohlenz, ebend. 27, 1907, No. 41, 1281—1290.

Cl. A., Quis dives salvetur, hrsg. von K. Köster, in Krügers Samml. ausgew. kirchengesch. Quellenschriften, 6, Freib. 1893. P. M. Barnard, Clement of A. Quis dives salvetur. Re-edited together with an introduction of the mss. of Clements works, Cambridge 1897, O. Stählin, Leipzig 1908.

Die Bruchstücke der verlorenen Schriften des Clemens, namentlich seiner Hypotyposen, einer erklärenden Übersicht des Inhalts der Bibel, finden sich in: Supplementum Clementinum, 3. Teil der Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons u. der altkirchl. Lit. von Th. Zahn, Erlang. 1884, 64—103, 130 bis 156. G. Mercati, Un frammento delle ipotiposi di Clem. Aless., Roma 1904 (Studi e testi 12, 1, 1—15). A. Harnack, Ein neues Fragment aus den Hypotyposen d. Clem., Sitzungsb. d. Kgl. preuß. Akad. z. Berlin 1904, 901—908.

Eine deutsche Übersetzung von dem Protreptikos, dem Paedagogus und von der Homilie: Quis dives salvetur haben L. Hopfenmüller und J. Wimmer, Kempten 1875 (Bibl. d. Kirchenv.) geliefert. Eine italienische Übersetzung des Paedagogus ist von A. Boatti, Genova 1912 (I padri della chiesa, anno I, 1) erschienen.

III. Origenes.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 332-405.

a) Gesamtausgaben: Die Werke des Origenes sind, nachdem J. Merlin, Paris 1512—1519 u. ö., die lateinischen Texte ediert hatte, und die in griechischer Sprache erhaltenen Kommentare zu biblischen Schriften durch Huetius mit noch wertvollen einleitenden Abhandlungen, Rouen 1668, Paris 1679 usw. ediert worden waren, vollständig von Charles und Charles Vinzent Delarue, Paris 1733—1759, herausgegeben worden, danach von Oberthür (15 voll.), Würzburg 1780—1794, und von C. H. E. Lommatzsch, 25 Bde., Berlin 1831—1847. Bei Migne, Series graeca, enthalten die Bde. XI—XVII Origenes' Werke. Die neueste Gesamtausgabe wird veranstaltet im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Kgl. Preußisch. Ak. d. Wiss. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh.), Origenes Werke, Bd. I und II, Lpz. 1899: Die Schrift vom Martyrium, die 8 Bücher gegen Celsus, die Schr. vom Gebet, herausgeg. v. P. Koetschau. S. dazu P. Wendland in d. Göttingisch. gelehrten Anz. 1899, Heft 4, S. 276—304, und die Entgegnung Koetschaus, Krit. Bemerkungen zu meiner Ausgabe des Orig., Lpz. 1899; derselbe in Zeitschr. f. wiss. Theol. 43, 1900, 321—377. Bd. III, enthaltend Homilien u. Bibel-Kommentare, herausgeg. von Erich Klostermann, 1901; Bd. IV, Der Johannes-Kommentar, hrsg. von E. Preuschen, 1903. P. Koetschau, Beiträge zur Textkritik von Origenes Johanneskommentar, Leipzig 1905 (Texte u. Unters. N. F. 13, 2. H.).

b) Ausgaben einzelner Schriften: Separatausgaben erschienen von der Schrift Adversus Celsum lateinisch bereits 1481 zu Rom in der Übersetzung des Christophorus Persona, dann griechisch zuerst von David Höschel, Augsburg 1605, dann von W. Spencer, Cantabrig. 1658, 2. ed. 1677, von W. Selwyn, London, 1876.

Die Schrift *Περὶ ἀρχῶν* hat namentlich Redepenning, Leipzig, 1836 separat herausgegeben.

Ins Deutsche übersetzt wurde Adversus Celsum von J. Röhm, Kempten 1876—1877, 2 Bde., ferner die Schriften: Ermunterung z. Martyrium und über das Gebet v. J. Kohlhofer, Kempten 1874 (Bibl. d. Kirchenv.).

Th. Zahn, Die Predigten d. Origenes über das Evangelium d. Lukas, Neue kirchl. Zeitschr. 22, 1911, 253-268 (Ausgabe d. griech. Textes d. 7. Homilie). Der Scholienkommentar d. Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenaeus V, graece. Entdeckt und herausgeg. v. C. Diobouniotis u. A. Harnack, Leipzig 1911 (Texte und Unters. 38, 3). Die Autorschaft d.

Origenes unterliegt aber starken Bedenken. Siehe dazu Th. Schermann, Theol. Revue, 1912, No. 1, 29, der Scholion 5 als direktes Zitat aus Clemens Alex. (Strom. 4, 25, 156 f.) nachwies. Ferner Fr. Diekamp, ebd. 1912, No. 2, 51—55. E. Klostermann, Theol. Literaturz. 1912, No. 3, 73—74 bringt einige Textemendationen. Ebenso G. Wohlenberg, Theol. Literaturblatt 1912, No. 2, No. 3, No. 10. C. H. Turner, Journ. of theol. stud. 1912, 387—397.

Über Separatausgaben der übrigen Werke, sowie über die Fragmentsammlungen der außerordentlich zahlreichen und umfassenden bibelkritischen und exegetischen Schriften zum Alten und Neuen Testament siehe O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 122–132.

Eine brauchbare Anthologie aus den WW. d. Or. ist die Philokalia, verf. von Gregor v. Nazianz und Basilius d. Gr., hrsg. von J. Tarinus, Par. 1619 u. J. A. Robinson, Cambr. 1893. — The Philocalia of Origen. Transl. into Engl. by G. Lewis, Edinburgh 1911.

Über Origenes handelt in alter Zeit Gregorius Thaumaturgus, *Εἰς Ὠριγένην προςφωνητικός* oder *Λόγος χαριστήριος*. Zuletzt herausgegeben von Lommatzsch in den WW. des Orig. und von P. Koetschau, Samml. ausg. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschrift., 9, hrsg. von G. Krüger, Freib. 1894, als Anhang der Briefe des Orig. an Gr. Th. Eine deutsche Übersetzung der Dankesrede Gregors gab J. Margraf, Kempten 1875 (Bibl. d. Kirchenv.) und H. Bourier, Kempten und München 1911 (ebd.).

Eine Apologie für Origenes haben Pamphilus und Eusebius verfaßt — Hauptsache stammt von ersterem —, von der wir noch einige Bruchstücke und das 1. B. in der Übersetzung Rufins besitzen. S. auch das 6. B. der Kirchengesch. des Eusebius. Rufins Übersetzung findet sich in den Origenes-Ausgaben, z. B. bei Migne, P. gr. 17, 521—616.

IV. Dionysius von Alexandrien.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 409—427.

Die Fragmente d. Schriften von Dionysius sind gesammelt v. Simon de Magistris, S. Dionysii Alexandrini quae supersunt, Romae 1796, Migne, P., gr. 10, 1857, 1233–1344, 1575–1602, P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, 169—182, 413—422 (cfr. XXIII sqq.) und vollständig von Ch. L. Feltoe, *Διονυσίου Λείψανα*, Cambridge 1904. Die Fragmente von *περὶ φύσεως* siehe auch in der Ausgabe d. *Προπαρασκευή* des Eusebios Bd. II u. III von E. H. Gifford, Oxford 1903.

V. Gregorius Thaumaturgus.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 428–436.

Sammelausgaben von Schriften Gregors verdanken wir G. Voß, Mainz 1604; Fronton du Duc, Paris 1622; Gallandi, Bibl. vet. patr. III, 377 bis 469; Migne, P. gr. 10, 963–1232.

Die Separatausgabe der Dankrede siehe unter III.

Die Schrift an Theopompus nach einer Handschrift des 6. Jahrh. wurde syrisch herausgeg. von P. de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 46–64; syrisch und lateinisch v. P. Martin bei Pitra, Analecta sacra IV, 1883, 103–120, 363—376. — Eine Übersetzung ins Deutsche siehe bei Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, Leipzig 1880, 71—99.

Die syrische Übersetzung der Schrift über die Seele nach einer Handschrift d. 7. Jahrh. bei A. Smith Lewis in Studia Sinaitica I, London 1894, 19–26. — Eine deutsche Übersetzung von Ryssel, Rhein. Museum N. F. 51, 1896, 4–9; vgl. 318–320.

Die syrische Biographie Gregors wurde zuerst in deutscher Übersetzung publiziert v. V. Ryssel, Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 11, 1894, 228—254, dann syrisch von P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum 6, 1896, 93–106. Eine lateinische Biographie findet sich gedruckt in Bibliotheca Casinensis, t. III, 1877, 168—179. Siehe dazu A. Poncelet, La vie latine de S. Grégoire le Thaumaturge, Recherches de science religieuse 1, 1910, 132—160, 567–569.

Ausgewählte Schriften d. hl. Gregorius Thaumaturgus (Lobrede auf Origenes, Glaubenserklärung, Sendschreiben) wurden ins Deutsche übersetzt von H. Bourier, Kempten und München 1911 (Bibliothek d. Kirchenväter).

Die alte Streitfrage über den „Platonismus der Kirchenväter" kann man in folgender Weise entscheiden: Daß ein Einfluß stattgefunden hat, steht außer Zweifel, nur kann unsicher sein, teils, wie weit er reiche, teils, inwiefern er ein unmittelbarer oder ein mittelbarer sei. Die gelehrte Beschäftigung einzelner Kirchenväter mit den platonischen Schriften, die sicher anzunehmen ist, hat auf den Entwicklungsgang des christlichen Dogmas und der christlichen Philosophie wohl nur einen sekundären Einfluß geübt, welcher oft überschätzt worden ist. Bedeutender ist der mittelbare Einfluß, den der Platonismus und neben und mit ihm der Stoizismus in ihrer hellenistischen Vermischung miteinander und in ihrer jüdisch-alexandrischen Verschmelzung mit jüdischen Religionsanschauungen, wie bei Philon, auf die Christen ausgeübt haben. Dies ist schon ersichtlich im Neuen Testament bei Paulus, im Hebräerbrief und im vierten Evangelium (siehe oben S. 13 ff.), viel mehr jedoch bei späteren philosophisch interessierten und gebildeten Lehrern des Christentums, wie Justin, Clemens v. Alexandrien, Origenes, den Kappadoziern, Augustinus, Pseudo-Dionysius und anderen. Begriffe und Anschauungen, die in die hellenistische Bildung überhaupt übergegangen und dann christliches Gemeingut geworden waren, dienten zu Anknüpfungspunkten und Ausdrucksmitteln für die Entwicklung der christlichen Lehre, die aber, wie schon früher dargelegt wurde (siehe oben S. 18, 24), durch das Eingreifen der ratio oder der Philosophie keineswegs eine Umbildung erfuhr, die über den ursprünglichen Sinn und die damit gegebenen Konsequenzen hinausgeführt hätte.

Alexandrien, wo die gnostischen Systeme vielfach heranreiften, „ist auch die Geburtsstätte der christlichen Theologie, die in ihrer ersten Form selbst nichts anderes sein wollte als eine christliche Gnosis" (Baur, Das Christentum der drei ersten Jahrh., 2. Aufl., S. 248). Die Katechetenschule zu Alexandrien mag schon früh nach dem Vorbilde der Schulen hellenischer Bildung entstanden sein, nachdem dort einer alten Tradition zufolge der Evangelist Marcus die Botschaft von Christo verkündet hatte. Auch Athenagoras soll an ihr gewirkt haben (s. oben S. 66). Um 180 n. Chr. leitete sie Pantänus, der vor seinem Übertritt zum Christentum Stoiker war und etwa im Jahre 200 starb.

Vielleicht noch neben ihm (seit 189), dann nach ihm lehrte an derselben Stelle sein Schüler Titus Flavius Clemens, der Alexandriner. Vielleicht in Athen um 150 geboren, verließ er wegen der Christenverfolgung Alexandrien im Jahre 202 oder 203 und ist zwischen 211 und 216 gestorben, wo, ist unbekannt. Von ihm ist ein dreigegliedertes in den Jahren 195—211 geschriebenes Werk auf uns gekommen, dessen erster um 195 geschriebener Teil, der *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, aus den Ungereimtheiten und Anstößigkeiten der Mythologie und der Mysterien gegen das Heidentum argumentiert und mahnt, zu Christus zu kommen, untertan dem Einen Gotte und dem einen Logos Gottes. Der zweite bald nach dem ersten entstandene Teil, der *Παιδαγωγός*, enthält christliche Sittenregeln, indem der Logos hier die Erziehung des neuen Christen vollenden soll, wobei Clemens nach den Untersuchungen Wendlands (s. Lit.) Vorträge des zum Kynismus hinneigenden Stoikers Musonius Rufus (s. Grundr. I, 10. Aufl., S. 296 f.), die von einem Schüler desselben überliefert worden seien, stark benutzt hat. Den dritten Teil bilden die zwischen 208 u. 211 abgefaßten *Στρωματεῖς* in sieben Büchern (unsere Ausgaben pflegen noch ein über logische Dinge handeln-

des Stück als achtes Buch zu bieten). In ihnen entwickelt Clemens den Inhalt des christlichen Glaubens, also das Wesen des Christentums, in seinem Verhältnis zum Judentum, zu den Lehren griechischer Philosophen und christlicher Häretiker und sucht vom bloßen Glauben zur Erkenntnis, zu der wahrhaften Gnosis, fortzugehen. Wie er selbst zugesteht und durch den Titel andeutet, der die Schrift durch den Vergleich mit einem buntdurchwirkten Teppich charakterisiert, geschieht die Darstellung nicht in systematischem Zusammenhang, sondern aphoristisch. Ein Zweck der *Στρωματεῖς* scheint neben anderen eine Rechtfertigung der griechischen Philosophie und ihrer hohen Bedeutung gewesen zu sein, ohne deren Methoden Clemens nicht auskommen zu können glaubte. Auch in diesem Werke scheint er den Musonius herangezogen zu haben. Gabrielsson (siehe die Lit.) sieht in der *Παντοδαπὴ ἱστορία* des zur Zeit Hadrians lebenden Favorinus von Arelate, einer Art Realenzyklopädie, die Hauptquelle für Clemens, eine Hypothese, die von der Kritik allgemein abgelehnt wurde.

Außerdem hat sich von ihm noch eine Abhandlung unter dem Titel: *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* erhalten. Eine Schrift unter dem Titel „*Διδάσκαλος*“ hat Clemens wahrscheinlich nie schreiben wollen, obwohl dies neuerdings von E. de Faye angenommen worden ist, sondern seine *Στρωματεῖς* sind der „*Διδάσκαλος*“ (s. Harnack, Chronologie II, S. 12 ff.). Noch mehrere andere Schriften erwähnt Eusebius Hist. eccles. VI, 13. Auf gnostische, speziell valentinianische Kreise, weisen nach den Untersuchungen von Ruben, von Arnim und C. Barth die Excerpta e Theodoto und die Eclogae Propheticae. C. Barth (s. d. Lit.) hält einen Teil der Excerpta für Auszüge des Clemens aus einem Werke des Ptolemäus, des Hauptlehrers der abendländisch-valentinianischen Schule. Nicht nur auf die bis auf wenige Reste verlorenen Hypotyposen, die ersten christlichen Bibelkommentare, sondern auch auf alle erhaltenen Schriften des Clemens hat die jüdisch-alexandrinische Exegetenschule, Aristobul, Aristeas und insbesondere Philo, mit ihrer allegorisierenden Methode einen maßgebenden und weitreichenden Einfluß gewonnen. „Clemens überließ sich völlig der Führung des jüdischen Lehrers“ (P. Heinisch, siehe Lit.).

Clemens, auf den von Platon, der Stoa (Musonius) und von Philon vieles übergegangen ist, und der seine ausgebreitete Kenntnis von Schriftstellern zum Teil diesen unmittelbar, zum Teil jedenfalls auch Anthologien verdankt, eignet sich die justinische Ansicht an, daß dem Christentum als der vollen Wahrheit die Anschauungen der Vorzeit nicht als bloße Irrtümer, sondern als partielle Wahrheiten gegenüberstehen. Der göttliche Logos, der überallhin ausgegossen ist, wie das Licht der Sonne (Str. VII, 3, ed. Stählin 3, 15 f.), hat von Anfang an die Seelen erleuchtet. Durch Moses und die Propheten belehrte er die Juden (Päd. I, 7, ed. Stählin 1, 121 ff.). Unter den Griechen aber erweckte er weise Männer und gab ihnen die Philosophie als Anleitung zur Gerechtigkeit (Strom. I, 5, ed. Stählin 2, 18: *ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ (ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν*, vgl. VI, 17, ed. Stählin 2, 510), und zwar durch Vermittelung der niederen Engel, die er zu Hirten der Völker aufgestellt hatte (Strom. VII, 2, ed. Stählin 3, 6). Ganz wie Justin, hält auch Clemens dafür, daß die Philosophen manches heimlich von den Orientalen und insbesondere aus den jüdischen Religionsbüchern geschöpft haben, was sie dann aus Ruhmsucht lügnerisch für das Resultat ihrer selbständigen Forschung ausgaben und noch dazu verfälschten und verdarben (Strom. I, 1, ed. Stählin 2, 8, 13; I, 17, ed. Stählin 2, 55 f.; Strom. II, 1, ed. Stählin 2, 113). Doch haben die griechischen Philosophen anderes

wirklich selbst gefunden vermöge des ihnen eingesenkten Samens des göttlichen Logos (Protr. VI, 6, ed. Stählin 1, 51 f.). Die wahre Philosophie findet er nicht bei einer einzelnen Schule, nicht bei der stoischen, platonischen, epikureischen oder aristotelischen, sondern in allem, was von einer jeden dieser Schulen richtig gesagt ist, und was Gerechtigkeit mit gottesfürchtigem Wissen lehrt. Diese allen Schulen entnommene Auslese will er Philosophie nennen. Der trefflichste der griechischen Philosophen ist Platon (*ὁ πάντα ἄριστος Πλάτων, . . . οἷον θεοφορούμενος*, Päd. III, 11, ed. Stählin 1, 267; Strom. I, 7, ed. Stählin 2, 24 f.; VI, 17, ed. Stählin 2, 508 ff.).

Wir bedürfen der Hilfe der Philosophie, um von der *πίστις* zur *γνῶσις* fortzuschreiten. Die Pistis verhält sich zur Gnosis so, wie die *πρόληψις* zur *ἐπιστήμη*. Das Eine ist die notwendige Voraussetzung für das Andere. Der Gnostiker steht zu dem, der ohne die Erkenntnis bloß glaubt, in dem gleichen Verhältnis, wie der Erwachsene zu dem Kinde; der Furcht des Alten Testaments entwachsen, steht er auf einer höheren Stufe der göttlichen Erziehung. Wer ohne die Philosophie, Dialektik und Naturbetrachtung die Gnosis erreichen will, gleicht dem, der ohne die Pflege des Weinstocks Trauben zu ernten trachtet (Strom. I, 9, ed. Stählin 2, 28—30). Doch ist die Übereinstimmung mit dem Glauben das Entscheidungsmerkmal der Echtheit der Wissenschaft, Strom. II, 4, ed. Stählin 2, 120: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις, καί ἐστιν αὐτῆς κριτήριον.* Die *γνῶσις* ist *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδουμένη*, sie ist *τελείωσις ἀνθρώπου*, Strom. VII, 10, ed. Stählin 3, 40. Im Anschluß an Philon bestimmt Clemens die Rangordnung der Wissenschaften. Wie die enkyklischen Wissenschaften, die artes liberales, sich verhalten zur Philosophie als ihrer Herrin, zu ihr in einem Dienstverhältnis stehen, so verhält sich die Philosophie zur Weisheit oder zur Theologie (Strom. 1, 5, ed. Stählin 2, 19: *Ἀλλ' ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτῆσιν συνεργεῖ*).

Eine positive Gotteserkenntnis hält Clemens für unmöglich. Wir wissen nur, was Gott nicht ist. Er ist gestalt- und namenlos, obschon wir mit Recht uns der schönsten Namen zu seiner Bezeichnung bedienen. Er ist unendlich; er ist weder Gattung noch Differenz, weder Art noch Individuum, weder Zahl noch Akzidens, noch etwas, dem etwas zukommt (Strom. V, 11 und 12, ed. Stählin 2, 370—381). Er ist über die Einheit und über das Wesen von allem erhaben (*ἐπέκεινα τοῦ ἑνὸς καὶ ὑπὲρ αὐτὴν μονάδα* Päd. I, 8, ed. Stählin 1, 131, vgl. Platon, Rep. VI, 509 B: *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, und nach ihm Philon). Daß sich Clemens aber doch nicht bei dieser bloßen Negation voll zufrieden gibt, sondern daß er Gott nach der Schrift und auch nach dem Vorgange Philons vielfach analog dem menschlichen Geiste sich vorstellt, ist nicht verwunderlich. Besonders wird aber hervorgehoben: *ἀνενδεὲς τὸ θεῖον καὶ ἀπαθές.*

Nur der Sohn, der des Vaters Macht und Weisheit ist, ist positiv erkennbar (Strom. V, 1 ff., ed. Stählin 2, 326 ff.). Er ist vor aller Zeit erzeugt, aber nicht geworden wie die Geschöpfe. Er ist dem ewigen Gotte wesensgleich, steht in Wesenseinheit mit dem Vater und ist selbst Gott. Er ist die *ἄναρχος — ἀρχὴ τῶν ὄντων* (Strom. VII, 1 f., ed. Stählin 3, 3 f.). Doch neigt sich Clemens auch dem Subordinationismus zu, wenn er den Sohn als eine Natur bezeichnet, welche dem Allherrscher am nächsten stehe, und anderseits ihn wieder gleichsam für eine Tätigkeit des Vaters (*ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια*, Strom. VII, 2, ed. Stählin 3, 7) erklärt, so daß ein gewisses Schwanken in betreff des Verhältnisses

zwischen dem Logos und dem Vater, wie bei Philon, so auch bei Clemens nicht zu verkennen ist. Ferner ist der Logos das Urbild der Welt, und durch ihn hat Gott die Welt geschaffen. Er ist der Mittler zwischen Gott und der Welt und erhält die Welt. Er ist die Vernunft und das Gesetz des Weltganzen. Hiernach ist auch die Weltordnung eine vernünftige. Durch den Logos erkennen wir auch den Vater, soweit wir ihn erkennen. Wie bei Philon, ist der Logos die Zusammenfassung der Ideen und der schöpferischen Kräfte. — Der heilige Geist nimmt in der göttlichen Trias die dritte Stelle ein; er ist die Kraft des Wortes, wie das Blut die Kraft des Fleisches (Strom. V, 14, ed. Stählin 2, 395; Päd. II, 2, ed. Stählin 1, 167 f.).

In seiner Psychologie nimmt Clemens vieles von der Stoa und von Platon auf. — Was seine ethischen Lehren anlangt, so muß sich der Gnostiker durch die Welt der Geburt und der Sünde zur Gemeinschaft mit Gott erheben (Strom. VI, 16, ed. Stählin 2, 500 f.). Diese volle, aber freie Hingabe an Gott, das höchste ethische Ziel, ist nicht zu erreichen durch den Glauben, sondern nur durch die Erkenntnis. Mit der Gnosis verbinden sich notwendig auch die Liebe, die den Menschen vollendet, und die guten Werke, welche der Gnosis folgen wie der Schatten dem Körper (Strom. VII, 10, ed. Stählin 3, 40—43). In dem Bilde des christlichen Gnostikers, das er als Ideal darstellt, ahmt er das Bild des stoischen Weisen nach und zieht auch die *ἀπάθεια* in dasselbe hinein, da Gott selbst *ἀπαθής* ist. Der Gnostiker muß die Welt überwinden, die äußeren Güter verachten, die fleischlichen Regungen unterdrücken. Seine Werke sind vollkommen gute Werke (*κατορθώματα*), da sie gemäß der rechten Vernunft sind. Der Gnostiker wird sogar hier schon auf Erden zu einem im Fleische wandelnden Gott (Strom. VII, 16, ed. Stählin 3, 71: *ὁ τῷ κυρίῳ πειθόμενος καὶ τῇ δοθείσῃ δι' αὐτοῦ κατακολουθήσας προφητείᾳ τελέως ἐκτελεῖται κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός*), nicht nur gottähnlich, *θεοειδής*, *θεοείκελος*, sondern *θευόμενος*. Er erhebt sich über die Erde. Raum und Zeit schwinden ihm. In ewiger Betrachtung erschaut und ergreift er Gott, nicht nur in einzelnen ekstatischen Momenten, wie dies Philon und später die Neuplatoniker lehrten. So genießt er die ewige Ruhe in Gott (*ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν θεῷ*). Sonst schließt Clemens sich in der Ethik sogar dem Ausdrucke nach vielfach der Stoa an, z. B. wenn er sagt, unsere Werke sollten sein *ἀκόλουθα τῷ λόγῳ*, oder *κατὰ νόμον*, wenn er die Tugend definiert als *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου*, wenn er das *εὖ ζῆν* gleich setzt dem *εὐλόγως βιοῦν* oder *κατὰ νόμον βιοῦν*.

Von den sittlichen Vorschriften, die Clemens im Pädagogus aufstellt, sind ganz besonders diejenigen bemerkenswert, die sich auf die Ehe beziehen. Im Unterschied von Tertullian und anderen, die in der Ehe nur die gesetzlich geordnete Befriedigung eines tierischen Triebes fanden und dieselbe nur duldeten, die Ehelosigkeit aber für sittlicher erklärten, beruft sich Clemens auf das Vorbild mehrerer Apostel, wie Petrus und Philippus, die in der Ehe lebten. Er weist die Berufung auf das Vorbild Christi zurück, da Christi Braut die Kirche sei, und er als Sohn Gottes eine außergewöhnliche Stellung einnehme, und meint, zur Vollkommenheit des Mannes gehöre es, in der Ehe zu leben, Kinder zu zeugen und sich doch durch diese Sorge von der Liebe zu Gott nicht abziehen zu lassen und die Versuchungen zu überwinden, die ihm durch Kinder und Frau, durch Hausgesinde und Besitzungen entstehen (Strom. III, 1; 6, ed. Stählin 2, 195 ff.; 216 ff.; VII, 12, ed. Stählin 3, 51). Wie bei der Ehe, so kommt es bei dem Reichtum auf die Gesinnung an, die sich in jeder Lage des Lebens rein und

treu zu erhalten weiß, sich nicht an Äußeres hängt, sondern innerlich frei bleibt (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος*; besonders c. 19, ed. Stählin 3, 171 f.). Auch beim Märtyrertum ist das Wesentliche nicht der Akt des Bekenntnisses und des Leidens selbst, sondern das beharrliche und erfolgreiche Streben, sich von Sünden zu reinigen und alles willig zu erdulden, was das Bekenntnis zum Christentum erfordert (Strom. IV, c. 9; 10, ed. Stählin 2, 279 ff.; 282). Zum Schluß des Pädagogus gibt er eine Darstellung des „christlichen Lebensideals", dessen Grundzüge er zum Teil wörtlich den Vorträgen des Musonius entlehnte (Wendland).

Origenes, geb. 185 oder 186 n. Chr., wahrscheinlich zu Alexandrien von christlichen Eltern, gest. 254 unter Valerianus, erhielt seine Jugendbildung durch seinen Vater Leonidas, danach besonders durch Clemens von Alexandrien. Von Jugend auf mit den biblischen Schriften genau vertraut, beschäftigte er sich auch später mit dem Lesen der Werke griechischer Philosophen, besonders des Platon, Numenius, Moderatus, Nikomachus und der Stoiker Chäremon, Cornutus, Apollophanes und anderer. Dann besuchte er auch, wie es scheint, die Schule des Ammonius Sakkas, des Stifters des Neuplatonismus (Porphyr. b. Euseb. Hist. eccles. VI, 19), falls hierbei nicht eine Verwechselung vorliegt, jedoch, wenn überhaupt, erst nach seinem fünfundzwanzigsten Lebensjahre. An der christlichen Katechetenschule, welcher er von 203—231 vorstand, erteilte Origenes schon sehr früh, seit seinem achtzehnten Lebensjahre, Unterricht. Der Irrlehre angeklagt, wurde er auf zwei alexandrinischen Synoden des Lehramts verlustig erklärt und aus dem Priesterstande ausgeschlossen. Deshalb genötigt, Alexandria im Jahre 232 zu verlassen, lebte er in Cäsarea in Palästina, wo er als Presbyter viel predigte und eine bald berühmt gewordene Schule gründete. Kurze Zeit hielt er sich in Tyrus auf, wo er 254 oder 255 starb. Wegen seines eisernen Fleißes erhielt er den Beinamen Adamantius. Zu wörtliche Auslegung von Bibelworten brachte ihn dazu, sich selbst zu entmannen.

Von seinen vielen Schriften haben besonders philosophische Bedeutung die vier Bücher *Περὶ ἀρχῶν* (über die Grundlehren, verfaßt zwischen 220 und 230 in Alexandrien), worin er die Glaubenslehren in systematischem Zusammenhange darzustellen unter allen christlichen Theologen zuerst unternommen hat. Sie sind aber bis auf einige bei Hieronymus (Ep. 124) erhaltene Fragmente der von diesem Kirchenvater selbst veranstalteten Übertragung nur in der lateinischen Übersetzung oder vielmehr das Heterodoxe mildernden Überarbeitung des Rufinus auf uns gekommen. Weiterhin kommt für die Philosophie in Betracht die Schrift *Κατὰ Κέλσου* (acht Bücher zwischen 246 und 248 wahrscheinlich abgefaßt), eine Verteidigung des christlichen Glaubens gegen die Einwürfe des Platonikers Celsus in seiner um 178 entstandenen Schrift *Ἀληθὴς λόγος*. Obgleich Origenes von der griechischen Philosophie wenigstens in gleichem Maße abhängig ist, wie Clemens, zollt er ihr doch weniger Anerkennung. Trotzdem sieht er in der christlichen Lehre die Vollendung der griechischen Philosophie, also in der heidnischen Weisheit die Vorbereitung zum Christentum. Porphyrius sagt, freilich etwas übertrieben, von ihm (Euseb. a. a. O.): *κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θείου δόξας ἑλληνίζων καὶ τὰ Ἑλλήνων τοῖς ὀθνείοις ὑποβαλλόμενος μύθοις.* Jedenfalls hat Origenes in seiner wissenschaftlichen Dogmatik die Metaphysik seiner Zeit sehr stark benutzt, aber vielfach selbständig ausgebildet.

Verloren sind von den Schriften, die uns hier näher angehen würden, die

Στρωματεῖς, in denen nach Clemens' Vorbild der Versuch gemacht war, die Übereinstimmung der christlichen mit den philosophischen Ansichten darzutun, sowie *περὶ ἀναστάσεως*. Auf die zahlreichen spezifisch theologischen, die bibelkritischen (Hexapla) und die exegetischen Schriften des Origenes, die in Scholien (kurze Bemerkungen zu einzelnen Stellen und Vätern), in Homilien (populäre gottesdienstliche Vorträge) und in Kommentare (eingehende und oft sehr umfassende Erläuterungsschriften, *τόμοι*, volumina, libri) zerfallen, ist hier nicht näher einzugehen.

Gregor Thaumaturgus entwirft in seiner Lobrede auf Origenes, „diesen bewunderungswürdigen Mann", „das Musterbild eines Weisen", ein höchst interessantes und anschauliches Bild von dem Schulbetrieb des Origenes, von seiner Methode, von dem Lehrgang und den Lehrgegenständen. Anfang und Grundlage des Unterrichts bildete das Studium der Dialektik, um „nach den Gesetzen des Denkens das Urteilsvermögen der Seele zu entwickeln" (c. 7). In hohem Ansehen stand das Studium der Natur und der Welt, die Naturwissenschaften und Naturphilosophie, weiterhin „die erhabenen Zweige" der mathematischen Wissenschaften, der Geometrie und Astronomie, wobei die Geometrie als Ideal und Vorbild aller Wissenschaften gewertet wird und als sicherer Unterbau des Ganzen gilt (c. 8). Als weiterer Lehrgegenstand erscheint die Ethik, die in den vier Kardinaltugenden Platons und in der Liebe zur Gottesfurcht als der Mutter aller Tugenden gipfelt und den Sokratisch-Platonischen Begriff der Tugend als Wissen und Erkennen, als Selbsterkenntnis, als Ordnung und inneres Gleichgewicht, als Gottähnlichkeit und Glückseligkeit akzeptiert (c. 9; 11; 12). Eine bevorzugte Stellung im Origenistischen Schulprogramm nahm die „hellenische Philosophie" ein, deren Studium sich nicht einseitig nur mit einem System unter Ausschluß der anderen, sondern mit den verschiedensten Richtungen befassen sollte (c. 14). Alle vorhandenen Schriften der alten Philosophen und Dichter sollten gelesen werden mit einziger Ausnahme der Werke der Gottesleugner (c. 13), um aus allen das Brauchbare und der Wahrheit Entsprechende auszuwählen (c. 14). Den Höhepunkt des Unterrichts endlich nahm die Theologie ein, die Erkenntnis des letzten Grundes von allem (c. 13).

Eine staunenswerte Universalität, eine seltene Unbefangenheit, volle Forschungsfreiheit, das waren nach der Schilderung Gregors die glänzenden Wahrzeichen des Origenistischen Schulprogramms, die das Walten eines mächtigen Genius bekunden, dessen Weitblick prinzipiell für keine Richtung verschlossen blieb, der in allen Systemen einen Wahrheitskern zu entdecken vermochte, dessen Denken aber tatsächlich in erster Linie materiell und formell von der Weisheit Platos befruchtet wurde. Dies zeigt schon seine Stellung zur Mathematik und Geometrie, in der er sein wissenschaftliches Ideal erkannte, und welcher er seine wissenschaftliche Methode abgelauscht hat. Die Methode des Origenes ist die synthetisch-deduktive, die Methode des platonischen Rationalismus, die Methode der Geometrie, die „etwas Unerschütterliches ist". Wie der Geometer, entwickelte er aus einfachsten Voraussetzungen seine Beweisgründe, die zu einem unzerreißbaren und schwer zu lösenden Gewebe sich gestalteten (c. 7). Die geometrisch-deduktive Methode wurde ihm auch das formelle Mittel, um in seinem Hauptwerk *Περὶ ἀρχῶν* aus den Bausteinen des Platonismus und des Offenbarungsglaubens das erste große System der christlichen Wissenschaft zu formen, das man nicht mit Unrecht mit den theologischen Summen des Mittelalters in Parallele gestellt hat (F. Prat).

Vor Origenes gab es kein System der christlichen Lehre. Anfänge einer

systematischen Darstellung derselben liegen in dem Briefe des Paulus an die Römer und in dem Hebräerbriefe. Den biblischen und den in der Polemik gegen Nichtchristen und Häretiker gewonnenen Gedankeninhalt auf eine systematische Form zu bringen, fanden sich erst Lehrer an Katechetenschulen genötigt, wobei das Taufbekenntnis und die Regula fidei zur Grundlage dienten. Bei Clemens erschienen noch die Gegenstände seiner Gnosis in loser Verbindung miteinander. In seinen Schriften ist kein im einzelnen festgehaltener Plan. Sie sind nur Vorarbeiten für ein System. Auf sie gestützt, gründete Origenes ein geordnetes Lehrgebäude der christlichen Dogmen, zu welchem er auch neuplatonische Elemente verwandte.

Origenes sagt: die Apostel haben nur das Notwendige, aber nicht alle Lehren mit vollkommener Deutlichkeit vorgetragen. Bei manchen Dogmen überließen sie die nähere Bestimmung und die Beweisführung den Jüngern der Wissenschaft, welche auf der Grundlage der gegebenen Glaubenslehren ein wissenschaftliches System erbauen sollten (De princ. praef. 3). Den Grundsatz, daß in der systematischen Darstellung von dem an sich Ersten auszugehen sei, hat Origenes ausdrücklich aufgestellt (Tom. in Joh. X, 13, ed. Delarue, t. 4, p. 178), indem er in allegorischer Deutung des Lammessens sagt: „Man muß bei dem Essen mit dem Kopfe anfangen, d. h. von den höchsten und prinzipiellsten Dogmen über das Himmlische ausgehen und mit den Füßen aufhören, d. h. mit den Lehren enden, die auf das von dem himmlischen Ursprung Fernste unter allem Existierenden gehen, sei es auf das Materiellste oder auf das Unterirdische oder die bösen Geister und unreinen Dämonen."

Innerhalb der christlichen Religion gibt es verschiedene Stufen, die der mythischen Religion, welche der großen Menge zukommt, da diese nicht für die Philosophie geeignet ist, und die der vollen Erkenntnis, auf welche sich nur wenige erheben können. Der Logos bessert zwar alle, aber einen jeden nur nach seiner Fähigkeit und Neigung.

Der Gang der Darstellung in den vier Büchern über die Grundlehren ist (nach der von Redepenning, Orig. II, S. 276 gegebenen Übersicht) folgender: „An die Spitze tritt die Lehre von Gott, dem ewigen Urgrunde alles Daseins, als Ausgangspunkt einer Darstellung, in welcher die Erkenntnis des Wesens und der Wesensentfaltungen Gottes zu dem Entstehen dessen hinüberleitet, was in der Welt das Ewige ist, der geschaffenen Geister, deren Fall erst den Ursprung der gröberen Körperwelt herbeiführt. Ohne Mühe ließ sich dieser Stoff um die kirchlichen Lehren vom Vater, Sohn und Geist, von der Schöpfung, den Engeln und dem Sündenfall zusammenordnen. Dies alles enthält bei Origenes das erste Buch der Grundlehren. Hierauf betreten wir, im zweiten Buche, die Welt, wie sie jetzt ist, sehen sie entstehen in der Zeit aus einem vorweltlichen, obschon nicht urewigen Stoffe, um in demselben ihr wandelbares Dasein bis zur Wiedererhebung und Befreiung der Geister fortzuführen. In diese Welt tritt der Sohn Gottes ein, gesendet von dem Gott des Alten Testaments, welcher kein anderer als der Vater Jesu Christi ist. Wir hören von der Menschwerdung des Sohnes, von dem heiligen Geiste, wie er von ihm ausgeht in die Gemüter, von dem Seelischen im Menschen im Unterschiede von dem, was in ihm reiner Geist ist, von der Läuterung und Wiedererhebung des Seelischen durch Gericht und Strafen und von der ewigen Seligkeit. Vermittels der Freiheit, die dem Geiste unverlierbar eigen ist, ringt er sich hinauf im Kampf mit den bösen Mächten der Geisterwelt und den inneren Versuchungen, unterstützt durch Christus selber

und alle Mittel der Gnade oder alle Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes. Diese Freiheit und das Freiwerden der Menschen zeigt das dritte Buch. Das vierte sondert sich als Lehre von dem Grunde dieses Lehrbegriffs, der Offenbarung in der heiligen Schrift, selbständig ab" (wogegen spätere diese Lehre dem übrigen Inhalt der Dogmatik voranzustellen pflegen).

Von den einzelnen Lehren des Origenes, die ebenso wie die des Clemens vielfach an Philon erinnern, sind folgende die bemerkenswertesten. Als apostolische Lehre hält er gleich Irenäus u. a. den Gnostikern gegenüber fest, daß Gott, der aus nichts die Welt geschaffen habe, zugleich gerecht und gut, Urheber des Alten und des Neuen Testamentes, Gesetzgeber und Vater Jesu Christi, des durch den heiligen Geist aus der Jungfrau geborenen, durch freiwillige Erniedrigung menschgewordenen Sohnes sei (De princ. praef. 4). Er faßt Gott als ein rein geistiges Wesen auf, das nicht Feuer, nicht Licht, nicht Hauch, sondern eine schlechthin körperlose Einheit (μονάς oder ἑνάς) sei (De principiis I, 1, 6). Nur unter der Voraussetzung der Unkörperlichkeit kann Gott als schlechthin unveränderlich gedacht werden, denn alles Materielle ist wandelbar, teilbar und vergänglich. Die Tiefen der göttlichen Weisheit und Erkenntnis sind unerforschlich. Keiner Kreatur ist die ganze Fülle des göttlichen Lichtes zugänglich (Tom. in Joh. II, 80 f.). Nur in reinen Werken und durch dieselben ist Gott zu erkennen. Er ist die ἑνάς und μονάς, die noch über Wahrheit und Weisheit, über Geist und Vernunft, über Wesen und Sein hinausliegt (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, C. Cels. VII, 38). Doch ist er nicht ohne Maß und Grenze, sondern sich selbst begrenzend. Das schlechthin Unbegrenzte würde sich selbst nicht fassen können (Tom. in Matth. XIII, 1, ed. Delarue, t. 3, p. 569). Gottes Allmacht ist durch seine Güte und Weisheit begrenzt (C. Cels. III, 70).

Von Gott dem Vater wird immerdar der Sohn erzeugt, gleichwie von dem Lichte der Glanz des Lichtes, oder wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne ihn zu trennen oder von ihm getrennt zu werden (De princ. I, 2, 4—7). Es ist also falsch zu sagen: fuit aliquando, quando non fuit filius (ib. IV, 28). An allem, was der Vater ist und hat, nimmt der Sohn teil und steht in diesem Sinne mit dem Vater in Wesensgemeinschaft. Doch ist er (De orat., 15) nicht nur als Individuum (κατὰ ὑποκείμενον) ein anderer als der Vater, ein zweiter Gott (C. Cels. V, 39: δεύτερος θεός), sondern auch dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν) ihm nachstehend, sofern er bedingt und von dem Vater abhängig ist. Er ist θεός, aber nicht, wie der Vater, ὁ θεὸς oder αὐτόθεος. Er ist ὁμοούσιος mit dem Vater, aber diese Homousie ist keine unbedingte. Der Sohn erkennt den Vater, aber seine Erkenntnis des Vaters ist minder vollkommen als das Wissen des Vaters von sich (Tom. in Joh. XXXII, 18, ed. Delarue, t. 4, p. 449). Er steht als Abbild dem Urbilde nach und verhält sich zum Vater wie wir zu ihm. Mindestens in dem Maße, wie der Sohn und der Geist alle Geschöpfe überragen, überragt beide wiederum der Vater (Tom. in Joh. XIII, 25, ed. Delarue, t. 4, p. 235). Im Verhältnis zur Welt ist er das Urbild, ἰδέα ἰδεῶν (C. Cels. VI, 64), und durch ihn sind alle Dinge geschaffen, und diese sind Abbilder des Logos, nicht Gottes selbst. Der Sohn oder der Logos ist omnium creaturarum et dei medium, i. e. mediator (De princ. II, 6, 1). Er gehört teils zu Gott als von allem Erschaffenen geschieden, teils gehört er doch wieder in die Reihe des Erzeugten (C. Cels. III, 34). In der Entfaltung der göttlichen Einheit zur Vielheit ist der Sohn das erste Glied, der Geist das zweite, das der geschaffenen Welt zunächst steht, aber doch selbst noch zur Gottheit gehört als

das letzte Moment in der anbetungswürdigen Dreiheit (Tom. in Joh. VI, 17, ed. Delarue, t. 4, p. 133: *τῆς προσκυνητῆς τριάδος*). Der Geist empfängt alles, was er ist und hat, durch den Sohn, wie dieser alles vom Vater empfängt. Er ist der Vermittler unserer Gemeinschaft mit Gott und dem Sohne. Der Ordnung nach später als der heilige Geist, aber nicht zeitlich später, ist durch des Vaters gütigen Willen die ganze Reihe der Geister vorhanden, in einer für uns unermeßlichen, jedoch nicht schlechthin unbegrenzten Zahl (De princ. II, 9, 1). Einst sollen die Geister alle die Erkenntnis Gottes in derselben Vollkommenheit besitzen, in welcher der Sohn sie besitzt, und jeder ein Sohn Gottes sein, wie es jetzt allein der Eingeborene ist (Tom. in Joh. I, 17, ed. Delarue, t. 4, p. 19), durch Teilnahme an der Gottheit des Vaters selbst vergottet (Tom. in Joh. II, 2, ed. Delarue, t. 4, p. 50: *μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι*), so daß dann Gott alles in allem ist (De princ. III, 6, 1—3).

Die Güte Gottes konnte niemals unbetätigt bleiben, und seine Allmacht niemals ohne Objekte seiner Herrschaft sein. Daher kann die Schöpfung der Welt nicht in irgend einem Momente der Zeit begonnen haben, sondern muß als anfangslos gedacht werden (De princ. I, 2, 10; III, 4, 3). Auch würde der Anfang der Weltschöpfung notwendig eine Veränderung in Gott voraussetzen in dem Augenblick, wo er zur Schöpfung schritt. Weltleere Äonen hat es niemals gegeben. Doch ist diese gegenwärtige Welt eine gewordene und vergängliche, und es schließt sich eine Welt an die andere an (De princ. III, 5, 3), jedoch so, daß keine dieser unendlich vielen Welten der andern ganz gleich ist (De princ. II, 3, 4—5). Gott hat nicht eine Materie vorgefunden und diese nur gestaltet, sondern er ist auch der Urheber der Materie. Andernfalls müßte eine Vorsehung, die älter wäre als er, für die Darstellbarkeit seiner Gedanken in der Materie gesorgt, oder ein glücklicher Zufall die Rolle der Vorsehung gespielt haben (De princ. II, 1, 4). In der Welt ist Gott, der an sich unräumlich ist, allgegenwärtig durch seine wirkende Kraft, wie der Baumeister in seinem Werke oder wie unsere Seele als Empfindungsvermögen durch unsern ganzen Körper verbreitet ist, nur das Böse erfüllt er nicht durch seine Gegenwart (De orat. 23; De princ. II, 1, 3). Zu den Menschen steigt er nicht räumlich, sondern durch seine Vorsehung herab (C. Cels. VI, 71).

Die Seelen sind ursprünglich in ganz gleicher Qualität von Gott geschaffen. Aber das Gute gehört nicht zu ihrem Wesen, sondern von ihrer Selbstbestimmung hängt es ab, ob sie sich für das Gute oder für das Böse entscheiden. Die, welche nicht das Gute ergriffen haben, sind zur Strafe für diese ihre Schuld von Gott verstoßen und mit Materie umhüllt worden. Auch jetzt haben die menschlichen Seelen noch Wahlfreiheit zwischen dem Guten und Bösen; es sind noch Keime zur Wiederherstellung in ihnen zurückgeblieben. Das Willensvermögen und die Kraft zum Guten haben sie von Gott, aber die Entscheidung ist ihr eigenes Werk. Doch gewährt Gott dazu auch seinen Beistand durch seinen heiligen Geist. Jede unserer Taten ist eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihilfe (De princ. III, 5, 4). Der ewige Logos gibt allen Vernunftwesen, damit sie ihre Bestimmung erfüllen, so viel Anteil an sich, als sie Liebe zu ihm empfinden.

Das Böse ist die Abwendung von der Fülle des wahren Seins zur Leere und Nichtigkeit, also eine Privation (Tom. in Joh. II, 7, ed. Delarue, t. 4, p. 65). Das Leben in der Sünde ist ein Leben des Todes. Ursache des Bösen ist nicht Gott und auch nicht die Materie, sondern die freie Tat jener Abwendung von Gott, die Gott nicht angeordnet, sondern der er nur nicht gewehrt hat (C. Cels. VII, 68). Im Jenseits finden Lohn und Strafe statt. Aber

schließlich muß auch das Böse dem Guten dienen. Die Folgen des Bösen können nicht bis über das Weltende hinaus dauern.

Das Ende ist die Apokatastasis, die Wiederbringung aller Dinge zur Einheit mit Gott (De princ. III, 6, 1 ff.; I, 6, 3), die ἐπανόρθωσις. Dann ist die Sünde vernichtet, aber auch die ἄλογα und ἄψυχα, sowie die σώματα sind in das μὴ ὄν zurückgekehrt. Die bösen Geister, an ihrer Spitze der Teufel, versuchen uns, was nötig ist, damit wir uns bewähren. Aber auch sie sind besserungsfähig und sollen erlöst werden (De princ. I, 6, 3; III, 6, 1 ff.). Gute Engel stehen uns zur Seite. Zuletzt ist aus Liebe der Logos selbst herabgekommen, indem er nicht bloß einen menschlichen Leib, sondern auch eine vollständige, vernunftbegabte menschliche Seele annahm (De princ. II, 6, 3—6; IV, 32). Zahlreichen Weltzeiten ist nicht der Logos selbst erschienen; in der gegenwärtigen ist er als Erlöser herabgekommen, um alles wieder zu Gott zu führen. Der göttliche Logos, mächtiger als die Sünde, ist die welterlösende Macht. Durch ihn führt der allmächtige Gott, für welchen nichts unrettbar verloren ist, auch alle wieder zum vollen und seligen Leben zurück (De princ. I, 6, 2—3; III, 5, 6—7). Eine satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi kennt jedoch Origenes in seinem System nicht, nur eine vorbildliche. Die jenseitigen Strafen dienen zur Läuterung. Wie durch Feuer wird das Böse in uns getilgt, rascher in dem Reineren, langsamer in dem Unreineren. Die schlimmsten Sünder verharren darin als in ihrer Hölle bis zum Ende der Zeit, wonach Gott sein wird alles in allem, das Maß und die Form der ganzen Bewegung der Seelen, die nur ihn empfinden und schauen (De princ. III, 6, 3). Möglich ist es übrigens, daß Origenes im Sinne der Stoiker und anderer griechischer Philosophen die ἐπανόρθωσις nicht als absolutes Weltende, sondern nur als vorübergehenden Abschluß der endlosen Weltentwicklung angesehen hat.

Die heiligen Schriften sind von Gott inspiriert und enthalten sein Wort oder seine Offenbarungen; sie sind die Erkenntnisquellen der Wahrheit. Die in ihnen enthaltene Lehre hat als geoffenbarte Wahrheit schon unter allen Völkern Eingang gefunden, wogegen die philosophischen Systeme, die mit Beweisen auftreten, nicht einmal einem einzigen Volke, geschweige allen Nationen, sich zu empfehlen vermögen. Aber nicht nur die Verbreitung, sondern auch der Eindruck, den wir beim Lesen empfangen, zeugt für die Inspiration der biblischen Schriften; denn wir fühlen uns dabei von dem Wehen des heiligen Geistes berührt. Diese Schriften enthalten vornehmlich (προηγουμένως) Belehrung und dienen der Erkenntnis der Weltbildung und anderer Mysterien. Demnächst geben sie Vorschriften für unser Verhalten. Hinter dem Gesetz und den Propheten stehen das Evangelium und die apostolischen Briefe in keiner Art zurück. Das Alte Testament ist durch das Neue enthüllt worden. Aber auch das Neue Testament ist nicht das letzte Ziel der Offenbarungen Gottes, sondern verhält sich zu der vollkommenen Wahrheit so, wie das Alte sich zu ihm verhält. Es erwartet seine Enthüllung durch die Wiederkunft Christi und ist nur Schatten und Abbild derjenigen Dinge, welche nach dem Abschluß der laufenden Weltperiode sein werden. Es ist zeitlich und veränderlich und wird sich einst in ein ewiges Evangelium verwandeln (De princ. IV, 1 ff.). Auch ein Paulus und Petrus haben nur einen kleinen Teil der Wahrheit erblickt (Hom. in Jer. VIII, 7, ed. Delarue, t. 3, p. 174 f.; Tom. in Epist. ad. Rom V, ed. Delarue, t. 4, p. 545).

Das Verständnis des geheimen Sinnes der heiligen Schriften oder die allegorische Deutung ist eine Gnadengabe des heiligen Geistes, und

zwar das größte aller Charismen. Von Origenes wird dasselbe nicht mehr nach der Weise der Früheren und noch des Clemens Gnosis (die ihm nur eine geringere Stufe des Erkennens ist), sondern Weisheit genannt (ἡ θεία σοφία, C. Cels. VI, 13; Sel. in Ps., ed. Delarue, t. 2, p. 568). Bei der Erklärung der heiligen Schrift sind dreierlei Arten zu unterscheiden: ut simpliciores quique aedificentur ab ipso — corpore scripturarum, sic enim appellamus communem istum et historialem intellectum; si qui vero aliquantum iam proficere coeperunt et possunt amplius aliquid intueri, ab ipsa scripturae anima aedificentur; qui vero perfecti sunt — ab ipsa spirituali lege, quae umbram habet futurorum bonorum, tamquam a spiritu aedificentur. Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita etiam sancta scriptura (De princ. IV, 11). Die allegorische Deutung setzt Origenes der eigentlichen als eine geistige, pneumatische, der somatischen entgegen. Von beiden unterscheidet er mitunter noch die moralische Deutung als eine psychische. — In der Tat ist die allegorische Deutung überall da, wo der Verfasser selbst eine Allegorie beabsichtigt hat — welche Absicht freilich die Alexandriner demselben jedesmal unterschoben, wenn der Wortsinn sie selbst nicht erbaute —, nur ein aphoristisches Philosophieren bei Gelegenheit der Bibelstellen.

Der von Origenes fälschlich für einen Epikureer gehaltene eklektische Platoniker Celsus, der höchst wahrscheinlich identisch ist mit dem um 170 n. Chr. lebenden, von Lucian im Pseudomantis erwähnten Celsus (s. Grundr. I, 10. Aufl., S. 325), und der etwa 178 einen Ἀληθὴς Λόγος gegen die Christen schrieb, hat teils vom jüdischen, teils von seinem philosophischen Standpunkte aus das Christentum mit großem Scharfsinn bekämpft. Er reduzierte die historische Basis desselben auf einen mißlungenen Aufstandsversuch. Der christlichen Idee der duldenden Liebe stellte er die Idee der Gerechtigkeit, dem Glauben an die Erlösung der Menscheit den an eine ewige, vernunftgemäße Ordnung des Universums, der Lehre von dem menschgewordenen Gotte die Jenseitigkeit Gottes, der nur mittelbar auf das Irdische einwirke (der Jude sagt allerdings: ὡς εἴγε ὁ λόγος ἐστὶν ὑμῖν υἱὸς θεοῦ καὶ ἡμεῖς ἐπαινοῦμεν), dem Glauben an die Auferstehung des Leibes die Lehre von der Nichtigkeit der Materie und von der Fortexistenz der Seele allein entgegen. Den Grund der Verbreitung des Christentums aber fand er in der bei der ungebildeten, an sinnlichen Vorstellungen haftenden Menge durch Drohungen und Verheißungen in betreff des jenseitigen Zustandes erregten Furcht und Hoffnung.

Es ist dieses Buch ein reiches Arsenal von Angriffswaffen gegen das Christentum, die bis in die neuesten Zeiten hinein gebraucht worden sind. Origenes behauptet ihm gegenüber in seiner auf die Aufforderung seines Freundes Ambrosius wahrscheinlich 248 verfaßten Gegenschrift, die den Höhepunkt der apologetischen Leistungen in der vornicänischen Periode darstellt, die Vernunftgemäßheit und Beweisbarkeit des christlichen Glaubens. Als Beweis gelten ihm namentlich die erfüllten alttestamentlichen Weissagungen (Contra Celsum I, 50 ff.), die Wunder, die noch täglich an Kranken und Besessenen durch das Ablesen des Evangeliums geschehen, die siegreiche Ausbreitung des Christentums und seine entsündigende Macht, die strahlende Reinheit der Christengemeinden inmitten des allgemeinen Verderbens (ib. I, 1—4; III, 30). Dann sucht Origenes die einzelnen Dogmen wesentlich so, wie auch in der Schrift Περὶ ἀρχῶν, zu begründen. Das Recht der Christengemeinden, gegen den Willen des Staates zu bestehen, gründet Origenes auf das von Gott stammende Naturrecht, welches höher stehe als das geschriebene Recht (C. Cels. V, 35).

Den Origenes hat die spätere Orthodoxie bekämpft und nur sein apologetisches, jedoch nicht sein systematisches Hauptwerk gelten lassen, während anderseits Arianer und später Pelagianer sich auf ihn beriefen. In ihm lagen (wie in neuerer Zeit in Schleiermacher) Keime zu einander entgegengesetzten theologischen Doktrinen vereint, welche später zu selbständiger Entfaltung gelangen sollten. Derselbe Justinian, der (529) die Schule der Neuplatoniker aufhob, hat 543 in einem Edikt durch neun Anathematismen den Origenes verdammt. Ein gleiches Verdammungsurteil gegen den Alexandriner und seine Anhänger erging 553 auf dem 5. allgemeinen Konzil zu Konstantinopel.

Dionysius der Große, ein Schüler des Origenes, geb. gegen Ende des 2. Jahrhunderts, übernahm 231 nach Heraklas die Leitung der Katechetenschule in Alexandrien, wurde gegen 248 daselbst Bischof und starb 264 oder 265. Er verfaßte, wahrscheinlich ehe er Bischof wurde, eine in Briefform gekleidete Schrift *Περὶ φύσεως*, von der wir eine Reihe ziemlich umfangreicher Fragmente bei Eusebius, Praep. ev. XIV, 23—27 besitzen. Er greift darin den demokritischen und epikureischen Atomismus an, indem er mit Schärfe nachzuweisen sucht, wie die Atomistik nicht genüge, eine befriedigende Erklärung der Welt und des Geschehens in ihr zu geben, und wie sie mit sich selbst in Widerspruch gerate. Auf den spezifisch christlichen Standpunkt stellt er sich freilich dabei nicht, sondern auf den eklektisch-hellenistisch-christlichen, wie es zu Anfang des Fragments heißt: *πότερον ἕν ἐστι τὸ πᾶν, ὡς ἡμῖν τε καὶ τοῖς σοφωτάτοις Ἑλλήνων Πλάτωνι καὶ Πυθαγόρᾳ καὶ τοῖς ἀπὸ τῆς στοᾶς καὶ Ἡρακλείτῳ φαίνεται.*

Auch von seinen sonstigen Schriften, die namentlich gegen religiöse Schwärmer und Gegner in theologischen Sachen gerichtet waren, sind uns nur Bruchstücke erhalten.

Nach Dionysius hatten an der Katechetenschule das Lehramt inne Theognostus, der Verfasser eines nach dem Vorbild von Origenes' *Περὶ ἀρχῶν* geformten Systems der Dogmatik mit dem Titel *ὑποτυπώσεις*, von dem wir aber nur mehr Fragmente besitzen, ferner Pierius, der ebenfalls unter origenistischem Einfluß stand, und Petrus, seit 300 Bischof von Alexandrien, der sich aber gegen Origenes wandte. Von seinen Schriften sind nur Bruchstücke erhalten. (Über die genannten Lehrer siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, 437—449; II, 2, 66—75.)

Ein Schüler des Origenes aus der Schule in Caesarea war Gregor der Wundertäter (Thaumaturgus), geb. 213 in Neocaesarea im Pontus, gestorben als Bischof seiner Vaterstadt zwischen 270 und 275. Zwei Biographien mit stark legendarischem Charakter, die unter sich eine enge Verwandtschaft aufweisen, eine griechische von Gregor von Nyssa und eine syrische von einem unbekannten Autor, behandeln das Leben des einflußreichen Mannes. Eine lateinische Biographie, die von Rufin benützt wurde, hat Poncelet als eine Übersetzung und Umarbeitung der griechischen nachgewiesen. Als Gregor nach fünfjährigem Aufenthalt im Jahre 238 Caesarea verließ, hielt er eine schwungvolle Dankrede auf Origenes (*εἰς Ὠριγένην προσφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος, λόγος χαριστήριος*), die uns einen interessanten Einblick in die Unterrichtsmethode und Unterrichtsgegenstände des großen Lehrers ermöglicht (siehe oben S. 103). Außer der Dankrede Gregors verdienen hier Erwähnung seine nur syrisch erhaltene Schrift „an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" und der in seiner Echtheit angezweifelte, aber nach Entdeckung einer syrischen Übersetzung aus dem 7. Jahrhundert kaum mehr als echt zu bestreitende Traktat über die Seele an Tatian (*λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς*

Τατιανόν), wo unter Ausschaltung der Schrift mit rein philosophischen Mitteln das Wesen der Seele erörtert wird.

Die großen Traditionen des Origenes nahm in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wieder auf Pamphilus von Caesarea, der aus Berytus in Phönizien stammend in Alexandrien unter Pierius studiert hatte. Er eröffnete eine theologische Schule in Caesarea und bemühte sich lebhaft um die Erhaltung und Vermehrung der schon von Origenes angelegten wertvollen Bibliothek. Wie lebendig die Erinnerung und Verehrung an seinen berühmten, aber damals schon viel angefeindeten Vorgänger in ihm wirkte, zeigt die Abfassung einer Apologie für Origenes (*Ἀπολογία ὑπὲρ Ὠριγένους*) in fünf Büchern, denen sein Freund und Schüler Eusebius, der nachmalige Bischof von Caesarea, ein sechstes hinzufügte. Nur das erste Buch in der nicht ganz zuverlässigen Übersetzung Rufins ist erhalten geblieben.

§ 14. Während die christologische Spekulation hauptsächlich durch hellenistische Theologen ausgebildet wurde, haben lateinische Kirchenlehrer vorzugsweise die allgemeine, in dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit liegende Basis, wie auch die anthropologischen und moralischen Momente der christlichen Lehre hervorgehoben.

Das gleiche Thema wie Minucius Felix, also die Lehre von dem Einen ewigen Gott und die Widersinnigkeit und Unsittlichkeit des polytheistischen Volksglaubens, behandelt Arnobius, nur mit geringerer Eleganz der Form, aber vollständigerer Erörterung der Sache, jedoch oft mehr oberflächlich als gründlich. Er geht dabei auch auf die christologische Frage ein, indem er die Gottheit Christi besonders aus den Wundern nachzuweisen sucht. Den Glauben an Gott hält er für angeboren. Wie Justin und Irenäus, spricht er der menschlichen Seele, deren Wesen er für ein mittleres zwischen dem Göttlichen und dem grob Materiellen hält, die natürliche Unsterblichkeit ab, indem er sich hier zum Teil an Lucrez anlehnt, und bekämpft platonische Argumente für eine Präexistenz und Postexistenz der Seele zugunsten des theologisch-moralischen Argumentes. Was die Erkenntnis anlangt, so tritt er der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung entgegen und vertritt den stoischen Empirismus.

Der Rhetor Lactantius vereinigt in seinen theologisch-philosophischen Schriften Gefälligkeit der Form und ciceronische Reinheit des Stils mit einer ziemlich umfassenden und genauen Kenntnis der Sache. Doch ermangelt seine stets klare und leichte Darstellung nicht selten der Gründlichkeit und Tiefe. Er macht als der Erste im Abendlande den Versuch, die christliche Weltanschauung systematisch darzustellen, und legt das Hauptgewicht auf die Moral. Er stellt die christliche Lehre als die geoffenbarte Wahrheit der polytheistischen Religion und der vorchristlichen Philosophie entgegen, welche beide

er als falsch und verderblich bekämpft, obschon er zugesteht, daß es keiner Ansicht an einzelnen Elementen der Wahrheit fehle. Die rechte Auswahl aber vermöge nur der zu treffen, der zuvor von Gott belehrt sei. Die Vereinigung der wahren Weisheit mit der wahren Religion ist der Zweck, den er durch seine Schriften zu fördern sucht. Verwerfung des Polytheismus, Anerkennung der Einheit Gottes und Christologie sind ihm die Stufen der religiösen Erkenntnis. Die echte Tugend ruht auf der wahren Religion. Sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in dem ewigen seligen Leben. Die einzelne Menschenseele ist unendlich wertvoll, da sie einen ethischen Gehalt in sich hat.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Arnobius.

Die sieben Bücher des Arnobius Adversus gentes erschienen zuerst von F. Sabaeus zu Rom 1543, in neuerer Zeit zu Leipzig 1816–1817, hrsg. von Joh. Conr. Orelli; zu Halle 1844, hrsg. von Hildebrand; bei Migne, P. lat. 5, Paris 1844; in Gersdorf Bibl. patr. eccl. Lat. vol. XII, hrsg. von Franz Oehler, Leipzig 1846. Die neueste Ausgabe lieferte Aug. Reifferscheid, in Corpus script. eccles. lat. IV, Vindobon. 1875. Vgl. Reifferscheid in den Indices schol. Vratislav. 1877/78, 9—10; 1879/80, 8–10.

Deutsche Übersetzungen stammen von Fr. A. von Besnard, Landshut 1842 und J. Alleker, Trier 1858.

II. Lactantius.

Über die Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, Leipzig 1893, 736—744. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 179.

Die Werke des Lactantius, von dem zuerst die Institut. div. (Sublaci 1465, dann Rom 1470) erschienen, sind sehr häufig gedruckt worden, u. a. Cantabrigiae 1685; weitere Ausgaben von Chr. A. Heumann, Göttingen 1736; von J. L. Bünemann, Leipzig 1739; von J. B. Le Brun und Nic. Lenglet-Dufresnoy, Paris 1748; von F. Eduardus a S. Xaverio, 11 Bde., Rom 1754—1759; von O. F. Fritzsche in Gersdorfs Bibl., vol. X und XI, Leipzig 1842—1844; von J. P. Migne, P. lat., 6—7, Paris 1844. Opp. omnia — recens. S. Brandt et G. Laubmann, 2 voll., Wien 1890—1897 (Corp. script eccl. lat. 19, 27).

Die erste Ausgabe von de mort. persec. veranstaltete S. Baluze, Paris 1679. Neuere Separatausgaben von F. Dübner, Paris 1863, 1879, von S. Brandt, Wien 1897.

Ins Deutsche wurden übersetzt die Epitome div. inst. und De mortibus persecutorum von P. H. Jansen, Kempten 1875 (Bibl. der Kirchenv.), De ira dei von R. Storf, Kempten 1875 (ebd.), De opif. dei von A. Knappitsch, Graz 1898.

Die bald nach 303 verfaßte Schrift des in Sicca in Afrika (Numidien) als Lehrer der Rhetorik lebenden Arnobius Gegen die Heiden (Adversus gentes oder Adversus nationes) ist in den zwei ersten Büchern apologetisch, in ihren fünf letzten mehr polemisch. Sie wurde rasch geschrieben, damit ihr Verfasser zur Taufe zugelassen würde, und nahm vieles in unselbständiger Weise von Clemens Alexandrinus, insbesondere aus dem Protreptikus die Darstellung der griechischen Mythologie, auf. Arnobius benutzte ferner besonders die Schriften des Neuplatonikers Cornelius Labeo (eines Zeit- und teilweisen Gesinnungsgenossen des Apuleius), der einer der bedeutendsten römischen Antiquare in

der christlichen Zeit war und gegen das Christentum sich geäußert hatte, um seine Polemik gegen das Heidentum anzuknüpfen, und teilt zugleich größere Stücke in Auszügen aus diesem Schriftsteller mit.

Der Eine Gott, von dem ja selbst die hellenischen Götter, falls sie existierten, ihren Ursprung haben müßten, darf nicht mit Zeus, dem Sohne des Saturn, identifiziert werden. Die allegorische Deutung der Göttermythen wird mit Schärfe abgewiesen. Den Zweifel, ob überhaupt der höchste Gott existiere, hält Arnobius (I,31) nicht einmal der Widerlegung wert, da der Gottesglaube einem jeden angeboren sei (I, 33). Ja selbst die Tiere und Pflanzen, wenn sie reden könnten, würden Gott als den Herrn des Weltalls verkünden (I, 33). Gott ist unendlich und ewig, der Ort und Raum aller Dinge (I, 31), durchaus immateriell und körperlos, nicht ein corpus sui generis, wie Tertullian meinte. Im Unterschied von Minucius Felix aber sucht Arnobius auch den Vorwurf derer zu widerlegen, welche behaupteten, nicht darum zürnten die Götter den Christen, weil diese den ewigen Gott verehrten, sondern darum, weil sie einen als Verbrecher gekreuzigten Menschen für einen Gott hielten (I, 36 ff.). Arnobius antwortet, Christus dürfe schon um der von ihm dem Menschengeschlecht erwiesenen Wohltaten willen Gott genannt werden. Er sei aber auch wirklicher Gott, was aus seinen Wunderwerken und aus seiner die Ansichten und Sitten der Menschen umgestaltenden Wirksamkeit erhelle. Arnobius legt ein sehr großes Gewicht auf den aus den Wundern zu entnehmenden Beweis. Philosophen, sagt er (II, 11), wie Platon, Kronius und Numenius (vgl. Grundriß I, 10. A., § 67, S. 325), denen die Heiden glaubten, waren wohl sittenrein und der Wissenschaft kundig, aber sie konnten keine Wunder tun wie Christus, nicht das Meer beruhigen, nicht Blinde heilen usw. Folglich müssen wir Christum höher stellen und seinen Aussagen über verborgene Dinge mehr Glauben schenken. Auf Glauben sind wir bei irdischen und überirdischen Dingen angewiesen. Der Christ glaubt Christo (II, 11.). Als Mensch mußte Christus auf der Erde erscheinen, weil er, wenn er sich auf dieselbe in seiner ursprünglichen Natur hätte herablassen wollen, nicht von den Menschen hätte gesehen werden und seine Werke verrichten können (I, 60).

Arnobius behandelt die Fragen nach Ursprung, Wesen und Unsterblichkeit der Seele ausführlich (II, 14—62). Er bekämpft die platonische Präexistenz zugunsten des Kreatianismus und läßt die Seele geschaffen werden durch ein Mittelwesen, das vom höchsten Gott um viele Stufen der Würde und Macht geschieden ist. Ihrem Wesen nach ist die Seele durchaus körperlich, in ihrer Entwicklung ist sie vom Körper abhängig. Wie Justin, bekämpft er die platonische Lehre, daß die menschliche Seele ihrer Natur nach unsterblich sei. Sie ist von mittlerer Qualität, von zweifelhafter Natur, d. h. ihren natürlichen Anlagen nach schwebt sie in der Mitte zwischen Leben und Tod, Vernichtung und Fortdauer; schon wegen ihrer Körperlichkeit kann sie nicht von Natur aus unsterblich sein. Während die heidnischen Philosophen die Unvergänglichkeit der Seele aus der vermeintlichen göttlichen Natur derselben folgerten, gilt sie dem Christen als Gottes Gnadengabe. Die Garantien für die Unsterblichkeit liegen in Gottes Güte und Allmacht, in dem Verlangen der Seele, dem Untergange zu entrinnen, und in der Notwendigkeit einer jenseits eintretenden Vergeltung. Wenn uns kein zukünftiger Lohn für unsere gewaltige Arbeit erwartete, wäre es nicht nur der größte Irrtum, sondern törichte Blindheit, die Leidenschaften zu bändigen. Deshalb ist die Lehre Epikurs, daß die Seelen untergehen, ganz falsch (II, 30).

Entschieden polemisiert Arnobius auch gegen die platonische Ansicht, daß das Wissen Wiedererinnerung sei. Auf das im Menon aufgestellte Argument entgegnet er, der Sklave werde bei den richtigen Antworten auf die von Sokrates gestellten geometrischen Fragen nicht durch eine vorhandene Kenntnis von der Sache, sondern durch einsichtige Überlegung (non rerum scientia, sed intelligentia) unter methodisch geordneter Fragestellung geleitet (II, 24). Ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit aufgewachsener Mensch würde geistig leer sein und keineswegs erfüllt mit Vorstellungen überirdischer, in einem früheren Leben angeschauter Dinge. Dies wird sehr breit ausgeführt (II, c. 20 ff.). Lamettrie knüpft an diese Ansichten des Arnobius an (s. Grundr. III, 10. A., unter Lamettrie). Vielleicht ist diese Annahme des Arnobius das Urbild zu der Menschenstatue, die in dem Sensualismus Condillacs eine so große Rolle spielt (s. Grundr. III, 10. A., unter Condillac). Die Wahrnehmung ist die einzige Quelle aller Erkenntnis für die Seele, welche als von vornherein leer angesehen wird. Eine Idee nur ist dem Menschen von vornherein angeboren, das ist die Gottesidee, die eines Lenkers und Herrn aller Dinge (I, 33). Mit ihr ist gegeben die Gewißheit der Existenz Gottes, seiner Güte und seiner Vollkommenheit. Die wahre Gottesverehrung liegt nicht in Opfern, sondern in richtigen Ansichten über die Gottheit: opinio religionem facit et recta de divis mens (VII, 51). Freilich neigt Arnobius auf Grund seines Empirismus zu einer Art Skeptizismus. Alle sogenannte Erkenntnis, die sich nicht auf Erfahrung stützt, kommt über Unklarheit und Ungewißheit nicht hinaus. Aber auch die auf der Empirie ruhende soll nicht zu völliger Unbestreitbarkeit gelangen, und so bliebe denn nichts übrig als Verzichtleistung auf positive Urteile (II, 57). Hiermit ist dann das Bedürfnis nach Offenbarung gegeben.

Ungefähr zu gleicher Zeit, wie Arnobius sein Werk verfaßte, etwa zwischen 305 und 310, schrieb der zum Christentum bekehrte Rhetor Caecilius Firmianus Lactantius seine Institutiones divinae. Wahrscheinlich in Afrika von heidnischen Eltern etwa 250 geboren, war er Lehrer der lateinischen Beredsamkeit in Nikomedien. Später Schüler des Arnobius, wurde er an den Hof Konstantins des Großen zur Erziehung dessen Sohnes Crispus berufen und ist wahrscheinlich bald nach 325 gestorben. Vor seinem Übertritt zum Christentum scheint er sich dem Stoizismus zugeneigt zu haben, woher wohl auch die heftigen Angriffe auf epikureische Lehren rühren, während er freilich auch anderseits manches aus Lucretius, den er genauer kannte, billigt und auch gegen stoische Sätze polemisiert. Ein selbständiger Denker war Lactantius nicht. Dagegen muß anerkannt werden, daß er der erste im Abendland war, der den Versuch unternahm, die christlichen Lehren und die christliche Weltanschauung zu einem System zusammenzuschließen. Wegen der Reinheit seines Stils und wegen der gefälligen Darstellung erhielt er den Namen eines christlichen Cicero.

Aus seinen Institutiones fertigte er einen Auszug an: Epitome divinarum institutionum ad Pentadium fratrem (worin er c. 43 in runder Zahl sagt, Jesus Christus sei vor 300 Jahren geboren). Außerdem sind von ihm erhalten: De opificio Dei ad Demetrianum (um 304 verfaßt); De ira Dei (nach den Inst. geschrieben); De mortibus persecutorum (um 314 entstanden in Nikomedien), eine kirchengeschichtlich wichtige Schrift; außerdem Fragmente. Das symbolisch die Unsterblichkeit feiernde Gedicht De Phoenice, welches im 6. Jahrhundert schon allgemein dem Lactantius zugeschrieben wurde, ist zwar

von einigen in seiner Echtheit bezweifelt worden, aber die Mehrzahl der Forscher hält an der Autorschaft des Lactantius fest.

Hieronymus nennt (de vir. ill. 80) den Lactantius einen Schüler des Arnobius. Doch ergibt sich aus den eigenen Schriften des Lactantius dieses Schülerverhältnis nicht. Er nennt in den Instit. div. (V, 1—4) als seine Vorgänger insbesondere den Tertullian, den Minucius Felix und den Cyprian, nicht den Arnobius. Auch der Inhalt seiner Schrift scheint nicht auf arnobianischen Einfluß zurückzuweisen. Tertullian genügt ihm nicht von seiten der Form. Den Minucius Felix gebraucht er geradezu als Vorbild. Er erwähnt ihn lobend und meint, seine Schrift bekunde, daß er, wenn er sich ganz dieser Sache gewidmet hätte, Vollgenügendes hätte leisten können. Cyprian aber redet ihm für den apologetischen Zweck zu mythisch: er fehle in der Art der Beweisführung, da die Berufung auf die biblischen Schriften die Ungläubigen nicht zu überzeugen vermöge.

Lactantius hat seine Institutiones und auch den Auszug aus denselben offenbar zu einer Zeit verfaßt, da das Christentum noch nicht öffentliche Anerkennung gefunden hatte. Die Anreden an Konstantin als den Gönner der Christen sind dem Hauptwerke von ihm selbst oder von anderen später eingeschoben worden. Die Schrift De opificio Dei, welche eine Ergänzung zu dem vierten Buche der Republik Ciceros sein will und in ihrem stoischen Charakter so gut wie nichts von dem Christentum ihres Verfassers kundgibt, gründet den Gottesglauben auf die zweckmäßige Gestaltung der Organismen, bei deren Nachweisung Lactantius sehr ins einzelne eingeht. Manches in dieser Schrift ist aus Varro, aus Tubero, aus Cicero De republ., aus Seneca De immat. morte genommen. Die Abhandlung De ira dei, gegen die epikureische Lehre von der Apathie Gottes gerichtet, schöpft aus dem zweiten Buch von Ciceros De natura deorum.

In den Institutiones will Lactantius nicht nur die Existenzberechtigung des Christentums dartun, sondern auch in der christlichen Lehre selbst unterweisen (VI, 1 ff.; V, 4) und die Weisheit, durch die der Polytheismus zerstört, der wahre Gott erkannt und als Vater geliebt werde, mit der Religion, durch die er als Herr verehrt werde, vereinigen. Die Erkenntnis aber müsse der Verehrung vorausgehen. Das höchste Gut des Menschen ist weder die Lust, die auch das Tier hat, noch auch die Tugend, die nur der Weg zu ihm ist, sondern die Religion. Denn die Humanität ist Gerechtigkeit, Gerechtigkeit aber ist Frömmigkeit, Frömmigkeit aber ist Anerkennung Gottes als des Vaters (Inst. III, 11 ff.; IV, 4; VI, 1). Lactantius setzt in den Inst. div. den (in der Schrift De opif. Dei ausführlich begründeten) Gedanken als einen kaum bezweifelten voraus, daß die vernunftgemäße Weltordnung eine Vorsehung beweise. Instit. I, 2: Nemo est enim tam rudis, tam feris moribus, qui non, oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cuius dei providentia regatur hoc omne quod cernitur, aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri quin id, quod mirabili ratione constat, consilio maiori aliquo sit instructum.

Er wendet sich dann zum Beweis der Einheit Gottes, die er aus der Vollkommenheit Gottes als des ewigen Geistes folgert. Inst. I, 3: Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est; . . . virtutis autem perfecta natura in eo potius est, in quo totum est, quam in eo, in quo pars exigua de toto est: Deus vero, si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Eine Mehr-

heit von Göttern würde die Teilbarkeit der göttlichen Macht involvieren, woraus deren Vergänglichkeit folgen würde. Mehrere Götter würden Entgegengesetztes wollen können, woraus Kämpfe zwischen ihnen herfließen könnten, welche die Weltordnung stören würden. Nur wenn eine einheitliche Vorsehung alle Teile beherrscht, kann das Ganze bestehen; also muß notwendig die Welt durch den Willen eines Wesens gelenkt werden (I, 3). Wie unsern Leib ein Geist regiert, so die Welt Ein Gott (ebend.). Wesen, die dem Einen Gotte gehorchen müssen, sind nicht Götter (ebend.). Die Einheit Gottes wird von den Propheten bezeugt (I, 4), ja auch von Dichtern und Philosophen, nicht als ob diese die Wahrheit recht erkannt hätten, sondern weil die Gewalt der Wahrheit so groß ist, daß sie auch wider den Willen der Menschen denselben einleuchtet (I, 5). Keine philosophische Schule ist ganz ohne Elemente der Wahrheit (VII, 7).

In der Berufung auf die philosophischen Zeugen für die Einheit Gottes folgt Lactantius offenbar im wesentlichen dem Minucius Felix. Beide schöpfen ihre Kenntnis vorwiegend aus Ciceros Schrift De natura deorum. Aber von des Minucius günstigem Urteil über die Philosophen weicht Lactantius doch wiederum weit ab, indem er, wie Tertullian, die heidnische Religion und Philosophie als falsch und irreleitend der von Gott geoffenbarten Wahrheit entgegensetzt (I, 1; III, 1, u. ö.) und gegen die Philosophen den biblischen Satz kehrt, daß die menschliche Weisheit Torheit vor Gott sei. Das dritte Buch der Instit. ist eigens der Aufgabe gewidmet, die Nichtigkeit der Philosophie aufzuzeigen: philosophiam quoque ostendere quam inanis et falsa sit, ut omni errore sublato veritas patefacta clarescat (III, 2). Philosophia quaerit sapientiam, non ipsa sapientia est (ibid.). Die Philosophie müßte Wissen oder Meinung sein. Das Wissen (und zunächst das naturphilosophische) ist dem Menschen nicht erreichbar. Er kann dasselbe nicht aus dem eigenen Geiste schöpfen, weil dies nur Gott und nicht dem Menschen zukommt: mortalis natura non capit scientiam nisi quae veniat extrinsecus. Wir erkennen die Ursachen der Dinge nicht, wie mit Recht Sokrates und die Akademiker lehren. Auf bloßes Meinen aber darf der Philosoph sich nicht beschränken, wie mit Recht die Stoiker lehren. Die Widersprüche zwischen den verschiedenen Philosophenschulen benutzt er zur Widerlegung der philosophischen Lehren. Also führt nicht die Philosophie, sondern nur die Offenbarung zur Erkenntnis der Wahrheit. Die Dialektik ist unnütz (III, 13). In der Ethik differieren ebenso, wie in der Physik, die Ansichten der Philosophen. Um zu wählen, müßten wir schon weise sein, da wir doch von ihnen erst die Weisheit lernen sollten. Zudem mahnt der skeptische Akademiker uns ab, irgendeiner Schule zu glauben, wodurch er freilich auch den Glauben an seine eigene Richtung zerstört. Was also bleibt übrig, als die Zuflucht zu dem Geber der wahren Weisheit?

Nach der Widerlegung der falschen Religion und Philosophie wendet sich Lactantius zur Darlegung der christlichen Lehre, indem er nachzuweisen sucht, Gott habe von Anfang alles so geordnet, daß bei dem Herannahen des Weltendes (d. h. des Ablaufs der auf 6000 Jahre bestimmten Weltdauer) der Sohn Gottes habe auf die Erde herabsteigen und leiden müssen, um Gott einen Tempel zu bauen und die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Hauptsächlich auf die Zeugnisse der Propheten gründet er den Glauben an Christus als den Logos und Gottessohn (Inst. IV). Vater und Sohn sind ein Gott, weil ihr Geist und Wille eins sind: der Vater kann nicht ohne den Sohn wahrhaft verehrt werden (IV, 29). Der von Christus errichtete Gottestempel ist die katholische Kirche (Inst. IV, 30).

Die Gerechtigkeit besteht in Frömmigkeit und Billigkeit. Die Frömmigkeit ist die Quelle, die Billigkeit, die auf Anerkennung der wesentlichen Gleichheit der Menschen beruht, die Kraft und Wirksamkeit derselben. Beides, der Ursprung und die Wirkung der Gerechtigkeit, ist den Philosophen, da sie die wahre Religion nicht hatten, verborgen geblieben, den Christen aber durch Offenbarung kund geworden (V, 15). Die Tugend ist die Erfüllung des göttlichen Gesetzes oder der wahre Gottesdienst, der nicht in Opfern, sondern in der reinen Gesinnung und in der Erfüllung der Pflichten gegen Gott und Menschen besteht. Zuerst kommt es darauf an, coniungi cum deo, zu zweit coniungi cum homine. In diesen beiden Gesetzen besteht die Religion und die Barmherzigkeit. Deus animal nos voluit esse sociale (Inst. VI, 10). Nicht die Unterdrückung der Affekte, auch nicht ihre Mäßigung, sondern ihr rechter Gebrauch gehört zur Tugend (VI, 16). Auch Gott darf der Zorn nicht abgesprochen werden (De ira Dei, c. 6). Die Gerechtigkeit ist von Gott mit dem Anschein der Torheit bekleidet worden, um auf das Mysterium der wahren Religion hinzudeuten. Sie würde in der Tat Torheit sein, wenn nicht der Tugend der jenseitige Lohn vorbehalten wäre. Platon und Aristoteles hatten den löblichen Vorsatz, die Tugend zu verteidigen; aber sie haben ihr Ziel nicht erreichen können, und ihre Bemühung blieb eitel und unnütz, weil sie die Heilslehre nicht kannten, die in der heiligen Schrift enthalten ist. Sie hielten irrtümlicherweise dafür, die Tugend sei um ihrer selbst willen zu erstreben und trage ihren Lohn in sich selbst allein.

Inst. V, 18: qui sacramentum hominis ignorant ideoque ad hanc vitam temporalem referunt omnia, quanta sit vis justitiae scire non possunt; nam et quum de virtute disputant quamvis intelligant aerumnis ac miseriis esse plenissimam, tamen expetendam esse ajunt sua causa; ejus enim praemia quae sunt aeterna et immortalia nullo modo vident; sic rebus omnibus ad hanc praesentem vitam relatis virtutem plane ad stultitiam redigunt. Inst. V, 19: virtus et mercedem suam Deo judice accipiet et vivet ac semper vigebit; quae si tollas, nihil potest in vita hominum tam inutile, tam stultum videri esse quam virtus. Inst. VI, 9: nec aliter virtus quum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbitatem suam maximo bono penset. In dieser Weise schließt Lactantius auf die Unsterblichkeit der nicht durch Zeugung, sondern durch göttliche Schöpfung entstehenden (De opif. Dei 19) Seele und den von Gott bestimmten jenseitigen Lohn (Inst. V, 19), ohne den die Tugend unnütz sein würde. Das höchste Gut ist die Unsterblichkeit, zu der die Tugend führt. Die Welt ist um des Menschen, dieser um der Unsterblichkeit, diese um des ewigen Gottesdienstes willen. Die Überzeugung von der Unsterblichkeit will Lactantius zuvörderst auf die Zeugnisse der heiligen Schriften, dann aber auch auf glaubhafte Argumente gründen. Die Argumente, welche Platon von der Selbstbewegung und von der Intellektualität der Seele entnimmt, scheinen ihm nicht zuzureichen, da andere Autoritäten entgegenstehen (Inst. VII, 8). Die Seele kann körperlos existieren, da ja auch Gott körperlos ist. Sie wird fortleben, da sie Gott, den Ewigen erkennen und verehren kann. Ohne die Unsterblichkeit hätte die Tugend nicht den Wert, der ihr doch zukommt, und das Laster nicht die ihm gebührende Strafe (Inst. VII, 10 f.). Die auferstandenen Seelen werden von Gott mit Körpern umkleidet werden (VII, 23). Zuerst erstehen die Gerechten zu seligem Leben. Erst in der zweiten Auferstehung werden auch die Ungerechten oder Ungläubigen, und zwar zu ewigen Qualen, wiedererweckt (VII, 26).

Zweiter Abschnitt.

Die patristische Philosophie nach dem Konzil zu Nicäa.

§ 15. Nachdem die christliche Religion im römischen Staate zur Anerkennung und Herrschaft gelangt war, und das Fundamentaldogma von der Homousie des Sohnes mit dem Vater (auf dem Konzil zu Nicäa 325 n. Chr.) kirchlich sanktioniert worden war, wandte sich das christliche Denken teils der subtileren Durchbildung, teils der positiv-theologischen und der philosophisch-theologischen Begründung der nunmehr in den Grundzügen feststehenden Lehre zu. Die Kämpfe zwischen Häresie und Orthodoxie weckten die produktive Kraft des Gedankens. Die theologisch-philosophische Spekulation ward in der nächstfolgenden Zeit zumeist von der Schule des Origenes gepflegt, wenn auch gegen einzelne Dogmen derselben sogar von platonisierenden christlichen Schriftstellern heftig polemisiert wurde, so von Methodius, Bischof von Olympos in Lykien. Auf die praktische Philosophie auch dieser Zeit ist der Kynismus nicht ohne Einfluß gewesen.

Die gelehrten Traditionen der Schule des Origenes führte Eusebius von Caesarea fort, der Vater der Kirchengeschichte, der große und weitschauende Apologet, der christliche Platoniker, der sich Platon befreundet und verwandt fühlte und in ihm den Theologen und Propheten bewunderte. Dem Platonismus und der Wissenschaft des Origenes huldigten weiterhin Basilius der Große (gest. 379) und Gregor von Nazianz (gest. 390).

Der hervorragendste Vertreter der Richtung des Origenes und des Platonismus war aber Gregor von Nyssa (331—394), der dritte berühmte Kappadozier, der in enger Verbindung mit Methodius steht. Er ist der erste, der (nachdem Athanasius hauptsächlich das christologische Dogma gegen die Arianer und Sabellianer verteidigt hatte) den ganzen Komplex der orthodoxen Lehren aus der Vernunft, wiewohl unter durchgängiger Mitberücksichtigung der biblischen Sätze, zu begründen sucht. In der Form der Betrachtung folgt Gregor dem Origenes. Den Inhalt seiner Lehre aber eignet er sich nur insoweit an, als derselbe mit dem orthodoxen Dogma zusammenstimmt. Er bekämpft ausdrücklich Theoreme, wie das der Präexistenz der menschlichen Seele vor dem Leibe, und entfernt sich nur noch durch Hinneigung zu der Annahme einer schließlichen Wiederbringung aller Dinge zur Gemeinschaft mit Gott von der kirchlichen Rechtgläubig-

keit. Besonders beschäftigt ihn das Problem der göttlichen Dreieinigkeit und das der Auferstehung des Menschen zum neuen Leben. Die Trinitätslehre betrachtet Gregor als die richtige Mitte zwischen dem jüdischen Monotheismus oder Monarchianismus und dem heidnischen Polytheismus.

Die Frage, warum drei göttliche Personen nicht drei Götter, sondern Ein Gott seien, beantwortet er mittels der Annahme, daß der Ausdruck Gott (θεός) das Wesen, welches Eines sei, und nicht die Person bezeichne. Seine durch dieses Problem veranlaßten Untersuchungen über das Verhältnis des Wesens zu den Individuen antizipieren in gewissem Betracht bereits den Scholastizismus des Mittelalters. Die menschliche Seele entsteht mit dem Leibe zugleich. Sie ist überall in ihrem Leibe gegenwärtig. Sie überdauert den Leib, hat dann für sich eine unräumliche Existenz, vermag aber aus der Gesamtheit der Materie die Teilchen, die ihrem Leibe angehört haben, wieder herauszufinden und sich anzueignen, so daß sie mit ihrem Leibe sich bei der Auferstehung wieder umkleiden wird. Auf die menschliche Freiheit bei der Aneignung des Heils legt Gregor großes Gewicht. Ohne diese Voraussetzung könne nicht die Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit bei der Annahme der einen und der Verwerfung der anderen bestehen. Gott sah voraus, wie der Mensch sich entscheiden würde, und bestimmte hiernach sein Los. Das sittlich Böse ist das einzige wirkliche Übel. Es selbst war notwendig um der Freiheit willen, ohne welche der Mensch nicht wesentlich das Tier überragen würde. Auf Grund dieser Rechtfertigung der bestehenden Weltordnung weist Gregor den manichäischen Dualismus zwischen einem guten und einem bösen Prinzip zurück. Aus Gottes überschwenglicher Güte und aus der negativen Natur des Bösen folgt die endliche Rettung aller Wesen. Die Strafe dient zur Reinigung; für das Böse wird kein Ort mehr sein, wann aller Wille in Gott ist.

Mit Gregor von Nyssa hat einige Ähnlichkeit der Apologet Makarius von Magnesia. Der von den Kappadoziern wegen seiner christologischen Anschauungen bekämpfte Apollinaris von Laodicea unterschied im Menschen trichotomisch Geist (νοῦς, πνεῦμα), Seele (ψυχή) und Körper (σῶμα). Eine tief mystisch gestimmte Natur war Makarius der Ägypter, der ein System christlicher Mystik auf der Grundlage der stoischen Psychologie und Physik aufbaute.

Im Gegensatz zur Schule von Alexandrien befolgten die Vertreter der antiochenischen Schule in der Exegese die historisch-philologische Methode. Den platonischen Spekulationen abhold

arbeiteten sie mehr im Sinne einer nüchternen, dem Aristotelismus sich nähernden Denkweise.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Eusebius von Caesarea.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur I, Leipzig 1893, 551–586.

a) Gesamtausgaben: Eine Zusammenfassung sämtlicher Schriften des Eusebius bietet Migne, P. gr., 19—24, Paris 1857; Dindorf, 4 Bde., 1867—1871. Eine neue Gesamtausgabe ist im Erscheinen begriffen in: „Die griechischen christlichen Schriftsteller d. ersten drei Jahrhunderte". Eusebius Werke Bd. I: Über Konstantins Leben. K's. Rede an d. hl. Versammlung. Tricennatsrede an Konst., herausgeg. v. J. A. Heikel, Leipzig 1902. Siehe auch derselbe, Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften d. Eusebius, Leipzig 1911 (Texte u. Unters. 3. R., 6. Bd., 4. H.). Eusebius Werke Bd. II: Die Kirchengeschichte, herausgeg. v. E. Schwartz. Die latein. Übersetzung v. Rufin, bearbeitet v. Th. Mommsen, I. T.: Die Bücher I–V, Leipzig 1903. II. T.: Die Bücher VI—X. Über die Martyrer in Palästina, ebd. 1908. III. T.: Einleitungen (z. griech. Text v. E. Schwartz, zu Rufin v. Th. Mommsen), Übersichten, Register, ebd. 1909. Euseb. Werke B. III, I. T.: Das Onomastikon d. bibl. Ortsnamen, mit d. latein. Übersetzung des Hieronymus, herausgeg. von E. Klostermann, ebd. 1904; II. T.: Die Theophanie. Die griech. Bruchstücke u. Übersetzung. d. syrischen Überlieferung, herausgeg. v. H. Greßmann, ebd. 1904. Euseb. Werke, Bd. IV: Gegen Marcell. Über die kirchl. Theologie. Die Fragmente Marcells, herausgeg. v. E. Klostermann, ebd. 1906. Euseb. Werke, Bd. V: Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Mit textkritischem Kommentar, herausgeg. v. J. Karst, ebd. 1911. Vgl. dazu J. Dräseke, Wochenschrift für klass. Philol. 25, 1908, 13, 350–354 (Kirchengesch. II. T.). G. Pasquali, Göttingische gelehrte Anzeigen 171, 1909, 259—286 (Eus. Werke B. I). O. Seeck, Deutsche Literaturz. 31, 1910, 3, 150—155 (Kirchengesch. II. und III. T.). A. Souter, Eusebiana. The Journal of Theol. Studies 10, 1909, 631—637 (zu Bd. I, III, $_2$, IV).

b) Ausgaben einzelner Werke: J. A. Heikel, De praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione quaestiones, Helsingforsiae 1888. Auf Grund dieser Vorarbeit hat E. H. Gifford eine kritische Ausgabe der Praeparatio evangelica, 4 Bde., Oxford 1903 veranstaltet. — Die Demonstratio evangelica wurde von Th. Gaisford, 2 Bde., Oxford 1852 ediert; von demselben die Reste d. Generalis elementaris introductio oder die Eclogae propheticae, Oxford 1842 und die Schrift Adversus Hieroclem, Oxford 1852. Die letztere Abhandlung findet sich auch in Kaysers Ausgabe der Werke des Flavius Philostratus (2 Bde., Leipzig 1870—1871) I, 369—413.

Eine vortreffliche Separatausgabe der Chronik lieferten A. Schöne (H. Petermann, E. Rödiger), 2 Bde., Berlin 1866—1875. Die Bearbeitung des zweiten Teils d. Chronik durch Hieronymus in Facsimile nach der besten Handschrift bei J. Kn. Fotheringham, The Bodleian Manuskript of Jeromes' version of the Chronicle of Eusebius, Oxford 1905.

Die Kirchengeschichte mit d. späteren Fortsetzungen durch Sokrates, Sozomenus, Theodoret usw. hat separat herausgeg. Henri de Valois, Paris 1669—1673 u. 1677, 3 Bde.; ferner F. A. Heinichen, Leipzig 1827—1828 u. 1868–1870, 3 Bde.; E. Burton, 2 Bde, Oxford 1838; H. Lämmer, 6 Fascikel, Schaffhausen 1859—1862; E. Schwartz, ed. minor, Leipzig 1908.

Das Onomastikon d. bibl. Ortsnamen griechisch u. lateinisch nach Hieronymus bei P. de Lagarde, Onamastica sacra, Göttingen 1870, 1887.

Ins Deutsche übersetzt wurden v. M. Stigloher Kirchengeschichte, Von den Martyrern in Palästina, Kempten 1870 u. von J. Molzberger, Leben Konstantins, Kempten 1880 (beide in der Biblioth. d. Kirchenväter).

II. Methodius von Olympus.

Zur Überlieferung siehe A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. I, Leipzig 1893, 468—478.

Die Schriften des Methodius beziehungsweise Fragmente derselben wurden herausgegeben von Fr. Combefis, Paris 1644; Gallandi, Bibl. vet. Patr. III, 1767, 663—832 (vgl. Proleg. LI—LIV); Migne, P. gr. 18, 9—408. A. Jahn, S. Methodii opera et S. Methodius platonizans, Halle 1865.

Eine Ausgabe der altslavischen Übersetzungen nebst Übertragung ins Deutsche und der neuesten griech. Fragmente erschien v. G. N. Bonwetsch, Methodius von Olympus I: Schriften, Erlangen 1891.

Das „Gastmahl" wurde separat ediert von L. Allatius, Rom 1656; E. Carel, S. Methodii Patarensis Convivium decem virginum (Thesis), Paris 1880. — Ins Deutsche übersetzt wurde es von L. Fendt, Kempten und München 1911 (Biblioth. d. Kirchenv.).

III. Basilius der Große.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Basilius veranstalteten die Mauriner Julien Garnier und Prudent Maran in 3 Bd., Paris 1721—1730. Eine zweite Auflage lieferte L. de Sinner, 3 Bde., Paris 1839. Textkritische Untersuchungen zu Bd. 1 erschienen v. A. Jahnius, Animadversiones in S. Basilii M. opera fasc. 1. Accedunt emblemata Plutarchea ex Bas. homilia in Ps. XIV, Bernae 1842. Eine dritte Auflage der Mauriner Ausgabe lieferte Migne, P. gr., 29—32, Paris 1857.

Die Schriften Adversus Eunomium 1—3 und De Spiritu sancto sind auch gedruckt bei J. D. H. Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. (Thilo, Bibl. Patr. graec. dogm. 2), Lipsiae 1854.

Eine Separatausgabe von De Spiritu sancto unter Benutzung zweier syrischer Übersetzungen erschien von H. Johnston, The book of S. Basil — on the holy spirit — against the Pneumatomachi. A revised text with notes and introduction, Oxford 1892.

Neuere Separatausgaben von der Abh. Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere stammen v. G. Lothholz, Jena 1857, C. Mundinger, München 1858, J. Bach, Des hl. Basileios Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur, 1. Teil: Text; 2. Teil: Kommentar und latein. Übersetzung, Münster 1900.

Eine Übersetzung ausgewählter Schriften d. hl. Basilius ins Deutsche besitzen wir von F. Gröne, 3 Bde., Kempten 1875—1881. — Die pädagogische Schrift bei A. Hülster, Basileios d. Große. Johannes Chrysostomus. Samml. d. bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit, Bd. 21, Paderborn 1906. — A. Wilmart, Le discours de S. Basile sur l'ascèse en latin., Revue Bénédictine 27, 1910, 226—233 (Text der im 5. oder 6. Jahrh. entstandenen Übersetzung des Λόγος περὶ ἀσκήσεως).

IV. Gregor von Nazianz.

Die erste Gesamtausgabe der Schriften des Gregor von Naz. erschien zu Basel 1550; vgl. dazu A. Misier, Revue de Philol. 27, 1903, 125—138; dann in Paris 1609, 1630 und in Köln (Leipzig) 1690. Die reichhaltigste Edition verdanken wir den Maurinern Ch. Clémencet, Bd. 1, Paris 1778 (die Reden) und A. B. Caillau, Paris 1840 (Briefe und Gedichte). Migne, P. gr. 35—38, Paris 1857—1858 bringt einen Abdruck der Mauriner-Ausgabe mit mannigfachen Erweiterungen. — Zur Überlieferungsgeschichte siehe G. Przychocki, Die Vatikanischen Handschriften der Briefe d. Greg. v. Nazianz. Mit einem Beitrag zur Gesch. d. Gregor-Studien, Eos 16, 1910, 100—136 (polnisch); auch separat erschienen; derselbe, De Richardi Croci (Johannes Flandrensis) studiis Nazianzenicis, The Journal of theol. studies 13, Jan. 1912, 285—295; derselbe, De Gregorii Nazianzeni epistularum codic. Laurentianis, Wiener Studien 33, 1911, 251—263.

F. Boulenger, Grégoire de Naz., Oraisons Funèbres de Césaire et de Basile de Césarée. Text grec., trad. franç., intr. et index, Paris 1908. A. Engelbrecht, Tyrannii Rufini op. Pars I: Orationum Gregorii Naz. novem interpretatio, Vindob. et Lips. 1910 (Corp. script. eccl. lat. 46).

J. Röhm hat 25 Reden ins Deutsche übersetzt, 2 Bde., Kempten 1874—1877 (Bibl. d. Kirchenv.), F. J. Winter, 10 Reden, Leipzig 1890 (G. Leonhardi, Die Predigt der Kirche 10).

V. Gregor von Nyssa.

Die Werke des Gregor von Nyssa sind teilweise v. L. Sifanus, Basel 1562 und 1571, vollständiger von Morellus, Paris 1615 herausgegeben worden. Die erste griechisch-lateinische Gesamtausgabe erschien von Fronto Ducaeus, 2 Bde., Paris 1615, erweitert durch Nachträge von J. Gretser, 3 Bde., Paris 1638. Weitere Veröffentlichungen von ungedruckten Materialien erfolgten durch L. A. Zacagni, Rom 1698, J. B. Caraccioli, Florenz 1731, A. Mai, Rom 1833, 1847. J. G. Krabinger veranstaltete 1835—1840 Sonderausgaben schon bekannter Schriften. Auf Grund dieser Vorarbeiten erschien die bis jetzt vollständigste Sammelausgabe von Migne, P. gr. 44—46, Paris 1858. Über die Anfänge kamen nicht hinaus die Gesamtausgaben v. G. H. Forbes (erschienen sind nur die zwei ersten Faszikel d. I. Bd.), Burntisland 1855—1861 und von Fr. Oehler (erschienen ist nur Tom. I continens libros dogmaticos), Halle 1865.

Separat erschien die Oratio Katechetica von J. G. Krabinger, München 1835 und von demselben der Dialog de anima et resurrectione, Leipzig 1837. Neu herausgegeben wurde die zuerst genannte Schrift v. J. H. Srawley, The catechetical oration of Gregory of Nyssa, Cambridge 1903. L. Méridier, Grégoire de Nysse, Discours catéchétique, Paris 1908, gab einen Abdruck d. Srawleyschen Edition nebst französischer Übersetzung.

Eine deutsche Übersetzung der bedeutendsten Schriften hat Fr. Oehler in seiner Bibliothek der Kirchenväter T. I: Gregor von Nyssa, Bd. 1—4, Leipzig 1858—1859 geliefert (mehr als dieser Teil ist nicht erschienen).

Ausgewählte Schriften haben ins Deutsche übersetzt H. Hayd u. J. Fisch, 2 Bde., Kempten 1874—1880 (Bibl. d. Kirchenv.). — Der Dialog über die Seele und die Auferstehung wurde von H. Schmidt in deutscher Bearbeitung und mit kritischen Anm. Halle 1864 herausgegeben.

VI. Makarius von Magnesia.

Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed. C. Blondel, Par. 1876. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris 1888, pars 1, 31—37 (enthält Fragmente). Ebenso A. Sauer in Festschrift z. elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo santo in Rom, Freiburg 1897, 291—295. A. Harnack, Kritik des neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift), Leipzig 1911 (Texte u. Unters. 37, 4). Harnack gibt S. 20—95 den Text der Quaestionen des griech. Philos. (Porphyrius) nebst deutscher Übersetzung.

VII. Apollinaris von Laodikeia.

Die Schriften und Fragmente des Apollinaris von L. hat herausgegeben J. Dräseke, Apollinarios von Laodikeia. Sein Leben und seine Schriften. Nebst einem Anhang: Apollinarii L. quae supersunt dogmatica, Leipzig 1892 (Texte und Untersuchungen 7, 3—4). H. Lietzmann, Apollinaris von Laodikeia und seine Schule 1, Tübingen 1904. J. Flemming u. H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften, syrisch und mit den griech. Texten, Berlin 1904 (Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. N. F. 7, 4).

VIII. Makarius der Ägypter.

Die fünfzig Homilien des Makarius sind zuerst 1559 von Johannes Picus nach Pariser Handschriften ediert worden. Eine Ergänzung der Homilien und eine Erweiterung durch zwei Briefe und die preces brachte H. J. Floß, Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces, Coloniae 1850. Eine Gesamtausgabe des bisher Gedruckten besorgte Floß bei Migne, P. gr. 34, Paris 1860. Die Bearbeitung des Simeon Metaphrastes in der Form von Auszügen aus Makarius in sieben opuscula findet sich bei Migne, ibid. 34, 821—968. — Zwei von H. J. Floß, Bonn 1866 (Pr.) unter dem Namen des Mak. herausgegeb. Fragmente sind unecht. Siehe dazu J. Gildemeister, Über die in Bonn entdeckten neuen Fragmente d. Mak., Elberfeld 1867.

Eine deutsche Übersetzung der Werke des Makarius verdanken wir M. Jocham, Kempten 1878 (Bibl. d. Kirchenv.).

IX. Johannes Chrysostomus.

Über Handschriften, Ausgaben, Übersetzungen der Werke des Chrysostomus orientiert in vorzüglicher Weise Chr. Baur, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire litt. Essai présenté à l'occasion du XVe Centenaire de S. Jean Chrysostome, Louvain 1907.

Gesamtausgaben der Werke d. Joh. Chrys. erschienen von Fronton du Duc, 6 Bde., Paris 1609—1624 (griechisch-lateinisch), fortgesetzt v. Ch. Morel u. S. Cramoisy, 1636 (weitere 6 Bde.). Neuauflagen dieser 12 Bde. erschienen zu Frankfurt a. M. 1698, zu Mainz 1701, zu Frankfurt und Amsterdam 1723. — Eine griechische Gesamtausgabe hat H. Savile zu Eton 1612 in 8 Bden. erscheinen lassen. — Eine griechisch-lateinische Gesamtedition in 13 Bden., Paris 1718—1738, hat B. de Montfaucon veranstaltet. Sie wurde zu Venedig 1734—1741, 1750, 1780 wieder abgedruckt und neu aufgelegt zu Paris 1834—1839. Ein Abdruck dieser Ausgabe nebst Supplement findet sich bei Migne, P. gr., 47—64, Paris 1863.

Ein Teil der Schriften des Chrysostomus (Die sieben Lobreden auf Paulus, Die ersten 25 Homilien zu Matthäus und sonstige Predigten) wurden von 415—419 von dem Diakon Anianus von Celeda und später unter Cassiodor von Mutianus (Die 34 Homilien zum Hebräerbrief, welche die Grundlage der gesamten abendländischen Auslegung z. Hebräerbrief bildeten) ins Lateinische übertragen. Vgl. Looshorn, Die latein. Übersetzungen des hl. Joh. Chrysost. im Mittelalter nach den Handschr. d. Münchner Hof- u. Staatsbibl., Zeitschr. f. kath. Theol. 4, 1880, 788 ff. und Chr. Baur, L'entrée littéraire de S. Chrys. dans le monde latin, Revue d'hist. ecclés. 8, 1907, 249—265. Im 12. Jahrhundert, um 1151, übersetzte Burgundio Pisano die Kommentare zu Matthäus und Johannes und die Genesis-Homilien. Siehe M. Grabmann, Gesch. der schol. Meth. II, 92.

In der „Biblioth. der Kirchenv." erschienen: Ausgewählte Schriften des hl. Chrysost., ins Deutsche übersetzt von mehreren Autoren, in 10 Bdn., Kempten 1869—1884. Das Schriftchen über häusliche Kindererziehung De superbia et de educandis liberis samt einer Blumenlese über Jugenderziehung aus anderen Schriften des Chrys. wurde deutsch herausgegeben von S. Haidacher, Freiburg 1907.

Die Übersetzungen in zahlreiche andere Sprachen siehe bei Chr. Baur, a. a. O. u. bei O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, 301 f.

X. Nestorius.

Eine Sammlung der Fragmente von Schriften des Nestorius veranstaltete F. Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nest., gesammelt, untersucht und herausgeg. Mit Beiträgen von Stanley, A. Cook und G. Kampffmeyer, Halle 1905.

Umfangreiche Bruchstücke aus einer der Selbstverteidigung dienenden Schrift des Nestorius, die in syrischer Version erhalten ist unter dem Titel: Têgûrtâ Heraclidis = Handel, Bazaar, oder wie andere übersetzen Buch oder Abhandlung des Heraclides, wurden in englischer Übersetzung zuerst bekannt durch J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his teaching . . . With special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides), Cambridge 1908. Siehe dazu J. Labourt, Bullet. d'ancienne lit. et d'archéol. chrét. 1, 1911, 66—72. P. Bedjan, Nestorius, Le livre d'Heraclide de Damas, Leipzig 1910, verdanken wir die syrische Textausgabe. — Eine Übersetzung ins Französische lieferte F. Nau avec le concours du R. P. Bedjan et de M. Brière, Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas. Trad. en franç., suivi du texte grec de trois homélies de Nestorius sur les tentations de N. S. et de trois appendices: Lettre à Cosme. Présents envoyés d'Alexandrie. Lettre de Nest. aux habitants de Constantinople, Paris 1910. F. Nau, Le texte grec de trois homélies de Nestorius et une homélie inédite sur le psaume 96, Revue de l'orient chrét., 1910, 113—124; derselbe, Traduct. franç. des lettres de Nest. à S. Cyrille et à S. Célestine et des 12 anathématismes de Cyrille, Revue de l'orient chrét. 1911, 176—199. —

M. Brière, La legende syriaque de Nestorius, Revue de l'orient chrét. 1910, 1—25 (syrischer Text nebst französ. Übersetzung).

Aus der Schule des Origenes sind die bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen griechischer Väter hervorgegangen. Von dem Meister vererbte sich auf seine Schüler namentlich auch die Liebe zu platonischen Studien, die sich in ihren Schriften durch zahlreiche Nachbildungen bekundet. Das mit der sich fixierenden Kirchenlehre nicht Übereinstimmende oder Heterodoxe in der Lehre des Origenes ist von ihnen teils ausdrücklich bekämpft, teils stillschweigend beseitigt worden.

Im Geiste des Origenes, wenn auch nicht mit der gleichen Genialität, arbeitete Eusebius von Caesarea. Geboren um 265 in Caesarea in Palästina, empfing er daselbst in der Schule des Pamphilus eine reiche und umfassende Bildung; 313 wurde er Bischof von Caesarea, wo er 339 oder 340 starb. Eusebius zählte zu den gelehrtesten Männern des 4. Jahrhunderts und zu den fruchtbarsten Schriftstellern seiner Zeit.

Ein geborener Historiker, hatte er sich schon früh geschichtlichen Studien zugewandt. Als Frucht seines Fleißes erscheint seine um 303 fertiggestellte Chronik in zwei Teilen (*Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων*), die ganz in armenischer Übersetzung erhalten ist, während vom griechischen Text nur Bruchstücke vorhanden sind. Der zweite Teil wurde von Hieronymus ins Lateinische übersetzt und bis zum Jahre 378 fortgeführt. Unvergänglichen Ruhm hat ihm ein weiteres geschichtliches Werk verschafft, nämlich seine Kirchengeschichte (*Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*), die, bis 313 reichend in ihrer letzten Ausgabe 324 oder 325 in zehn Büchern erschien und den Grundstock für alle weiteren kirchengeschichtlichen Bearbeitungen im Altertum bildete. Enger begrenzten historischen Aufgaben gewidmet sind die in zwei Versionen überlieferte Schrift „Von den Märtyrern in Palästina" und die Enkomien auf Konstantin, speziell die Vita Constantini. Die Oratio ad Sanctorum coetum ist nach Pfättisch (s. d. Lit.) eine echte, ursprünglich lateinische Rede Konstantins, die aber in der gegenwärtigen griechischen Fassung von einem unbekannten Philosophen im engsten und direkten Anschluß an den Timäus starke platonische Zusätze erfahren hat, während E. Schwartz (s. d. L.) mit Unrecht lediglich an eine Übersetzung der von Konstantin lateinisch verfaßten Rede denkt, die vom Übersetzer mit platonischen Sentenzen verziert worden sei.

In der Exegese huldigte Eusebius der allegorisierenden Methode des Origenes und der Alexandriner. Ein großer Psalmenkommentar, der aber erst aus Katenen wiederhergestellt werden muß, eine berühmte Topographie Palästinas (*Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων*), eine Schrift über Probleme und Lösungen in den Evangelien (*Περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων*) und eine Evangeliensynopse sind seine Leistungen auf diesem Gebiete. — Weniger von Bedeutung sind zwei dogmatische Schriften (*Κατὰ Μαρκέλλου* und *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*), in denen er eine zum Arianismus neigende Stellung einnimmt.

Um so hervorragender und glänzender gestaltete sich des Eusebius apologetische Tätigkeit. Mit einem wahren Feuereifer und mit einer immensen Belesenheit in der antiken Literatur, wobei ihm die Bücherschätze der Bibliothek von Caesarea eine starke Stütze boten, versuchte er, sich der hellenischen Bildung zu bemächtigen. Aus dieser von den Alexandrinern Clemens und Origenes ererbten Tendenz erwuchs seine mächtige Apologie des Christentums gegenüber dem Heidentum, die um 315—320 entstandene Praeparatio evangelica (*Εὐαγγελικὴ*

προπαρασκευή) in 15 Büchern und die wohl bald hernach geschriebene Verteidigung der christlichen Lehre gegen das Judentum, die Demonstratio evangelica (*Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*) in 20 Büchern, von denen jedoch nur die 10 ersten nebst einem Fragment des 15. erhalten geblieben sind. Vor diesen beiden großen Werken, vor 311, schrieb Eusebius eine Allgemeine elementare Einleitung (*Καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*) in 10 Büchern, von denen aber nur die Bücher 6—9 unter dem Titel: *Περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητικαὶ ἐκλογαί* erhalten sind. Nach 323 entstand als eine Art Rekapitulation der beiden großen Apologien die für weitere Kreise bestimmte Schrift über die Theophanie (*Περὶ τῆς θεοφανίας*) in 5 Büchern, die aber, von wenigen griechischen Bruchstücken abgesehen, nur in einer syrischen Übersetzung auf uns gekommen ist. Wie einstens Origenes gegen Celsus zur Feder griff, so wandte sich auch Eusebius gegen einen bedeutenden philosophischen Gegner, gegen Porphyrius, in einem 25 Bücher umfassenden Werke, das aber bis auf wenige Reste verloren ging. Eine kleine noch erhaltene, zwischen 311 und 313 verfaßte Schrift ist gegen Hierokles, den Statthalter von Bithynien, gerichtet, der Apollonius von Tyana als Wundertäter mit Christus in Parallele gestellt hatte.

Die bedeutendste unter den apologetischen Arbeiten Eusebs ist zweifellos die Evangelische Vorbereitung. Nicht daß er ganz neue Wege eingeschlagen hätte; im wesentlichen wiederholen sich auch bei ihm die alten, in der Geschichte der Apologie längst bekannten Gesichtspunkte und Streitthemata. Das Eigenartige und Bedeutsame liegt aber darin, daß Eusebius mit einem erdrückenden konkreten Material arbeitet, das auch noch für uns von unschätzbarem Werte ist und sein Werk zu einer kostbaren Fundgrube unseres Wissens über die antike Kultur macht. Mit einer wahren Flut von Zitaten und Exzerpten aus zahllosen Schriftstellern überschüttet er die Gegner und ihre gefährdete Position. Wie kein anderer Apologet, fühlt sich Eusebius als Kenner der hellenischen Literatur und widerlegt so schlagend und durch die Tat den immer wieder gegen die Christen erhobenen Vorwurf der Unbildung und Unkultur. „Er ist überall der Mann der Urkunden; der Grieche soll nicht mehr höhnisch den Christen fragen, ob er denn die hellenische Weisheit kenne“ (J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 309).

Eusebius Urteil über die griechische Philosophie lautet stellenweise außerordentlich hart. Sie scheint ihm nur „aus menschlichen Spitzfindigkeiten, aus vielem Wortgezänk und Irrtum, nicht aber aus einer gründlichen Einsicht zu bestehen“ (Praep. ev. XIV, 9). Zum Beweise hierfür beruft er sich gleich den Skeptikern auf den Widerspruch der einzelnen philosophischen Systeme und Schulen in den wichtigsten Fragen (ebd. XIV, 2). Dabei will aber Eusebius keineswegs als Feind des Hellenentums und der Wissenschaft erscheinen. Er will damit nur die Notwendigkeit und die Vernunftgemäßheit der Offenbarung begründen (ebd. XIV, 2). Tatsächlich hat sich auch keiner der bisherigen Apologeten so sehr in die Philosophie, speziell in den Platonismus, vertieft wie er. Drei Bücher in seiner Praeparatio (XI—XIII) sind der platonischen Philosophie gewidmet. Platon gilt ihm, wie seiner Zeit einem Justin, Clemens und Origenes, als der hervorragendste unter den griechischen Philosophen, der alle anderen an Ruhm überstrahlt (Praep. ev. XI. Prooem.). „Gar sehr bewundere ich den Mann (Plato) und halte ihn für den Freund aller Hellenen. Ich achte in ihm, was mir befreundet und verwandt ist, wenn er auch nicht durchgehend die gleichen Ideen gedacht hat“ (ebd. XIII, 18). Hiermit ist scharf und

gleichsam programmatisch die Stellung des christlichen Platonikers gekennzeichnet.

Wie später Augustinus, betrachtet Eusebius mit Staunen die engen Beziehungen Platons zum Christentum und zur Offenbarung. Platon, den er im Sinne Plotins und des Neuplatonismus versteht, gilt ihm als Prophet (ebd. XIII, 13, ed. Migne, 21, 1119 C: *προφητεύων τὴν σωτήριον οἰκονομίαν*) oder nach Clemens als *Μωϋσῆς Ἀττικίζων* (ebd. XI, 10), als „den Hebräern verwandt. Platon und Moses stimmen zusammen und haben die gleichen Ideen" (*σύμφωνα καὶ ὁμόδοξα.* ebd. XI, 28). Platon hat sich nicht bloß in der Idee, sondern selbst in den Ausdrücken an die hl. Schriften der Hebräer angeschlossen (ebd. XI, 9). Dies gilt bezüglich des Gottesbegriffs (ebd. und XI, 12). Aber auch die Dreipersönlichkeit Gottes glaubt Eusebius in den platonischen Briefen angedeutet zu finden. „Diese Stelle beziehen diejenigen, welche zu den platonischen Briefen eine Erklärung herausgeben, auf den höchsten Gott, auf das zweite Prinzip und auch auf ein drittes, welches sie Weltseele und einen dritten Gott nennen" (ebd. XI, 16; 20). Weiterhin erkennt er die Ähnlichkeit zwischen der platonischen Weltbildungstheorie im Timäus und jener des Moses. Die platonischen Ideen deutet er als Gedanken Gottes, als den göttlichen Logos, nach welchem die Dinge in der Welt als Nachbilder realisiert wurden (ebd. XI, 23; 29; 31). „Was die Unsterblichkeit der Seele angeht", zeigt Platon gar keinen Unterschied „von der Lehre des Moses" (ebd. XI, 27). Auch in ihren pädagogischen und ethischen Anschauungen gleichen sich Moses und Platon (ebd. XII, 4; 5; 19), Platon und Paulus. Der letztere spricht von einem doppelten Gesetz im Menschen, vom Gesetz des Geistes und des Fleisches; der platonische Phaedrus redet von zwei Kriegslagern, von einem „Kampf, der in uns gegen uns geführt wird" (ebd. XII, 27). Ja selbst in ihren politischen Auffassungen begegnen sich Platon und Moses. Der platonische Religionsstaat hat in der jüdischen Theokratie eine Realisierung gefunden (ebd. XIII, 12; XII, 16).

Allein trotz weitgehender Übereinstimmung zwischen Platonismus und Mosaismus übersieht Eusebius nicht die scharfen Differenzen, welche beide scheiden. Die Offenbarung ist jedem falschen Gedanken fremd geblieben, bei Platon dagegen hat sich kaum eine einzige Lehre von jeder Beimischung des Irrtums freizuhalten vermocht (ebd. XIII, 14). Dies gilt von der platonischen Theologie mit ihrer Lehre von der Emanation des Nous und mit ihren polytheistischen Einschlägen (ebd. XIII, 15), von der platonischen Kosmologie mit ihrem Dualismus von Gott und ewiger Materie, von Platons Psychologie und Ethik (siehe darüber M. Faulhaber, Die griech. Apologeten, 53 ff.). So führt schließlich Platon und der Platonismus nur in den Vorhof der Wahrheit (ebd. XIII, 14: *τὸν μόνον ἁπάντων Ἑλλήνων ἀληθείας προθύρων ψαύσαντα*), aber noch nicht zur Wahrheit selbst. Diese ist erst erreicht in den Lehren des Christentums. Sie erst stellen die Höhe der Philosophie dar und die Philosophie für alle. Im Christentum sind nicht bloß die Männer Philosophen geworden, sondern auch die Frauen, die Reichen wie die Armen, die Sklaven mitsamt den Herrn (ebd. I, 4). Wie bei Justin, Clemens und später bei Augustinus, erscheinen auch bei Eusebius Offenbarung und Philosophie als identisch.

Wie erklären sich nun die auffallenden Übereinstimmungen zwischen Platonismus und Christentum? Eusebius gibt die gleiche Antwort wie Clemens, Origenes, Tertullian u. a. Er denkt an eine Entlehnung, an direkte Abhängigkeit des jüngeren Hellenismus von dem älteren Hebräismus. „Gerade das

Beste in den philosophischen Lehrsystemen wurde aus keiner anderen Quelle als von den Hebräern genommen" (ebd. X, 1; 8; 14). Indessen läßt er noch eine andere Möglichkeit offen. „Es kann auch sein, daß Platon von sich auf die Natur der Dinge gekommen ist oder von Gott der Erkenntnis gewürdigt wurde" (ebd. XI, 8).

Methodius von Olympus, der etwa 311 als Märtyrer gestorben ist, hat gegen Origenes, bei aller Abhängigkeit in vielen Punkten, zwei Werke in dialogischer Form, von denen wir nur noch Fragmente besitzen, geschrieben: *Περὶ γενητῶν*, worin er die Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpft, und *Περὶ ἀναστάσεως*, für uns aus der slawischen Übersetzung wesentlich ergänzt, worin er die spiritualistische Auferstehungslehre besonders angreift. Von der gegen den Neuplatoniker Porphyrius gerichteten Schrift sind nur Fragmente erhalten geblieben. In der im Griechischen zum größten Teil, in slawischer Übersetzung vollständig erhaltenen Schrift *Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου* (über den freien Willen) polemisiert er gegen den Dualismus und Determinismus der Gnostiker. Vollständig ist uns erhalten das sehr wenig Philosophisches bietende *Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἁγνείας*. Slawisch ist uns überliefert: Über das Leben und die vernünftige Handlung.

Die Darstellung des Methodius, nach dem Vorbild Platons meist in der Form des Dialogs, ist reich an spielenden Analogien. So viel er auch sonst platonisiert, so greift er doch die Lehre von der Präexistenz der Seele, von ihrem Fall und Herabsteigen in den Leib als ihren Kerker heftig an. Der Mensch ist nach ihm ein geistleibliches Wesen und als solches, das zugleich ein schönes und das vollendetste Geschöpf ist, durch Gottes Hände gebildet. Demnach kann mit dem Leibe nicht ursprünglich Sünde verbunden sein. An dem Fleische als solchem haftet nichts Böses, sondern dies ist aus dem freien Willen des Menschen hervorgegangen. Das Böse ist überhaupt wesenlos. Der Leib als wesentlicher Bestandteil des Menschen ist auch unvergänglich, und durch den Tod wird die Seele nur zeitweilig vom Leibe getrennt. Übrigens ist Gott allein körperlos, die Seele ist körperlich, ein *σῶμα νοερόν*. Es erinnert dies an den Materialismus der Stoiker, mit deren Lehren auch die ethischen Sätze des Methodius, so die über Güter und Übel, Ähnlichkeit haben, wenn sich auch Neuplatonisches hier einmischt, und er ein asketisches Leben anempfiehlt, z. B. die Vorzüge der Virginität preist. Ein konsequenter oder selbständiger Denker war Methodius nicht. Den Origenes scheint er öfter geradezu nicht verstanden zu haben.

In der späteren Zeit ragen hervor „die drei Lichter der Kirche von Kappadozien": Basilius der Große von Cäsarea, sein Freund Gregor von Nazianz und des Basilius Bruder Gregor, Bischof von Nyssa. Diese alle zollten dem Origenes eine hohe Verehrung. Basilius und Gregor von Nazianz veranstalteten eine Anthologie aus seinen Schriften unter dem Titel *φιλοκαλία* (s. ob. S. 97). Als Freunde des Origenes waren sie auch Parteigänger des Platonismus, wenngleich auch die kynisch-stoische Diatriben-Literatur auf sie nicht ohne merklichen Einfluß blieb. Gregor von Nazianz stand sogar eine Zeitlang mit dem Kyniker Maximus in freundschaftlichen Beziehungen. Ihre platonischen Kenntnisse schöpften sie teils aus Philo, Clemens, Origenes, Plutarch, weniger wie es scheint aus Plotin und Porphyr, teils direkt aus den platonischen Dialogen, so aus dem Phaedrus, dem Phaedon, dem Symposion, aus der Republik, aus dem Timaeus, aus dem Kratylus (nach Gronau s. d. Lit.). An hierarchischem Talent ist Basilius, auf dem Gebiete der kirchlichen Theologie und Beredsamkeit Gregor von Nazianz unter ihnen der ausgezeichnetste, für die philo-

sophische Begründung des Dogmas aber hat Gregor von Nyssa die größte Bedeutung.

Basilius, geb. um 330 zu Cäsarea in Kappadozien, empfing die Grundlagen seiner Bildung zu Cäsarea, dann zu Konstantinopel bei Libanius und zu Athen bei Himerius, wo er in Gregor von Nazianz einen idealen, gleichgesinnten Freund fand. 370 bestieg er den Bischofsstuhl seiner Vaterstadt, starb aber schon 379. In erster Linie ein Mann der Praxis und ein hierarchisches Talent, hat er doch auch in den trinitarischen Kämpfen seiner Zeit eine scharfe Feder zu führen verstanden in den drei Büchern Adversus Eunomium (*Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομύου*) und in der Schrift De Spiritu sancto. Hohes Interesse verdienen seine Homilien, insbesondere die Homiliae novem in Hexaemeron.

In Betrachtungen und Kommentare zum Hexaemeron der Genesis pflegten die theologischen Schriftsteller — und diese Sitte blieb herrschend auch das Mittelalter hindurch — ihre naturwissenschaftlichen, kosmologischen und anthropologischen Anschauungen einzukleiden. Der erste Kommentar zum Hexaemeron findet sich bei Theophilus von Antiochien in dem zweiten Buch seiner Schrift Ad Autolycum. Weitere Erklärungen zu demselben Gegenstand, von denen aber nur Bruchstücke erhalten sind, schrieben Hippolyt und Origenes. Um so erfreulicher ist es, in Basilius Homilien zum Hexaemeron einen wichtigen Zeugen patristischer Naturbetrachtung und Naturphilosophie zu besitzen. Beseelt von einer starken Naturfreudigkeit und einem lebhaften Interesse an den Naturdingen hat er eine Fülle teils aus fremden Quellen, teils aus eigener Beobachtung geflossener naturkundlicher Kenntnisse in seinen Homilien verarbeitet. Daß auch die im ganzen Altertum von Theophrast bis zu Plinius, Oppian und Aelian so beliebten Naturwunder und Natur- und Tierfabeln bei dem Kappadozier Aufnahme fanden, wird bei dem Fehlen des Begriffs strenger und unverbrüchlicher Naturgesetzlichkeit bei Basilius, wie überhaupt in weiten Kreisen der antiken Welt, niemand verwunderlich finden. Unter den von Basilius benützten Autoren steht außer Oppian und Aelian Aristoteles an erster Stelle. Nach den Untersuchungen von Plaß (De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Marpurgi 1905) ist Basilius bei der Beschreibung der Tiere fast ganz von dem Stagiriten abhängig, dessen Bücher über die Tiergeschichte, über die Teile der Tiere, über die Entstehung der Tiere er gelesen und z. T. fast wörtlich exzerpiert hat (Plaß a. a. O. 21 ff.). Dagegen findet sich das Hauptbuch einer phantastischen und fabulosen, moralisierenden Zwecken dienenden Tierbeschreibung, der in Alexandrien entstandene, im christlichen Altertum und im Mittelalter außerordentlich verbreitete, sogenannte Physiologus in dem Hexaemeron des Basilius nicht benützt. Plaß (a. a. O. 10—12) zieht daraus den keineswegs sicheren Schluß, daß jenes Buch in seiner vorliegenden Gestalt damals noch nicht existiert habe. Er verlegt seine Entstehung, abweichend von Lauchert (Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889), der es vor 140 entstanden sein läßt, im Anschluß an Kraus (Geschichte der christl. Kunst, I, Freiburg i. B. 1896, 100 ff.) an das Ende des vierten Jahrhunderts.

Basilius Homilien wurden von den Zeitgenossen und den Späteren außerordentlich hochgeschätzt. Der Verfasser eines Hexaemeronkommentars, Eustathius, der aber nicht mit dem 361 gestorbenen Antiochenischen Bischof gleichen Namens identifiziert werden darf, hat sie, wie auch den vorhin erwähnten Physiologus, ausgeschrieben (siehe Plaß a. a. O. 13—20). Ambrosius übersetzte sie ins Lateinische und durch engsten Anschluß an sie in seinem eigenen Hexae-

meron bahnte er ihnen den Weg ins Abendland, wo die Hexaemeronliteratur, zum Teil noch zu Lebzeiten des Ambrosius, durch Augustinus eine mächtige Bereicherung und in den folgenden Jahrhunderten des Mittelalters eine vielgestaltige Fortsetzung erfuhr.

Besonders hervorzuheben ist des Basilius' Stellung zur hellenischen Bildung und seine pädagogischen Ansichten, die er in der Abhandlung Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere (*Λόγος πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων*) fixiert hat. Wie einstens Origenes in seiner Schule die griechischen Autoren las, so tritt auch Basilius, der ja selbst an den Zentren der griechischen Weisheit griechische Bildung gekostet hatte, für die Lektüre griechischer Schriftwerke, hellenischer Dichter, Redner, Historiker und Philosophen ein und betrachtet sie als Teil und nützliches Bildungsmittel der christlichen Erziehungskunst. Nur fordert er eine Auswahl unter dem Gesichtspunkt des obersten Erziehungsideals, der Ethik. Büttner (s. d. L.) hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Schrift nicht eine selbständige Leistung, sondern die Überarbeitung einer antiken Vorlage, einer kynisch-stoischen Diatribe oder Predigt aus der römischen Kaiserzeit, darstellt. Pohlenz und Dirking (s. d. L.) sehen in der These Büttners eine Übertreibung und betonen die platonischen Einschläge, aber auch sie erkennen für das Gebiet der Ethik kynisch-stoischen Einfluß bei Basilius an. Weiß dachte an eine Benutzung der plutarchischen Schrift *πῶς δεῖ νέον ποιημάτων ἀκούειν* durch Basilius, was aber nach Büttner nicht begründet erscheint.

War Basilius ein Mann der Tat und des praktischen Lebens, so tritt uns in seinem Freunde Gregor von Nazianz eine ästhetisch fein und tiefempfindende, leicht erregbare und von Stimmungen beherrschte Dichternatur entgegen, ein hoch gefeierter Meister der Rede, der von sich selbst sagte: „Leben war mir, sobald mir Rede war". Nichtsdestoweniger wußte er sich aber auch in die Tiefen der Theologie zu versenken, so daß ihn die Nachwelt mit dem Titel *ὁ θεόλογος* ehrte. Geboren um 329 zu Arianz in der Nähe von Nazianz besuchte er die Schulen von Cäsarea, Alexandrien, Athen, wo er den Rhetor Himerius hörte und, wie schon vorhin bemerkt wurde, mit Basilius einen innigen Freundschaftsbund schloß. 370 wurde er Bischof von Sasima, 379 Bischof von Konstantinopel, verzichtete aber schon 381 auf seine Stellung und kehrte an seinen Geburtsort Arianz zurück, wo er 389 oder 390 starb.

Seine literarische Hinterlassenschaft besteht in Reden, Gedichten und Briefen. Die noch erhaltenen 45 Reden, die von Rufin 399 oder 400 zum Teil (9 Reden) ins Lateinische übersetzt und in der Byzantinerzeit oft kommentiert wurden, und die einen Michael Psellos zur größten Bewunderung hinrissen, sind anerkannte Meisterstücke der Rhetorik (Näheres darüber bei E. Norden; siehe die Lit.). Von den dogmatischen Reden sind die bedeutendsten die sogenannten 5 theologischen Reden (Or. 27—31: *τῆς θεολογίας λόγοι*), die die Verteidigung der orthodoxen Trinitätslehre gegen Eunomianer und Mazedonianer zum Ziele haben. Zwei Reden (Or. 4 u. 5) wenden sich gegen Julian.

Gregors Gedichte zerfallen in der Mauriner-Ausgabe in Poemata theologica und Poemata historica. Die ersteren scheiden sich in dogmatica und moralia, die letzteren in Poemata de ipso facta und in Poemata, quae ad alios spectant. In seine Gedichte, von denen die meisten aus der Zeit des Aufenthaltes im stillen Arianz während der Jahre 383—389 stammen, hat Gregor, wie ein Dezennium später Augustinus in seine Confessiones, die mannigfachen Wandlungen seiner Seele, sein ganzes Innere hineingelegt und eine ergreifende Selbstdarstellung ge-

geben. Misch hält es nicht für unwahrscheinlich, daß Fäden von seiner autobiographischen Schriftstellerei zu Augustins Bekenntnissen hinüberführen.

Gregors Philosophie, die in den Reden, Gedichten und Briefen ihren Niederschlag gefunden hat, bewegt sich in den Bahnen des Platonismus (Gottwald, s. d. L.). Daneben sind aber für das ethische Gebiet die Einwirkungen des Kynismus nicht zu übersehen, wie Asmus, Sinko und zuletzt J. Geffcken (Kynika, s. d. Lit.) gezeigt haben. Der letztere nennt eine Reihe von moralischen Gedichten direkt Diatriben und glaubt in dem Gedicht 25 eine ältere Diatribe nachweisen zu können, „die vielleicht nahe Berührung mit Bions Schrift vom Zorn hatte“ (a. a. O. S. 28). Von Prantl (Gesch. d. Log. I, Leipzig 1855, 657) wird Gregor unter Berufung auf Ph. Labbaeus (Nova Biblioth., Paris 1653, 113) eine Synopsis des aristotelischen Organon zugeschrieben. Allein ob hier wirklich eine Abhandlung des Nazianzeners vorliegt, erscheint sehr zweifelhaft. Bei H. Omont (Inventaire Sommaire des manuscrits grecs de la bibl. Nationale, 2e partie, Paris 1888, Cod. N. 2062) führt die Abhandlung den Titel: Aristotelis organi synopsis, ex ore S. Gregorii Nazianzeni.

Der philosophisch hervorragendste und gelehrteste Geist unter den Kappadoziern, dessen Gedankenwelt der Spekulation des Origenes am nächsten steht, und der neben der Pflege der nüchternen logischen Systematisierungsarbeit auch die Wege der Mystik wandelte, war des Basilius Bruder Gregor.

Gregor von Nyssa (geboren um 335 zu Caesarea in Kappadozien, gest. nach 394) wurde von seinem Bruder Basilius dem Großen dem Berufe eines Lehrers der Rhetorik entrissen und zum Bischof von Nyssa geweiht, aus welcher Stellung er von den Arianern auf einige Zeit vertrieben wurde. Ob er verheiratet war mit Theosebeia, oder ob diese seine Schwester gewesen ist, steht noch nicht fest.

Von seinen Werken kommen philosophisch in Betracht vornehmlich der *Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, eine gute Anweisung, die Juden und Heiden von der Wahrheit des Christentums durch Nachweis von dessen Vernunftgemäßheit zu überzeugen, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, Gespräch zwischen ihm und seiner Schwester Makrina nach dem Tode des Basilius, ein Nachbild des platonischen Phädon, *Λόγοι ἀντιῤῥητικοὶ κατὰ Εὐνομίου*, *Κατὰ Εἱμαρμένης*, gegen die heidnische Weltanschauung vom Fatum, *Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου*, *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, die Schrift Antirrheticus adversus Apollinarem, die mystische Schrift Vita Moysis u. a.

Mit dem Auftreten des Christentums war das alte, schon in der vorchristlichen Zeit zu Konflikten führende Problem des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft in ein neues und akutes Stadium getreten. Wie verhält sich der Offenbarungsglaube (*πίστις*) zum Wissen (*γνῶσις*), zur Philosophie, zur Vernunft? Welches sind ihre Quellen, ihre Grenzen, ihre Gewißheitsgrade, ihre beiderseitigen Beziehungen? Stehen sie gegensätzlich zueinander, in einem unausgleichbaren Widerspruch oder nicht? Wenn nicht, wie ist das beiderseitige Verhältnis zu bestimmen? Vermag Wissen und Vernunft dem Glauben Dienste zu leisten, inwieweit und in welcher Weise? Vermag die *πίστις* zur *γνῶσις* fortzuschreiten, zum Wissen zu werden, in welchem Sinn und bis zu welchem Grade? Wem gebührt die Superiorität, und wem ist das letzte und oberste Wahrheitskriterium zu entnehmen? Dieser Fragenkomplex geht durch die ganze Geschichte des christlichen Glaubens und Denkens.

Von den ersten Anfängen an wurde von Seite der Christen Glaube und Wissen geschieden nach Ursprung, Inhalt und Gewißheitsgrad, so sehr, daß sie

fast allgemein auffallende Übereinstimmungen der Philosophie mit dem Glauben aus der Offenbarung ableiteten, sei es, daß sie darin die Wirksamkeit des göttlichen Logos erblickten, oder daß sie an eine Entlehnung aus Moses und den Propheten dachten. Alle sahen ferner in dem Glauben die höhere, unfehlbare Macht, die eigentliche und wahre Philosophie, der sich das Wissen, die ratio, unterzuordnen hat, und welcher der Maßstab zu entnehmen ist, an welchem das Wissen und seine Ergebnisse gemessen werden müssen.

Nicht die gleiche Einigkeit zeigte sich in der Frage nach dem Werte des Wissens für den Glauben. Während leidenschaftliche Naturen, wie Tatian, Tertullian, dem profanen Wissen jede Bedeutung für den Glauben absprachen, zwischen beiden einen unheilbaren Widerspruch konstruieren wollten, erkannten schärfer blickende Geister den hohen Wert der Wissenschaft unumwunden an. Sie schreiben ihr eine vorbereitende, propädeutische, pädagogische Bedeutung zu. Sie sehen ferner in ihr das Vorbild und formale Mittel, die Bestandteile des Glaubensinhalts zu gruppieren, untereinander nach der logischen Form von Grund und Folge zu verknüpfen, kurz zu systematisieren. Im Zusammenhang damit suchen sie endlich das in den Glaubensquellen Gegebene auf jede mögliche Weise der Vernunft nahezubringen, in Vernunftbegriffe zu fassen, durch Vernunftprinzipien und Vernunftbeweise zu begründen und zu stützen, den Glaubensgehalt als vernunftgemäß darzutun und in dem eben genannten Sinne zu rationalisieren. Der Glaube soll zum Wissen, zur *γνῶσις* fortschreiten.

Zwei Denker waren es vor allem, die das Verhältnis von Glaube und Wissen in der eben angegebenen Weise bestimmten und nach diesem Programm arbeiteten, Clemens und Origenes. Ihnen reiht sich als dritter Gregor von Nyssa an. Er bewegt sich vollständig in den Bahnen der beiden Alexandriner und ist zweifellos nach Origenes bis auf Johannes Damascenus der größte Logiker und Systematiker der Theologie gewesen. Die scholastische Methode in der Patristik hat in ihm einen ihrer Hauptvertreter. Glaube und Wissen sind nach Gregor völlig verschieden. Beide haben einen andersartigen Ursprung und Inhalt. Der Glaube beruht auf der göttlichen Offenbarung, die allen verkündet wird, nicht aber auf der Logik und den künstlich geflochtenen Schlüssen; denn sonst würde er sich nicht von der hellenischen Weisheit unterscheiden (De vit. S. Greg., Migne 46, 901 B). Der Glaube, wie er in der Schrift und in der *πατρικὴ παράδοσις* vorliegt, ist ferner das untrügliche Kriterium der Wahrheit, an dem alles Wissen gemessen werden muß. „Nur in dem liegt die Wahrheit, was das Siegel des Schriftzeugnisses trägt“ (De an. et resurr., Migne 46, 64 A B) und „als gotterleuchtete Zeugschaft ist die Schrift ein untrügliches Zeugnis der Wahrheit bei jeder Lehre“ (C. Eunom., Migne 45, 341 B; De an. et resurr., Migne 46, 49 C).

Bei aller Anerkennung der unbedingten Superiorität des Glaubens will aber Gregor auf den Dienst der Wissenschaft nicht verzichten. Ethik, Naturphilosophie, Geometrie, Astronomie, Logik dienen dazu, „den göttlichen Tempel des Geheimnisses mit Vernunftreichtum zu schmücken“ (De vita Moysis, Migne 44, 360 B C). Ethik und Physik gelten als Gehilfin, Freundin und Lebensgefährtin (*συζυγός τε καὶ φίλη καὶ κοινωνὸς τῆς ζωῆς*. De vita Moysis, Migne 44, 336 D) zu dem höheren Leben der Tugend, und der Glaubenslehre möge die Weisheit der Griechen als Gattin beigesellt werden (ebend.). Die Wissenschaft bietet dem Glauben gewisse natürliche Vorkenntnisse, die praeambula fidei, wie man im Mittelalter sagte, vor allem die Über-

zeugung von der Existenz Gottes (Or. catech. Praef. Migne 45, 12 A). Sie hat aber noch andere tiefer greifende Funktionen. Die Dialektik gibt die Methoden, um den Glaubensinhalt zu systematisieren, wie Gregor auch tatsächlich in seinem *Λόγος κατηχητικός* ein System der Theologie schuf, das als die bedeutendste systematische Leistung nach Origenes *Περὶ ἀρχῶν* erscheint. Zugleich bietet die ratio das Mittel, die Glaubenssätze zu begründen, zur *γνῶσις* fortzuschreiten, wenn dies auch vielfach nur mit der größten Vorsicht und in Form von Hypothesen geschehen kann (De hom. opif. c. 16, Migne 44, 185 A). Niemand vor Gregor hat die rationale Begründung des Glaubens in so umfassender Weise durchzuführen gesucht. Neben den Autoritätsbeweis stellt er fast immer den Vernunftbeweis (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, ἐκ τῆς τῶν εἰκότων λογισμῶν ἀκολουθίας*). In seinem *Λόγος κατηχητικός* und in einigen anderen Schriften, wie *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, operiert er fast ausschließlich mit Vernunftgründen und nach der rationalen Methode, wie im 12. Jahrhundert Anselm von Canterbury. Selbst der Zweifel wird von ihm in seinem Gespräch mit seiner Schwester Makrina „über die Seele und die Auferstehung" als methodisches Hilfsmittel eingeführt und höchst geistvoll gehandhabt (Migne, 46, 20 A B).

In systematischem Zusammenhang entwickelt Gregor von Nyssa, wie bereits bemerkt wurde, die christliche Lehre in dem *Λόγος κατηχητικός* (Migne, 45, 9—106). Den Glauben an Gott gründet er auf die kunstvolle und weise Weltordnung, den an die Einheit Gottes auf die Vollkommenheit, die Gott in Rücksicht auf Macht, Güte, Weisheit, Ewigkeit, überhaupt in Rücksicht auf jegliche Eigenschaft zukommen müsse, durch Zersplitterung in eine Mehrheit von Göttern aber aufgehoben werde. Doch muß man dem Irrtum des Polytheismus, um nicht bei der Bekämpfung der Hellenen unvermerkt in das Judentum zu verfallen, mit einer künstlichen Auseinanderhaltung begegnen, da auch die christliche Lehre einen Unterschied der Hypostasen in der Einheit der Natur Gottes anerkennt.

Gott hat einen Logos; denn er kann nicht ohne Vernunft sein. Dieser Logos aber kann nicht eine bloße Eigenschaft Gottes sein, sondern muß als eine zweite Person gedacht werden. Zu dieser erhabeneren Auffassung des göttlichen Logos führt die Erwägung, daß in dem Maße, wie Gott größer ist als wir, auch alle seine Prädikate höher als die gleichnamigen bei uns sein müssen. Unser Logos ist ein beschränkter. Unsere Rede hat nur ein vorübergehendes Bestehen. Der Bestand (*ὑπόστασις*) des göttlichen Logos aber muß ein unaufhebbarer und ewiger sein und demgemäß notwendig auch ein lebendiger, da das Vernünftige nicht nach Art der Steine leblos und unbeseelt gedacht werden kann. Das Leben des göttlichen Wortes muß aber *αὐτοζωή*, nicht bloße *ζωῆς μετουσία* sein, weil sonst seine Einfachheit aufgehoben würde. Nun aber gibt es nichts Lebendiges, was ohne Willen wäre; also hat der göttliche Logos auch Willenskraft (*προαιρετικὴν δύναμιν*). Ebenso groß wie der Wille, muß auch die Macht des göttlichen Logos sein, da eine Vermischung von Macht mit Ohnmacht seine Einfachheit aufheben würde. Sein Wille muß als göttlich auch gut und wirksam sein. Aus dem Können und Wollen des Guten aber folgt die Verwirklichung, also die Hervorbringung der weise und kunstvoll eingerichteten Welt. Da nun aber doch auch wiederum gewissermaßen der Begriff des Wortes zu den Relationen (*πρός τι*) gehört, indem das Wort in notwendiger Beziehung auf den, der es spricht, zu denken ist, so muß mit dem Worte zugleich der Vater des Wortes anerkannt werden: *οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος μή τινος ὢν λόγος.* So vermeidet das Geheimnis unseres Glaubens gleich sehr die Widersinnigkeit (*ἀτοπία*) der Beschränkung auf

den jüdischen Monotheismus, der das Wort nicht als ein lebendiges und wirksames und schaffendes gelten läßt, wie die des hellenischen Polytheismus, da wir die Gleichheit der Natur des Wortes und des Vaters des Wortes anerkennen. Denn mag jemand die Güte oder die Macht oder die Weisheit oder die Ewigkeit oder die Freiheit vom Bösen, vom Tod und Untergang, oder die allseitige Vollkommenheit als Merkmal des Vaters aufstellen, so wird er mit den gleichen Merkmalen auch den Logos ausgestattet finden, der aus dem Vater seinen Bestand hat (*Λόγ. κατηχ.* prolog. und cap. 1).

In gleicher Weise sucht Gregor, ausgehend von dem Atem in uns, der freilich nur der Zug der Luft, eines uns fremdartigen Gegenstandes sei, die Gemeinschaft des göttlichen Geistes mit Gottes Wesen und die Selbständigkeit seiner Existenz darzutun (ebend. cap. 2) und meint dann in dieser Lehre die richtige Mitte zwischen Judentum und Heidentum zu finden. Aus der jüdischen Annahme werde die Einheit der Natur (*ἡ τῆς φύσεως ἑνότης*), aus dem Hellenismus aber die Sonderung nach Hypostasen (*ἡ κατὰ τὰς ὑποστάσεις διάκρισις*) gewahrt (ebend. cap. 3). (Daß freilich die gleiche Argumentation, die zuletzt doch nur auf dem Doppelsinn von *ὑπόστασις*: a) wirkliches Bestehen, b) individuell selbständiges, nicht attributives Bestehen, beruht, auf jede der göttlichen Eigenschaften bezogen und somit der volle Polytheismus wiederhergestellt werden könnte, läßt Gregor unbemerkt.)

Eine Reihe von Schwierigkeiten, in welche diese Betrachtungsweise hineinführt, erörtert Gregor vom Standpunkt der platonischen Ideenlehre aus in einigen Abhandlungen: „Über die heilige Dreieinigkeit", „Über den Tritheismus", „An die Hellenen aus den allgemeinen Vernunftbestimmungen" (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*). In der letztgenannten Schrift (Migne, 45, 175—186) sagt er: Wenn der Name Gott die Person bedeutete, so würden wir, indem wir von drei Personen sprechen, notwendig auch von drei Göttern sprechen. Wenn aber der Name Gott das Wesen bezeichnet, so nehmen wir nur einen Gott an, indem wir bekennen, daß das Wesen der heiligen Trias nur eines sei. In der Tat aber geht der Name Gott auf das Wesen. Ginge derselbe auf die Person, so würde nur eine der drei Personen Gott genannt werden, sowie nur eine Vater genannt wird. Wollte man aber sagen: Wir nennen doch Petrus und Paulus und Barnabas drei Menschen und nicht einen Menschen, wie es sein müßte, wenn Mensch das allgemeine Wesen und nicht vielmehr das individuelle Dasein (*τὴν μερικὴν* oder, was Gregor als den genaueren Ausdruck bezeichnet, *ἰδικὴν οὐσίαν*) bedeutete (a. a. O. p. 177 C D), so daß nach dieser Analogie, gleich wie das Wort Mensch, auch das Wort Gott auf die Einzelpersönlichkeit bezogen werden sollte und so allerdings von drei Göttern geredet werden müßte, so gesteht Gregor zwar die Analogie zu, wendet sie aber im entgegengesetzten Sinne an, indem er behauptet, das Wort Mensch werde, wie alle ähnlichen, nur mißbräuchlich auf die Individuen bezogen, und zwar infolge des zufälligen Umstandes, daß sich nicht immer das gleiche Wesen in derartigen Individuen wahrnehmen lasse. Dies ist freilich eine mißliche Auskunft, da der Plural gerade nur die Vielheit von Individuen gleichen Wesens bezeichnen kann, indem an die Gleichheit des Wesens und die Identität des Begriffs die Möglichkeit der Zählung gebunden ist. Wenn Gregor sagt a. a. O. p. 180 D: *ἔστι δὲ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως*, so ist die Verwechslung des abstrakten Begriffs, welcher freilich nicht den Plural zuläßt, und des konkreten Begriffs, der denselben

fordert, unverkennbar. Mitunter setzt denn auch Gregor geradezu das Abstraktum ein, indem er (a. a. O. p. 181 A) von der heiligen Schrift sagt: *φυλάττουσα ταυτότητα θεότητος ἐν ἰδιότητι ὑποστάσεων*. Wohl nicht ohne ein Gefühl der Mängel seiner Argumentationen gesteht Gregor, der Mensch könne durch scharfe Betrachtung der Tiefen des Geheimnisses nur eine mäßige Einsicht gemäß der unaussprechlichen Natur desselben (*κατὰ τὸ ἀπόῤῥητον μετρίαν τινὰ κατανόησιν*) erlangen (*Λόγ. κατηχ.* cap. 3 init.).

Gott hat die Welt durch seine Vernunft und Weisheit erschaffen, denn er kann dabei nicht unvernünftig verfahren sein. Seine Vernunft und Weisheit aber ist nach dem Obigen nicht wie ein gesprochenes Wort oder wie der Besitz eines Wissens zu denken, sondern als eine substantiell existierende, persönliche und willenskräftige Macht. Durch diese zweite göttliche Hypostase ist, wenn die ganze Welt, dann gewiß auch der Mensch erschaffen worden, aber nicht nach irgendeiner Notwendigkeit, sondern aus überschwenglicher Liebe (*ἀγάπης περιουσίᾳ*), damit es ein Wesen gebe, das der göttlichen Güter teilhaftig werde. Sollte der Mensch für diese Güter empfänglich sein, so mußte ein gottverwandtes Element seiner Natur beigemischt werden, wozu namentlich auch das Teilhaben an der göttlichen Ewigkeit, also die Unsterblichkeit, gehört. So ist denn auch der Mensch nach dem Bilde Gottes und zum Besitz aller jener Güter erschaffen worden. Er durfte demgemäß nicht die Gnadengabe der Freiheit, der Unabhängigkeit und der Selbstbestimmung entbehren. Der Anteil an den Gütern mußte ein Kampfpreis der Tugend sein. Durch die Freiheit konnte er sich zum Bösen entschließen, das nicht in dem göttlichen Willen seinen Ursprung haben kann, weil er dann keinem Tadel unterliegen würde, sondern nur in unserm Innern entspringt als Abweichung von dem Guten, gleich wie die Finsternis Privation (*στέρησις*) des Lichtes oder die Blindheit Privation der Sehkraft ist. Der Gegensatz zwischen Tugend und Schlechtigkeit darf nicht so gefaßt werden, als ob sie zwei selbständige Existenzen wären. Wie dem Seienden das Nichtseiende entgegengesetzt wird nicht als eine zweite Existenz, sondern als Nichtexistenz gegenüber der Existenz, auf dieselbe Weise steht auch die Schlechtigkeit der Tugend gegenüber, nicht als etwas an und für sich Seiendes, sondern als Abwesenheit des Bessern.

Da alles Geschaffene der Veränderung unterworfen ist, so konnte es geschehen, daß zunächst einer der geschaffenen Geister, nämlich der, welcher mit der Aufsicht über die Erde betraut war, vom Guten sein Auge abwandte und neidisch ward. Seine durch Neid entstandene Hinneigung zur Schlechtigkeit bahnte dann in natürlicher Folge allem andern Bösen den Weg. Er verführte die ersten Menschen zu der Torheit der Abkehr vom Guten, indem er die von Gott gesetzte Harmonie ihrer Sinnlichkeit mit ihrer Geistigkeit störte und ihrem Willen hinterlistig die Bosheit zumischte (*Λόγ. κατ.* c. 5 u. 6). Gott wußte, was geschehen werde, und hinderte es nicht, um nicht die Freiheit aufzuheben. Er hat aber auch nicht um jener Voraussicht willen den Menschen ungeschaffen gelassen; denn besser als das Nichtschaffen war die Zurückführung der Sünder auf dem Wege der durch sinnliches Leid angeregten Reue zur ursprünglichen Gnade.

Die Aufrichtung des Gefallenen geziemte dem Geber des Lebens, dem Gotte, der Gottes Weisheit und Kraft ist. Er ist zu eben diesem Zwecke Mensch geworden (a. a. O. c. 7). Die Menschwerdung war seiner nicht unwürdig; denn nur das Böse schändet (a. a. O. c. 9). Der Einwurf, das Endliche könne nicht das Unendliche umfassen, also die menschliche Natur nicht

die göttliche in sich aufnehmen, beruht auf der falschen Voraussetzung, als ob die Fleischwerdung des Wortes bedeuten solle, daß die Unendlichkeit Gottes in den Schranken des Fleisches wie in einem Gefäß umfaßt werde. Die göttliche Natur ist mit der menschlichen vielmehr so verbunden zu denken wie mit dem Brennstoff die Flamme, die über diesen Stoff hinausreicht, wie denn auch schon unsere Seele die Grenzen unseres Leibes überschreitet und vermöge der Bewegungen des Gedankens frei durch die ganze Schöpfung sich ausbreitet (a. a. O. c. 10). Übrigens überschreitet die Art und Weise der Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen unsere Fassungskraft, obschon wir an dem Faktum der in Jesu geschehenen Verbindung um der von ihm vollzogenen Wunderwerke willen nicht zweifeln dürfen. Das Übernatürliche der Wunder zeugt für deren göttlichen Ursprung (cap. 11 ff.).

Nachdem wir uns selbst freiwillig dem Bösen verkauft hatten, mußte von dem, welcher aus Güte uns wieder in Freiheit setzen wollte, nicht der Weg ungesetzmäßiger Gewalt, sondern der Weg der Gerechtigkeit für die Erlösung ausfindig gemacht, also ein Lösegeld gezahlt werden, welches größer war als der Wert des Loszukaufenden. Darum gab der Sohn Gottes sich für uns in den Tod. Um seiner Güte willen wollte er retten. Um seiner Gerechtigkeit willen unternahm er die Erlösung der Geknechteten auf dem Wege des Tausches. Für seine Macht ist die Menschwerdung ein größerer Beweis, als es das Beharren in seiner Herrlichkeit sein würde. Auch mit seiner Weisheit, Ewigkeit und Allgegenwart stimmt dieselbe zusammen (c. 22 ff.). In der Verhüllung der Gottheit unter der menschlichen Natur liegt zwar eine gewisse Täuschung des Bösen. Aber für diesen als Betrüger war es eine gerechte Wiedervergeltung, betrogen zu werden. Der Widersacher selbst muß schließlich das Geschehene gerecht und heilbringend finden, wenn er endlich auch seinerseits geläutert sein wird und dann als ein Geheilter die Wohltat empfindet (cap. 26). Erst mußte die Entartung auf ihren Gipfel gelangt sein, ehe die Heilung eintreten konnte (c. 29). Daß aber nicht die Gnade durch den Glauben an alle Menschen gekommen ist, liegt nicht an Gott, der die Berufung an alle hat ergehen lassen, sondern an unserer Freiheit. Wollte Gott durch Gewalt das Widerstreben brechen, so würde mit dem freien Willen die Tugend und die Löblichkeit des menschlichen Verhaltens aufgehoben und der Mensch auf die Stufe des unvernünftigen Tieres herabgedrückt werden (c. 30 f.).

Gregor sucht ferner das Gotteswürdige des Todes am Kreuze darzutun (c. 32). Danach zeigt er das Heilbringende des Gebets und der christlichen Sakramente auf (c. 33–37). Wesentlich ist für die Wiedergeburt der Glaube, daß der Sohn und Geist nicht geschaffene Wesen, sondern gleicher Natur mit Gott dem Vater seien; denn wer auf Geschaffenes sein Heil stellen wollte, würde sich einer unvollkommenen und selbst ihres Heilandes bedürftigen Natur anheimgeben (c. 38 f.). Nur der ist in Wahrheit Gottes Kind geworden, der die Wiedergeburt durch freiwilliges Abtun aller Laster bekundet (c. 40).

Eine Reihe anthropologischer Betrachtungen enthält die Schrift „Von der Erschaffung des Menschen" (De hominis opificio), die beim Beginn des Mittelalters von Johannes Eriugena viel benutzt wurde (vgl. J. Dräseke, Theol. Studien u. Krit. 82, 1909, 530—576), wie überhaupt dieser Scholastiker von Gregor und späteren Griechen (Pseudo-Dionysius, Maximus Confessor) die stärksten Impulse erfahren hat. Biblische Sätze werden mit aristotelischen und platonischen Gedanken und mit teleolo-

gischer Physiologie kombiniert. Charakteristisch für Gregors anthropologische Anschauungen, die von Johannes Eriugena später akzeptiert wurden, ist ihre Anknüpfung an die platonisch-philonische Lehre vom himmlischen, nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, vom Gattungsmenschen oder Urmenschen (*ἄνθρωπος οὐράνιος, γενικός*), der geschlechtslos, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich ist, im Unterschiede vom irdischen, empirischen Menschen (*ἄνθρωπος γήϊνος*). Wie Philon, scheidet auch Gregor das reine Ebenbild Gottes, den geschlechtslosen Urmenschen, den Idealmenschen, der das ganze Menschengeschlecht in sich faßt, der aber nur in der Idee und im Plane Gottes Existenz besitzt, von dem empirischen, historischen Menschen, der geschlechtlich differenziert ist. Nur in der Voraussicht des Sündenfalls hat die Erschaffung des wirklichen Menschen als Mann und Weib ihren Grund (De hom. opif. c. 16 u. 17, Migne, P. gr. 44, 177—191).

Die Möglichkeit der Erschaffung der Materie durch den göttlichen Geist beruht darauf, daß dieselbe nur die Einheit von Qualitäten ist, welche an sich immateriell sind (cap. 23 u. 24). Der Mensch ist herrlicher als die übrige Welt (c. 3). Sein Geist durchdringt seinen ganzen Leib, nicht bloß einen einzelnen Teil (c. 12). Er ist zugleich mit dem Leibe geworden, weder vor noch nach ihm (c. 28). Die Seele wird sich einst mit ihrem Leibe wieder vereinigen und, durch Strafe gereinigt, zum Guten zurückkehren (c. 21).

Die Eschatologie behandelt Gregor speziell in dem „Gespräch über Seele und Auferstehung“ (Migne, P. gr. 46, 11—160). Der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode wird für eine Bedingung der Tugend erklärt, da auf die Fortdauer der Vorzug der Tugend vor der Lust sich gründe (ebd. 17 B). Aber es wird nicht (wie von Lactantius) unmittelbar auf dieses Verhältnis ein („moralisches“) Argument für die Unsterblichkeit gebaut, sondern eine theoretische Argumentation für erforderlich gehalten. Dem Einwurf, der von der Voraussetzung einer materiellen Natur der Seele, wie alles Wirklichen, entnommen ist, wird entgegengehalten, daß derselbe den Atheismus involviere, der sich doch durch die weise Weltordnung widerlege. Die Geistigkeit Gottes aber, die nicht geleugnet werden könne, beweise die Möglichkeit immaterieller Existenz überhaupt (ebd. 21 B ff.).

Auf die Wirklichkeit einer immateriellen Seele läßt sich ebenso aus den Erscheinungen in dem menschlichen Mikrokosmos schließen, wie auf die Wirklichkeit Gottes aus den Erscheinungen in der gesamten Welt (ebd. 28 B ff.). Die Seele wird von Gregor definiert als ein geschaffenes, lebendes, denkendes und, solange es mit den Sinneswerkzeugen begabt sei, auch sinnlich wahrnehmendes Wesen (ebd. 29 B). Neben dem Kreatianismus neigt übrigens Gregor auch dem Traduzianismus zu. Die denkende Kraft wohnt nicht der Materie inne, weil sonst die Materie überhaupt sich damit begabt zeigen, z. B. die Stoffe sich durch sich selbst zum Kunstwerk zusammenfügen müßten (ebd. 33 C ff.). In der substantiellen, nicht an die Materie gebundenen Existenz kommt unsere Seele mit der Gottheit überein. Doch ist sie nicht mit dieser identisch, sondern ihr nur ähnlich, wie das Abbild dem Urbilde (ebd. 41 B C ff.). Als *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις* vermag die Seele, auch nach der Auflösung des leiblichen *σύγκριμα* zu beharren (ebd. 44 C D). Sie begleitet aber gemäß der Eigentümlichkeit ihrer gestalt- und körperlosen Natur die Elemente ihres Leibes auch nach der Trennung voneinander, gleichsam als Wächterin über ihr Eigentum, und kann demgemäß bei der Auferstehung sich wiederum mit ihrem Leibe umkleiden (ebd. 45 A ff.). Zorn und Begierde gehören nicht

zum Wesen der Seele, sondern sind nur Zustände derselben (*πάθη τῆς φύσεως καὶ οὐκ οὐσία*). Sie sind uns nicht ursprünglich eigen, und wir können und sollen uns wiederum derselben entäußern (ebd. 49 B ff.; 53 D f.), und solange sie uns als etwas, das uns mit den Tieren gemeinsam ist, anhaften, uns ihrer zum Guten bedienen (ebd. 57 C ff.). Der Hades, in den die Seele nach ihrer Abtrennung vom Sinnlichen geht, ist nicht ein bestimmter Ort, sondern das Unsichtbare (*τὸ ἀφανές τε καὶ ἀειδές*, ebd. 68 B; vgl. Plat. Phädon p. 80 D). Die biblischen Ausdrücke, die auf das Unterirdische gehen, will Gregor nicht im eigentlichen Sinne nehmen und auf den Ort beziehen, sondern allegorisch verstehen, ohne übrigens die Anhänger der entgegengesetzten Auffassung bekämpfen zu wollen, da in der Hauptsache, der Anerkennung des Fortbestehens, Übereinstimmung stattfinde (ebd. 69 B).

Gott verhängt über die Sünder in der Ewigkeit heftige und langdauernde Schmerzen, nicht aus Haß, auch nicht um der Strafe selbst willen, sondern zur Besserung, die nicht ohne schmerzhaftes Ausziehen des Unreinen aus der Seele erfolgen kann (ebd. 97 C D). Die Größe der Schlechtigkeit in einem jeden ist notwendigerweise auch das Maß der Schmerzen (ebd. 100 C). Wenn die Reinigung ganz vollzogen ist, so tritt das Bessere wieder hervor, Unvergänglichkeit, Leben, Ehre, Gnade. Ruhm, Kraft, überhaupt alles, was der menschlichen Natur als dem Ebenbilde Gottes zukommt (ebd. 160 C). In diesem Sinne ist die *ἀνάστασις* Wiedereintritt in den ursprünglichen Zustand, wie Gregor sie öfters definiert (*ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς το ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις*, ebd. 148 A u. ö.), Gott ist dann alles in allem.

Die Lehre von der schließlichen Wiedervereinigung aller Dinge mit Gott, auch der Rückkehr der Teufel zu Gott, wurzelt zu fest in der Ansicht des Gregor von der negativen Natur und beschränkten Macht des Bösen und von der obwaltenden Güte des nur zum Zweck der Besserung strafenden Gottes, als daß die Stellen in seinen Schriften, welche diese Lehre enthalten, für Interpolationen gehalten werden könnten, wofür nach dem Berichte des Photius (Bibl. cod. 233) der Patriarch Germanus von Konstantinopel (gest. 733) dieselben ausgab. Offenbar bestimmte den Patriarchen das apologetische Interesse, die Orthodoxie Gregors zu retten. Doch läßt sich nicht leugnen, daß die Freiheitslehre des Gregor, welche eine jede Nötigung des Willens zum Guten ausschließt, mit der Annahme der Notwendigkeit der Rückkehr einer jeden Seele zum Guten nicht wohl zusammenstimmt. Man vermißt den Versuch einer Ausgleichung des wenigstens anscheinenden Widerspruchs.

Ein Blick in Gregors Seele und Lebenswerk läßt sofort erkennen, daß seine Arbeit sich nicht erschöpfte in den Mitteln der nüchternen Logik und des diskursiven Denkens. Die Definitionen, Begriffe, Schlüsse und Argumente der Dialektik, so sehr er sie auszunutzen wußte, erschienen ihm nicht als die einzigen und ausschließlichen Medien, um den gewaltigen Gedanken- und Kraftgehalt des Christentums zu fassen und sich zu eigen zu machen. Gregor kannte noch andere Wege. Wir finden bereits bei ihm, wie im Mittelalter, neben den rationalen Methoden den Höhenflug der Mystik und der Gottesschau. Sein System enthält zahlreiche mystische Züge, wie auch schon die Ideenwelt des Clemens Alexandrinus und des Origenes in die Mystik hineinragt (s. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1908, 51—56). Der Nyssener suchte aber als der erste die christliche Mystik systematisch zu gestalten, ein Ziel, das bei den Griechen kurz nach ihm Makarius der Ägypter und ein Jahrhundert später Pseudo-Dionysius, bei den Lateinern aber nur wenig nachher

der gemütstiefe Augustinus verfolgten. Die christliche Mystik, die Erbin der jüdischen, zog ihre kräftigste Nahrung aus dem Alten und Neuen Testament, aus der Genesis, aus den Psalmen, dem Hohen Lied, aus den Sapientialbüchern und vor allem aus dem paulinischen und johanneischen Schriftenkreis (J. Stoffels, a. a. O., 35–44). Dazu kamen aber als fremde Einflüsse die philonische und neuplatonische Mystik. Aus allen diesen Quellen, aus der Schrift und aus dem Ideenkreise Philos und Plotins, entsprangen auch Gregors mystische Lehren.

Sie gruppieren sich um eine Grundanschauung, um die nach Genesis 1, 27 entwickelte Lehre von der Gottesebenbildlichkeit der Seele (De hom. opif. c. 16, Migne 44, 180 A ff.), wobei sowohl an die natürliche wie an die übernatürliche Ausstattung des Menschen gedacht wird. Das Gottesbild wird für den Mystiker das Mittel, um das übernatürliche Leben der Seele dem Verständnis näher zu bringen. Die Sünde ist der Verlust des Gottesbildes, die Rechtfertigung und Wiedergeburt die Herstellung desselben. Es erscheint ferner als der Seelenspiegel, in welchem das Urbild d. h. die Gottheit geschaut wird. „In seiner eigenen Schönheit erblickt derjenige, welcher sein Herz von jedem Geschöpf und jeder leidenschaftlichen Neigung gereinigt hat, das Bild der göttlichen Natur“ (De beatitudinibus, Migne 44, 1269 C, 1272 A ff.).

Aber noch ein anderer, direkter Weg führt zu Gott. Gregor schildert, wie Philo und abhängig von ihm, die einzelnen Stufen der mystischen Erhebung und des mystischen Erkennens bis zur unmittelbaren Gottschauung auf der Höhe der Ekstase, die ihm als das Werk des heiligen Geistes erscheint. „Wer alle Erscheinungen hinter sich läßt, nicht nur was der Sinn, sondern auch was die Vernunft zu erblicken scheint, strebt immer mehr zur Innerlichkeit hin, bis er durch das Forschen der Vernunft in das Unsichtbare und Unbegreifliche eintaucht und dort Gott sieht. Denn darin liegt das wahre Wissen des Gesuchten, darin besteht das Sehen, daß man nicht sieht (*ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν*), weil das Gesuchte über jedes Wissen hinausliegt, allenthalben von der Unbegreiflichkeit, wie von einem gewissen Dunkel, umfangen“ (Migne 44, 377 A. Siehe Diekamp, Die Gotteslehre d. hl. Greg. v. N., Münster 1896, 93). Diekamp, der mit allem Nachdruck auf die Mystik des Nysseners aufmerksam machte, wollte bei Gregor nur eine bildmäßig vermittelte Schauung der Gottheit finden. Gegen ihn hat aber H. Koch (Das mystische Schauen beim hl. Gregor v. Nyssa, Theol. Quartalschr. 1898, 397 ff.) gezeigt, daß der Kappadozier bei der Ekstase eine unmittelbare, intuitive Gottschauung im Sinne Plotins im Auge hatte.

So findet sich schon bei Gregor die christliche Mystik in voller Entfaltung ungefähr ein Säkulum vor Pseudo-Dionysius, für den sicherlich der Nyssener als Quelle in Betracht kommt. Diekamp sieht den Zusammenhang beider insbesondere darin, „daß beide in der Lebensgeschichte des Moyses den Aufstieg der Seele zur mystischen Einigung und zur Anschauung Gottes vorgebildet finden. Was Dionysius im ersten Kapitel seiner „mystischen Theologie“ mehr in den Umrissen zeichnet, stellt Gregor in seinem „Leben Moyses“ ausführlich und in der 12. Homilie zum Hohenliede in ähnlicher Kürze wie jener dar“ (a. a. O. 91). Dabei bleibt freilich, wie H. Koch (a. a. O. 398) bemerkt, die Möglichkeit offen, daß beide bei der Zeichnung des mystischen Weges aus Philo als gemeinsamer Quelle geschöpft haben.

Ohne Zweifel überragt Augustin den Gregor an Genialität. Nichtsdestoweniger behauptet auch die origenistisch-gregorsche Lehrweise gegenüber der

augustinischen von seiten des Gedankens und der Gesinnung ihre eigentümlichen, dem lateinischen Kirchenvater unerreicht gebliebenen Vorzüge.

An Gregorius von Nyssa erinnert vielfach Makarius, Bischof von Magnesia, dessen große Apologie (vollständiger Titel wahrscheinlich: *Μακαρίου Μ. Μονογενὴς ἢ ἀποκριτικὸς πρὸς Ἕλληνας περὶ τῶν ἀπορουμένων ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ζητημάτων καὶ λύσεων*) 1867 zu Athen in einer Handschrift aufgefunden worden ist. Makarius berichtet darin an einen Freund Theosthenes von einer mehrtägigen zweifellos fingierten Disputation mit einem christenfeindlichen griechischen Philosophen. Das Werk ist nach Neumann erst nach 410, nach Harnack gegen Ende des 4. Jahrhunderts um 390, nach Crafer um 300 geschrieben. Die heidnischen Einwürfe oder Quaestiones sind, wie jüngst Harnack (Kritik d. Neuen Testaments v. einem griech. Philos. d. 3. Jahrh., Leipz. 1911, S. 141 ff.) darzutun suchte, ein in der letzten Zeit vor Konstantin entstandenes und dem Makarius anonym vorliegendes Exzerpt aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen. Andere dagegen, wie Crafer und G. Krüger, bestreiten die Urheberschaft des Porphyrius und halten Hierokles für den Verfasser.

Erwähnt sei hier Apollinarios (Apollinaris) (über die Schreibweise Apolinarios siehe M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, 77) der jüngere, Bischof von Laodicea, gest. vor 392, der in der Christologie von der Kirchenlehre abwich, indem er die volle Menschlichkeit in Christus nicht anerkannte, sondern meinte, an Stelle des *νοῦς* sei der göttliche Logos getreten. Er war philosophisch gebildet, dachte sich den Menchen trichotomisch bestehend aus: *νοῦς* (*πνεῦμα*), *ψυχή* und *σῶμα*, eine Unterscheidung, die sich bei ihm an eine paulinische Stelle (1 Thess. 5, 23) anlehnt, die aber der aristotelischen Trennung des *νοῦς* von der sensitiven Seele sehr ähnlich sieht, und verteidigte das Christentum gegen Porphyrius und den Kaiser Julian. Manche seiner Schriften wurden, um sie als rechtgläubig erscheinen zu lassen, unter fremdem Namen verbreitet, unter dem des Gregorius Thaumaturgus, sogar unter dem des Athanasius und vielleicht Justins. So werden ihm, freilich mit Unrecht, wie Funk zeigte (Theol. Quartalschr. 1896, 116—147, 224—250), von J. Dräseke namentlich zugeschrieben die pseudojustinischen Schriften *Ἔκθεσις περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἢ περὶ τριάδος* und *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας*, einige kurze Stücke, für deren Verfasser man auch Julius von Rom oder Athanasius gehalten hatte. Siehe oben S. 58.

Einem Anhänger des Apollinaris, dem Vitalis aus Laodicea, gehört nach Dräseke (Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 9, S. 186—201) ein Schriftchen *Περὶ πίστεως* an, das unter dem Namen des Gregorius Thaumaturgus geht und lehrt, daß der Logos nur Fleisch und Seele angenommen habe, und daß die Gottheit an die Stelle des Geistes bei ihm trete.

In die Reihe der markanten Persönlichkeiten des vierten Jahrhunderts gehört auch Makarius der Ägypter oder der Große, geboren um 300 in Oberägypten, Mönch in der sketischen Wüste und gestorben kurz vor 390. In stiller Weltabgeschiedenheit hätte nach der bisherigen Annahme der Asket, wie in noch feinsinnigeren Konzeptionen Gregor von Nyssa, den Versuch unternommen, das christliche Leben nach seiner mystischen Seite zu erfassen und systematisch zu begreifen. Die Spuren der Makarius zugeschriebenen Homilien und Briefe, in denen er seine mystischen Lehren niedergelegt hat, führen bis in das 10. Jahrhundert herab, wo sie von Symeon Metaphrastes überarbeitet und in sieben opuscula seinen Zeitgenossen zugänglich gemacht wurden. Indessen wird neuestens von C. Flemming, dem J. Dräseke zustimmt, die Autorschaft des ägyptischen Makarius an den ihm bisher zugeteilten Schriften, dem größeren Brief und den

fünfzig Homilien, mit starken Gründen bestritten. Der erwähnte Schriftenkomplex gehört nach den Untersuchungen Flemmings nicht dem sketischen Abt, sondern einem Makarius von Bostra, der Hauptstadt der römischen Provinz Arabia, an. Die Zeit seiner Entstehung fällt an das Ende des vierten oder sicherer in das fünfte Jahrhundert. Auch J. Stiglmayr (Stimmen aus Maria Laach 1911, 414–427) hat bereits darauf aufmerksam gemacht, daß gewisse Vergleiche und Bilder nicht von dem Einsiedler Makarius herrühren können. Bei dem Festhalten an der Autorschaft des Makarius nimmt er aber Interpolationen an.

Wie auf Tertullian, gewann auf Makarius die Stoa einen starken Einfluß. Hatten Gregor der Nyssener, von dem Makarius sich zum Teil abhängig zeigt, Augustinus und später Pseudo-Dionysius ihre mystischen Lehren auf dem fruchtbaren Mutterboden der Bibel und in Anlehnung an Philon und den Neuplatonismus entwickelt, so steht Makarius auf dem gleichen biblischen Fundament, aber Stift und Farbe nimmt er nach den Untersuchungen J. Stoffels aus der stoischen Psychologie und Physik.

Wie die Stoa, lehrt Makarius, daß „alles der eigenen Natur gemäß Körper ist, der Engel, die Seele, der Dämon. Wenn sie nämlich auch fein (ätherisch, *λεπτά*) sind, so sind sie doch in Substanz, Eigenart und Form entsprechend der Feinheit ihrer Natur Körper, und zwar feine, wie in seinem Wesen der Leib fest ist. Also umfaßt auch die Seele, da sie fein ist, das Auge, durch welches sie sieht, das Ohr, durch welches sie hört, ähnlich die Zunge, mit der sie spricht, die Hand, überhaupt den ganzen Körper. Dadurch, daß die Seele seine Glieder umfangen hält, ist sie mit ihm vermischt (*συγκέκραται*) und bewirkt so alle Lebenstätigkeiten" (Hom. 4, 9; bei Stoffels, Mak. d. Äg. auf den Pfaden der Stoa, Theol. Quartalschr. 92, 1910, 94 f.). Nur ein Sein gibt es, das nicht körperlich ist, nämlich das göttliche Sein. Wie ferner Makarius alles Sein mit Ausnahme des göttlichen als körperlich denkt, so stellt er sich auch die kausalen Beziehungen, die Wirksamkeit der Dinge aufeinander, in den Kategorien der stoischen Dynamik und Physik vor als Verdichtungen und Verdünnungen, als Strömungen, Spannungen, Mischungen (*κρᾶσις*) der *πνεύματα*, die aufeinander treffen, einander verdrängen oder einander durchdringen unter Aufrechterhaltung der eigenen Natur.

Damit sind die Mittel gewonnen, mit denen Makarius „das Geheimnis der Seele" zu entschleiern versucht. Im Zentrum seiner Mystik steht im Anschluß an Genesis 1, 27, wie bei Gregor von Nyssa, der Gedanke vom Gottesbild. Die Seele „ist ein intelligentes und reichbegabtes, hohes und wundersames Geschöpf, ein schönes Gleichnis und Bild Gottes" (Hom. 1, 7). Dabei wird ein doppeltes Bild unterschieden, ein natürliches, mit der Natur der Seele gegebenes und ein übernatürliches, „das himmlische Bild", „die himmlische Seele in der Seele" (Hom. 44, 9). Die Sünde bedeutet die Verdrängung „des himmlischen Bildes" durch das Böse (*ἁμαρτία*), das mit dem Wirken Satans identifiziert und als eine von ihm ausströmende Kraft (*πνεῦμα*) gedacht wird, die in die Seele dringt und alle Teile des Seelenpneumas durchdringt, so daß Satan und Seele zu einem *πνεῦμα* werden (s. Stoffels, Makarius d. Ägypt., S. 96, 101, 115). Durch die Erlösung und durch die Wiedergeburt aus Gott wird „das himmlische Bild", das „Siegel des hl. Geistes" wiederhergestellt. Diese Wiederherstellung vollzieht sich durch das Wirken Gottes auf die Seele und durch Mitwirkung des menschlichen Willens, bis die Höhe der *ἀπάθεια*, die auf göttlicher Erleuchtung (*φωτισμός*) beruhende Schauung (*ὅρασις*), die Enthüllung (*ἀποκάλυψις*) der Welt und der Geheimnisse Gottes und endlich als höchste Stufe, die *ἔκστασις* und die Gotteini-

gung, die Vergottung (ἕνωσις, θείωσις), erreicht ist (J. Stoffels, a. a. O. S. 120 ff.). All diese Prozesse werden in stoischen Vorstellungen entwickelt. Gott vermindert sich, macht sich körperlich, gleicht sich den Seelen an, damit der Unsichtbare von den Seelen gesehen und der Unantastbare gemäß der feinen Natur der Seele betastet werden kann. Gott vermischt sich mit den Seelen und nimmt sie in sich auf. Er wird mit ihnen zu einem πνεῦμα nach Pauli Wort (1 Kor. 6, 17), und die Seele wird mit Christi Geist zu einem Geist und zu einer Mischung (εἰς ἓν πνεῦμα καὶ μίαν κρᾶσιν. Hom. 4, 9; 9, 12).

Einen scharfen Gegensatz zur Schule der Alexandriner bildete die Schule der Antiochener. Begründet von dem Presbyter Lukian im 3. Jahrhundert, erlebte sie ihre höchste Blüte im Laufe des vierten und der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Ihre Hauptvertreter waren Eustathius, Bischof von Antiochien, gest. bald nach 330, ein energischer Bekämpfer des Arianismus, ferner Eusebius von Emesa, gest. um 359, ein Schüler des Eusebius von Caesarea, in der Exegese aber abhängig von dem eben genannten Eustathius, weiterhin Diodor, Bischof von Tarsus, berühmt als Exeget, gest. kurz vor 394, und die Schüler Diodors und des Libanios, Theodor, Bischof von Mopsuestia, ein kritischer, rationalistisch angelegter Geist, der als Exeget noch größeren Ruhm erntete als der Bischof von Tarsus, und Johannes Chrysostomus, der große Prediger von Antiochien, seit 398 Bischof von Konstantinopel, in der Verbannung gestorben 407. Schüler dieser beiden letzteren waren Nestorius, seit 428 Bischof von Konstantinopel, gest. nach 451, und Theodoret, Bischof von Cyrus, gest. um 458. Nestorius wurde auf dem Konzil zu Ephesus 431 wegen seiner Lehre von zwei Personen in Christus, die vor ihm schon Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia vorgetragen hatte, verurteilt und nach Ägypten verbannt. Seine Selbstapologie unter dem Titel „Buch des Heraklides von Damaskus" ist in einer syrischen, um 540 enstandenen Übersetzung erhalten, die von J. F. Bethune-Baker 1908 zuerst in englischer Übersetzung bekannt und 1910 durch P. Bedjan im syrischen Text veröffentlicht wurde. Dieser neue Fund hat die Frage in Fluß gebracht, ob Nestorius in dem Maße Häretiker war, als welcher er verurteilt wurde. Jedenfalls sind die Meinungen z. Z. noch nicht geklärt.

Das Charakteristische der antiochenischen Schule liegt darin, daß sie sich gegen die allegorische Methode der Alexandriner wandte und an deren Stelle die historisch-philologische Schriftauslegung zu setzen suchte, überhaupt gegenüber der hochfliegenden Spekulation auf nüchternes Denken drang. Im engsten Zusammenhang damit stand die reservierte Haltung gegenüber dem Platonismus und die Hinneigung zu einer mehr empirisch gerichteten, aristotelisierenden Denkweise. Jahrhundertelang hatte der Platonismus und zum Teil auch der Stoizismus die Sympathien der christlichen Denker zu erringen gewußt und in der Konstruktion ihres Weltbildes eine maßgebende Rolle gespielt. Der Aristotelismus war nicht unbekannt. Seit Justin hat die lange Reihe der christlichen Schriftsteller von Aristoteles Notiz genommen, die meisten haben ihn aber bekämpft wegen seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Sterblichkeit der Seele als der Entelechie des Leibes, oder sie haben in seiner Dialektik eine Gefahr für den Glauben erblickt (siehe die Belegstellen bei K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin I, Regensburg 1889, 46). Einige haben ihn positiv benützt, so Basilius, der die naturwissenschaftlichen Schriften in seinen Homilien zum Hexaemeron verwertet (siehe oben S. 127; K. Müllenhoff, Hermes 2, 1867, 252 ff.), und Gregor von Nyssa, der den Abstraktions-

begriff und das Gegensatzpaar δύναμις und ἐνέργεια kennt (Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 34) und den aristotelischen Tugendbegriff erörtert (C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Gottingae 1908, p. 2). Nach Prantls freilich sehr unsicheren Notiz (s. oben S. 129) hätte Gregor von Nazianz einen Auszug des Organon geschrieben. Indessen sind dies lediglich mehr oder minder zufällige Berührungen mit dem Aristotelismus, auf die Gestaltung des Denkens hat er keinen Einfluß zu nehmen vermocht. Nur bei Nemesius läßt sich eine tiefergehende Einwirkung, insbesondere der aristotelischen Psychologie und Ethik, nicht verkennen (siehe unten § 17).

Größere Bedeutung hat nach Tertullian (siehe oben S. 83 f.), sowie nach dem Berichte des Eusebius (Hist. eccl. V, 28) und des Theodoret (Graec. affect. curatio; Migne, P. gr. 83, 939) Aristoteles und seine Logik für die kritischen und rationalisierenden Tendenzen der Häretiker, der Theodotianer und Arianer gehabt. Sie suchten die Glaubenslehren vor das Forum der Dialektik zu zerren, in Vernunftsätze aufzulösen, mit Vernunftbegriffen und Vernunftmethoden auszuschöpfen. So vor allen Eunomius, der in seinen Schriften (Ἀπολογητικός um 360 entstanden, bei Migne, P. gr. 30, 836—868, ferner Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία, um 378 gegen Basilius' Ἀνατρεπτικός geschrieben, aber bis auf die Auszüge in der Gegenschrift Gregors von Nyssa verloren) als gewandter Dialektiker mit den Mitteln der aristotelischen Logik gegen die Kirchenlehre den Kampf führte. Mit Bezug darauf sprach Gregor von Nyssa von der κακοτεχνία des Aristoteles und sah in den Irrtümern des Eunomius „die Erfolge der aristotelischen Technologie“ (Diekamp, Die Gotteslehre d. hl. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 22). Außer der rein formal logischen Schulung scheint aber Eunomius von Aristoteles nichts gelernt zu haben. Denn sein erkenntnistheoretischer Standpunkt ist nichts weniger als aristotelisch. Es kreuzen sich in ihm empiristisch-nominalistische Tendenzen mit einem traditionalistisch begründeten Rationalismus, der die adäquate Erkenntnis des göttlichen Wesens mit Hilfe des Begriffs der Agennesie (ἀγεννητόν) behauptete. Die Aussagen der menschlichen Vernunft (ἐπίνοια), so lehrte Eunomius, seien leere Laute, bloße Namen. Was κατ' ἐπίνοιαν ausgesagt wird, hat lediglich in der Aussprache Existenz und verschwindet naturgemäß alsbald mit dem Laute. Die menschliche Vernunft ist lediglich ein Kombinationsapparat der sinnlichen Wahrnehmungen, vermag aber das Wesen der Dinge nicht zu erreichen.

Mit diesen ausgesprochen empiristischen und nominalistischen Sätzen verband nun Eunomius Gedankengänge der heraklitisch-platonischen Sprachphilosophie, wie sie im Kratylus im Mythus des νομοθέτης vorlagen, erweitert durch stoische Einschläge. Die Namen drücken seiner Ansicht nach das Wesen der Dinge aus und zwischen den Namen und den Dingen besteht ein naturgemäßer und unveränderlicher Zusammenhang. Diese Wesensnamen vermag aber die menschliche Vernunft aus eigener Kraft den Dingen nicht beizulegen, da sie ja keine Erkenntnis des Wesens der Dinge besitzt. Vielmehr hat Gott selbst bei der Erschaffung jedem Ding den naturgemäßen Namen beigelegt und den Menschen die die Natur eines jeden Dinges adäquat bezeichnenden Namen und damit das Wesen der Dinge geoffenbart. Dies geschah dadurch, daß er die Seelen mit einem gewissen Samen dieser Benennungen ausstattete, aus welchem wie von selbst die entsprechenden Namen als Frucht hervorgehen und uns über die wesentliche Beschaffenheit und die wahre Bedeutung der Dinge belehren. Ein solcher das Wesen enthüllender Name ist nun auch der des ἀγέννητον, durch

welchen wir die Gottheit erschöpfend zu begreifen vermögen (siehe Diekamp, a. a. O., 139–152).

Dem Geiste des kritischen Räsonnements, der aristotelischen Logik mit ihren Methoden scheint nun auch die Arbeitsweise der führenden Antiochener nahe gestanden zu haben, insbesondere in der Deutung und Anwendung der für die Trinitätslehre und die Christologie fundamentalen Begriffe *οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον*. Ein wichtiges Zeugnis für den Aristotelismus der antiochenischen Schule besäßen wir, wenn wir mit Harnack die oben bei Justin (S. 58 f.) besprochenen vier pseudojustinischen Schriften Diodor von Tarsus zuteilen dürften, was aber zum mindesten zweifelhaft ist. Mag aber dem sein, wie ihm wolle, sicher ist, daß die syrischen Nestorianer, die die Tradition der Antiochener fortführten, seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts an den Schulen von Edessa und Nisibis eifrige Verehrer des Aristoteles waren, wie in gleicher Weise die syrischen Monophysiten (s. unten § 27).

§ 16. Hervorragende Lateiner des 4. Jahrhunderts waren Julius Firmicus Maternus, Hilarius von Poitiers, Marius Victorinus und Ambrosius. Sie reichen aber an Bedeutung nicht heran an das glänzende Genie Augustins, in welchem die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit kulminiert.

Aurelius Augustinus wurde geboren am 13. November 354 zu Thagaste in Numidien und starb den 28. August 430 als Bischof von Hippo regius. Er war der Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter, die auch ihn zum Christentum erzog. Durch klassische Studien zum Rhetor gebildet, warf er sich eine geraume Zeit dem Manichäismus in die Arme, wurde aber nach einer skeptischen Übergangsperiode durch platonische und neuplatonische Spekulation unter Einfluß des Marius Victorinus für das Christentum vorbereitet und ließ den Neuplatonismus auf die Entwicklung seiner christlichen Anschauungen bedeutenden Einfluß gewinnen. Durch Ambrosius wurde er für das Christentum gewonnen, in dessen Dienst er nunmehr als Verteidiger und Fortbildner der Lehre, wie auch praktisch als Priester und Bischof wirkte. Überreich an inneren Erlebnissen, wußte er auch seine psychologischen Erfahrungen in den Dienst der Theologie und Philosophie zu stellen.

Dem Skeptizismus der Akademiker setzt Augustin entgegen, der Mensch bedürfe der Wahrheitserkenntnis zur Glückseligkeit, bloßes Forschen und Zweifeln genüge nicht. Das gegen jeden Zweifel durchaus gesicherte Fundament aller Erkenntnis findet er in dem Bewußtsein von unserem Empfinden, Fühlen Wollen, Denken, überhaupt von den psychischen Prozessen. Aus dem unleugbaren Gegebensein irgendwelcher Wahrheit schließt er auf Gott als die Wahrheit an sich. Die Überzeugung von

der Existenz der Körperwelt aber ist ihm nur ein nicht abzuweisender Glaube.

Die heidnische Religion und Philosophie bekämpfend, verteidigt Augustin die spezifisch-christlichen Lehren und Institutionen und vertritt insbesondere gegen die Neuplatoniker, die er unter allen alten Philosophen am höchsten schätzt, die folgenden christlichen Sätze: Nur in Christo ist das Heil. Außer dem dreieinigen Gotte gebührt keinem anderen Wesen göttliche Verehrung. Derselbe hat alle Dinge selbst geschaffen und nicht untergeordnete Wesen, Götter, Dämonen oder Engel, mit der Schöpfung der Körperwelt beauftragt. Die Seele wird mit ihrem Leibe wieder auferstehen und zur ewigen Seligkeit oder Verdammnis gelangen, aber nicht immer wieder von neuem in das irdische Leben eingehen. Sie hat auch nicht vor ihrem Leibe existiert und ist nicht in denselben als einen Kerker gekommen, sondern mit demselben zugleich entstanden. Die Welt ist geworden und vergänglich. Obgleich Gott transzendent ist, bleibt er doch in innerem Zusammenhang mit den aus nichts geschaffenen Dingen. So kommt es bei Augustin zu einer Innerweltlichkeit Gottes neben seiner Außerweltlichkeit.

Gegen den Dualismus der Manichäer, die das Gute und das Böse als gleich ursprünglich ansahen und einen Teil der göttlichen Substanz in die Region des Bösen eingehen ließen, um dasselbe zu bekämpfen und zu besiegen, verteidigt Augustinus den Monismus des guten Prinzips, des rein geistigen Gottes. Er erklärt das Böse für eine bloße Negation oder Privation und sucht die Übel in der Welt aus der Endlichkeit der weltlichen Dinge und der Stufenfolge in denselben als notwendig und dem Schöpfungsgedanken nicht widerstreitend zu erweisen. Auch hält er gegen den Manichäismus (und gegen den Gnostizismus) an der katholischen Lehre von der wesentlichen Harmonie des Alten und Neuen Testamentes fest.

Gegen die Donatisten verteidigt Augustin die Einheit der Kirche. Gegen Pelagius und die Pelagianer, welche die natürliche Moral in gewisser Anlehnung an die Stoa betonten, behauptet er die Nichtbedingtheit der göttlichen Gnade durch menschliche Würdigkeit, die absolute Prädestination. Infolge derselben werden aus der durch den Ungehorsam Adams, in dem potentiell die gesamte Menschheit war, in Verderbnis und Sünde versunkenen Masse nach freiem göttlichen Ermessen einzelne zur Bekundung der Gnade dem Glauben und Heil zugeführt, die Mehrzahl aber fällt zur Bekundung der Gerechtigkeit der ewigen Verdammnis anheim. Besonders hervorzuheben ist, daß dem Augustinus das Christentum nicht nur Lehre ist, daß er vielmehr

die Macht des Evangeliums an sich selbst erfahren und „manche Momente der bisherigen traditionellen lediglich autoritativen Doktrin in wirklich religiöse Größen verwandelt" hat (Reuter). — Im Geiste Augustins arbeitete sein Schüler Prosper v. Aquitanien.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Julius Firmicus Maternus.

Die Schrift de errore profanarum religionum wurde zuerst herausgeg. von M. Flacius Illyricus, Straßburg 1562; weitere Ausgaben von Fr. Münter, Kopenhagen 1826 und Migne, P. lat. 12, 981—1050 (ein Abdruck der vorigen Edition), sodann von C. Bursian, Leipzig 1856; C. Halm, Wien 1867 (Corp. script. eccl. lat. 2) und K. Ziegler, Leipzig 1907. Siehe dazu C. Weyman, Berliner philol. Wochenschr., 1909, N. 25, 775—781. Zur Textkritik F. Skutsch, Firmicus de err. prof. relig., Rhein. Museum 60, 1905, 262—272. K. Ziegler, Neue Firmicus-Lesungen, ebend., 273—296; derselbe, Zur Überlieferungsgeschichte d. Firmicus Mat. de errore, ebend., 417—424. A. Müller, Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus, I. D., Tübingen 1908, 64—92. Siehe dazu K. Ziegler, Berliner philol. Wochenschr. 1909, 1195—1200.

Die Mathesis wurde zuerst ediert von C. Sittl, P. I, Libri I—IV, Leipzig 1894. Siehe dazu die Kritik von W. Kroll und F. Skutsch, In Firmicum Sittelianum emendationum centuriae duae primae, Hermes 29, 1894, 517—529 und Th. Mommsen, Zu Firmicus Maternus, ebend. 618—619. Eine neue zuverlässige Ausgabe veranstalteten W. Kroll und F. Skutsch, Fasc. prior, libros IV priores continens, Lipsiae 1897. Bd. II, die Bücher V—VIII und die Indices enthaltend, ist im Druck.

II. Hilarius von Poitiers.

Gesamtausgaben der Werke des Hilarius haben veranstaltet D. Erasmus, Basel 1523 u. ö., L. Miraeus, Paris 1544, M. Lipsius, Basel 1550 (1570), P. Coustant, Paris 1693. Eine Neuauflage der letzteren Ausgabe besorgte Scipio Maffei, Verona 1730 (Venedig 1749—1750). Ein Abdruck derselben findet sich bei Migne, P. lat. 9—10, Paris 1844—1845. — Das Hauptwerk de trinitate ist auch aufgenommen bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel., Ser. 2, 4, Oenip. 1888. Eine Ausgabe des Psalmenkommentars hat A. Zingerle besorgt Wien 1891 (Corp. script. eccles. lat. 22) Die Fragmente der ebenfalls exegetischen Schrift Liber mysteriorum wurden von J. F. Gamurrini, S. Hilarii tractatus de mysteriis, Romae 1887, veröffentlicht. Siehe zur Überlieferungsgeschichte die unter der Lit. verzeichnete Schrift v. H. Lindemann und A. Wilmart, Revue Bénédictine 27, 1910, 12—21 (Le De Mysteriis de S. Hilaire au Mont-Cassin); derselbe, Le prétendu „Liber officiorum" de S. Hilaire et l'Avent liturgique, ebend. 500—513 (der von Berno v. Reichenau als Schrift des Hilarius zitierte Liber officiorum ist identisch mit dem Liber mysteriorum.

Ins Deutsche übersetzt wurden ausgewählte Schriften d. Hil. v. J. Fisch, Kempten 1878 (Bibl. d. Kirchenv.).

III. Ambrosius.

Die Werke des Ambrosius sind herausgegeben worden von Erasmus, Basel 1527, am besten von den Maurinern J. du Frische und Nic. le. Nourry, Paris 1686—1690 (zu Venedig nachgedruckt 1748—1751 und 1781—1782). Migne, P. lat. 14—17, Paris 1845 und wiederum 1866 enthält ebenfalls nur einen Abdruck der Mauriner Ausgabe. Eine neue Edition veranstaltete P. A. Ballerini, Mailand 1875—1883, die aber die Mauriner an Genauigkeit nicht erreicht. Vgl. Ihm, Studia Ambrosiana, Jahrbb. f. klass. Philol., Supplementb. 17, Leipzig 1890, 13. Von der neuesten Wiener Ausgabe im Corp. script. eccl. lat. 32 sind erschienen Pars 1—2 von C. Schenkl, Wien 1897 und Pars 4 von dessen Sohn H. Schenkl, ebd. 1902 (exegetische Arbeiten enthaltend). — Die Schrift De officiis ministrorum libri tres hat J. G. Krabinger, Tübingen 1857

separat ediert. — Eine Neuausgabe der Hymnen findet sich bei Blume und Dreves, Analecta hymnica medii aevi 50, Leipzig 1907.

Ins Deutsche übersetzt wurden ausgewählte Schriften des Ambrosius von Fr. X. Schulte, 2 Bde., Kempten 1871—1877 (Bibl. d. Kirchenväter).

IV. Marius Victorinus.

Die Werke des Marius Victorinus sind gesammelt bei Migne, P. lat. 8, 999—1310. — Sein Kommentar zu Ciceros De inventione findet sich gedruckt bei Halm, Rhetores latini minores, Lipsiae 1863, 155—304. Die Schrift De definitionibus ist von Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, Pr., München 1888 neu ediert worden. Siehe auch Migne, P. lat. 64, 891—910.

V. Augustinus.

A. Gesamtausgaben der Werke Augustins haben veranstaltet J. Amerbach, Basel 1506, wiederabgedruckt Paris 1515; Erasmus, Basel 1528—1529, öfter wiederholt; die Lovanienses theologi, Antwerpen 1577, öfter wiederholt. Dem Oratorianer H. Vignier verdanken wir ein wertvolles Supplementum operum S. Augustini, 2 Bde., Paris 1654—1655. Die genannten Ausgaben wurden weit übertroffen durch die Edition der Mauriner (Th. Blampin, P. Coustant u. a.), 11 Foliobände, Paris 1679-1700. Siehe R. C. Kukula, Die Mauriner-Ausgabe des Augustinus, 1—2, Wien 1890; 3, 1, Wien 1893; 3, 2, Wien 1898 (Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien). O. Rottmanner, Bibliographische Nachträge zu Kukulas Abhandlung, Wien 1891 (Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien). Nachgedruckt wurde die Mauriner-Ausgabe zuerst Amsterdam 1700—1702 (nicht Antwerpen), sodann sehr häufig im Laufe des 18. und 19. Jahrh., zuletzt von J. P. Migne, Paris 1845 und bei Migne, P. lat. 32—47, Paris 1845—1849. Eine neue Gesamtausgabe erscheint seit 1887 in dem Wiener Corpus script. eccles. lat., ist aber noch lange nicht vollendet.

Eingehende Indices hat der Dominikaner D. Lenfant zu den Werken Augustins geboten in seinen Concordantiae Augustinianae, 2 Bde., Paris 1656—1665.

Ins Deutsche übersetzt wurden Werke Augustins in der Bibliothek der Kirchenväter: Ausgewählte Schriften d hl. Aurelius Augustinus, Kirchenlehrers, nach dem Urtext übersetzt, 8 Bde, Kempten 1871—1879. Bd. 1: Confessiones (Molzberger); Bd. 2-3: De civ. dei (Uhl); Bd. 4: De doctrina christiana (Storf), De catechizandis rudibus (Molzberger), De symbolo ad catechumenos (Storf), De fide et operibus (Storf), Enchiridion ad Laurentium (Molzberger); Bd. 5-6: In Joannis Evangelium tractatus 124 (Hayd); Bd. 7—8: Ausgewählte Briefe (Kranzfelder). Nahezu sämtliche Schriften Augustins finden sich ins Englische übertragen in Ph. Schaff, Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 1, Buffalo 1886 ff. Eine französische Übersetzung erschien seit 1864 zu Bar le Duc unter der Leitung von Poujoulat und Raulx.

B. Von einzelnen Werken Augustins sind besonders häufig ediert worden die Confessiones, zuerst 1470 zu Straßburg, sodann von H. Somalius, Douai 1607, H. Wagnereck, Dillingen 1630, 4. ed., Taurin. 1907; K. von Raumer, Stuttgart 1856, 2. Aufl., Gütersloh 1876; Pius Knöll im Corpus script. eccles. lat. 33, 1896 und separat Leipzig 1898; F. Ramorino, Romae 1909 (Bibl. ss. patr. et script. eccles. S VI, Script. saeculi V et VI, vol. II); derselbe, Qual sia il miglior testo delle „Confessiones" di S Agostino, Riv. stor.-crit delle scienze teol. 1909, 119—126, 294—307. (Nicht der von Knöll benützte Codex ist der beste, sondern andere schon von den Maurinern verwertete Handschriften). — Ins Deutsche übersetzt wurden die Confessiones v. Fr. Merschmann, Frankfurt 1866, W. Bornemann, Gotha 1889 (Biblioth theol. Klassiker 12), O. F. Bachmann, Leipzig 1891 (Univers.-Bibliothek), E. Pfleiderer, Göttingen 1902, G. Frhr. von Hertling, Freiburg 1905, 4. und 5. Aufl. 1910, J. E. Poritzky, München 1911 (Samml. menschlicher Dokumente I).

Die Civitas dei erschien separat, von früheren Drucken Lipsiae 1825, Coloniae 1850 abgesehen, von B. Dombart, 2 Bde., Leipzig 1863, 2. Aufl. 1877, 3. Aufl. 1905—1908. Vgl. derselbe, Zur Textgeschichte der Civitas dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke, Leipzig 1908 (Texte und Untersuchungen 32, 2a). E. Hoffmann hat sie in dem Corpus script. eccles. lat. 40, vol. I, 1899, vol II, 1900 ediert. — Eine neue Übersetzung der Civitas dei ins

Deutsche erscheint von A. Schröder, Des hl. Kirchenlehrers Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, Bd. I (Buch 1—8), Kempten und München 1911 (Neuauflage d. Bibl. d. Kirchenväter).

Das ebenfalls oft separat herausgegebene Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate erfuhr eine kritische Bearbeitung durch Krabinger, Tübingen 1861 und zuletzt durch O. Scheel, Tübingen 1903 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften als Grundlage für Seminarübungen, herausgeg. unter Leitung von G. Krüger II, 4). Vgl. derselbe, Bemerkungen zur Bewertung des Enchiridions Augustins, Zeitschr f. Kircheng., 1903, 401—416.

Die Schrift De catechizandis rudibus wurde ediert von G. Krüger, Freiburg i. B. 1893, 2. Aufl., Tübingen 1909 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl Quellenschriften usw. H. 4).

Die meisten der antimanichäischen Schriften wurden neu herausgeg. von J. Zycha im Corp. script. eccles. lat. t. 25, 1—2, Vindob. 1891—1892; die antidonatistischen Schriften in 3 Teilen von M. Petschenig, ibid. t. 51—53, 1908 - 1910; einige antipelagianische Schriften von C. F. Vrba und J Zycha, ibid t. 42, 1902; mehrere exegetische Schriften v. J. Zycha, ibid. t. 28, 1894—1895, die Schrift De consensu Evangelistarum von Fr. Weihrich, ibid., t 43, 1904; moraltheologische und dogmatische Schriften von J. Zycha, ibid t. 41, 1899, das Speculum Quis ignorat v. Fr. Weihrich, ibid. t. 12, 1887. Die Briefe von A. Goldbacher, in vier Teilen, ibid. t. 34, 1895—1898, t. 43 u. 44, 1904, t. 57, 1911 (die Prolegomena u. d. Indices stehen noch aus). Siehe dazu C. Weyman, Wochenschr. f. klass. Philol. 1912, 4, 95—99; die Retractationes v. P. Knöll, ibid. t. 36, 1902.

VI. Pelagius.

Eine Zusammenstellung der den pelagianischen Streit betreffenden Dokumente findet sich im Appendix der Mauriner-Ausgabe der Werke Augustins B. X (Migne, P. lat. 45), ferner bei A. Bruckner, Quellen zur Gesch. des pelag. Streites, Tübingen 1906 (Samml. ausgew. kirchen- u. dogmengesch. Quellenschriften, herausgeg. v. G. Krüger, 7. H.).

Um die Überlieferung d. Werke d. Pelagius, insbesondere seines vor 410 abgefaßten Kommentars zu den paulinischen Briefen, haben sich verdient gemacht: H. Zimmer, Pelagius in Irland 1901. E. Riggenbach, Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars, Gütersloh 1905. S. Hellmann, Sedulius und Pelagius, München 1906 (Quellen und Unters. zur lat. Philol. des Mittelalt., herausgeg. von L. Traube, I, 1). A. Souter, The commentary of Pelagius on the epistles of Paul. The problems of its restoration, London 1907 (Souter hat den ursprünglichen Text des Pelagius-Kommentars zu den paulin. Briefen in einer Reichenauer Handschrift in Karlsruhe (N. CXIX; vgl. Holder I, 303) aus dem 9. Jahrh., sowie mehrere echte, bisher unbekannte pelagianische Schriften im Cod. lat. 653 der Pariser Nationalbibliothek aufgefunden). G. Mercati u. A. Souter, Journal of theol. stud. 8, 1907, 526—536. Morin, Un traité pélagien inédit du commencement du Ve siècle, Revue Bénédict. 1909, 163—188. — Die fälschlich Hieronymus zugeschriebenen Commentarii in epistolas S. Pauli (Migne, P. lat. 30, 645—902) sind eine um 530 entstandene Umarbeitung des Pelagius-Kommentars. Siehe dazu außer A. Souter (a. a. O.) Morin, Revue Bénéd. 27, 1910, 113—117.

VII. Cassianus.

Die Werke Cassians wurden zuerst gedruckt von Al. Gazäus (Gazet), Douai 1616, dann öfters neuaufgelegt, so auch von Migne, P. lat. 49—50. Die beste Ausgabe stammt von M. Petschenig im Corpus script. eccles. lat. 13, 17, Wien 1886—1888.

Ins Deutsche übersetzt von A. Abt und K. Kohlhund finden sich die Werke Cassians in d. Biblioth. d. Kirchenv., 2 Bde., Kempten 1879.

VIII. Prosper von Aquitanien.

Eine Gesamtausgabe der Werke Prospers haben geliefert J. B. Le Brun des Marettes und D. Mangeant, Paris 1711, wieder aufgelegt Venedig 1744

und 1782. Die letztere Ausgabe ist bei Migne, P. lat. 51 abgedruckt. Die Mehrzahl der Schriften Prospers findet sich auch bei Migne, P. lat. 45, 1793—1898.

Julius Firmicus Maternus, aus Sizilien stammend, schrieb in den Jahren 345—347 die Apologie De errore profanarum religionum, in welcher er sich hauptsächlich gegen die Geheimkulte und das heidnische Mysterienwesen wandte und am Schlusse die Kaiser Konstantius und Konstans zu energischer Verfolgung des Heidentums aufforderte. Den heidnischen Religionen gegenüber stellte er sich auf den euhemeristischen Standpunkt. Vieles hat er aus Clemens Alexandrinus entlehnt. Wohl vor seinem Übertritt zum Christentum verfaßte er in den Jahren 334—337 seine acht Bücher enthaltende Mathesis, das umfangreichste Handbuch der antiken Astrologie. Während schon von Labbé, Fabricius, Bernhardy beide Schriften Firmicus zugeteilt wurden, hatten Münter und Bursian die entgegengesetzte Auffassung zur Geltung gebracht, bis von Kroll und Skutsch (Hermes 29, 1894, 519) wieder die Identität des Verfassers ausgesprochen und durch die neueren Untersuchungen bestätigt wurde.

Hilarius von Poitiers („der Athanasius des Abendlandes"), der erste bedeutende Hymnendichter, geboren zu Poitiers (Pictavi in Aquitanien) im zweiten Jahrzehnt des vierten Jahrhunderts, Bischof seiner Vaterstadt, gest. daselbst 366, war der hervorragendste Kämpfer für die Orthodoxie im Abendland während der arianischen Streitigkeiten. In der Verbannung in Asien, speziell in Phrygien, schrieb er 356—359 sein Hauptwerk De fide oder De fide adversus Arianos in 12 Büchern, in den Ausgaben gewöhnlich De trinitate genannt, eine feurige und kraftvolle Verteidigung des kirchlichen Dogmas vom Gottessohn, „die vollendetste schriftstellerische Leistung, welche die Geschichte des Kampfes mit dem Arianismus aufzuweisen hat" (Bardenhewer). Als bedeutsam muß ferner hervorgehoben werden, daß Hilarius, wie nach ihm Ambrosius, Hieronymus, Rufin, Marius Mercator, bestrebt war, das Abendland mit der theologischen Literatur der Griechen, in die er sich während seines Aufenthaltes in Phrygien zu vertiefen Gelegenheit hatte, bekannt zu machen und den erfolgreichen Kontakt mit den großen griechischen Kirchenschriftstellern herzustellen, so sehr bei ihm noch der Einfluß Tertullians zur Geltung kam.

In der Exegese gehörte er zu den ersten unter den Lateinern, die sich in der Kommentierung der hl. Schriften versuchten, und auf dem Gebiete dieser auf Jahrhunderte hinaus wichtig gewordenen Literaturgattung hat er für den Occident eine bahnbrechende Tätigkeit entfaltet. Die Methode, die er dabei befolgte, war die der Alexandrinischen Schule.

In der Psychologie, wo ihn besonders die Frage des Seelenursprungs interessierte, verbindet er, wie es scheint, den Creatianismus mit einer Art Generatianismus. Die Seele ist das Werk Gottes (De trin. X, 20) und in Gottes Wort längst geschaffen, bevor der Leib ins Dasein gerufen wurde. Allein Gott ist nur die erste und mittelbare Ursache, wenigstens der im Laufe der Fortpflanzung entstehenden Seelen. Unmittelbar entsteht die Seele vermittels der Natur, die uns Gott gegeben hat (De trin. X, 19), durch eine Art geistiger Generation. Aus dem Geist wird der Geist geboren, wenn auch gemäß der Eigentümlichkeit des Geistes (De trin. XII, 8), nicht durch Derivation, sondern durch eine Kraftäußerung der zeugenden Natur (De trin. VII, 28: neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est).

Ambrosius, um 340 wahrscheinlich zu Trier geboren, empfing seine Bildung zu Rom und war anfangs Jurist und Staatsmann. Als Bischof von Mailand

(374—397) übte er großen Einfluß auf geistliche und weltliche Dinge, namentlich ordnete er den Kultus und förderte das Mönchtum. In seinen dogmatischen Schriften De fide ad Gratianum Augustum (fünf Bücher, 378—380 entstanden) und De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum (drei Bücher, um 381 geschrieben) führte er den Kampf gegen die Arianer und Mazedonianer. In der letzteren Schrift zeigt er sich nach den Untersuchungen von Schermann und Stolz (s. d. Lit.) von den griechischen Theologen, insbesondere von Athanasius, Basilius und Didymus dem Blinden, abhängig. Daß die Griechen seine Lehrmeister waren, bekunden weiterhin seine exegetischen Werke. In der Erklärung der Schrift huldigte er der allegorischen Methode der Alexandriner in der Weise Philons, dessen Werke er ausgiebig benützt hat. Auch von Hippolyt, Origenes und Basilius ist seine Exegese beeinflußt worden. An die Homilien des letzteren über die Schöpfungsgeschichte der Genesis lehnt er sich aufs engste an in der historisch wichtigsten von seinen exegetischen Arbeiten, in den sechs Büchern über das Hexaemeron, wie dies für die Behandlung der Tiere von Plaß (s. d. Lit.) im einzelnen gezeigt wurde. Außer Basilius kommen für die Tierkunde als Quellen in Betracht die Historia animalium von Aelian und die Historia naturalis von Plinius (Plaß a. a. O.).

In den Schemata und Dispositionen der antiken Beredsamkeit, eines Cicero, Seneca, Menandros, bewegen sich des Ambrosius Trauer- und Trostreden auf seinen Bruder Satyrus (De excessu fratris sui Satyri), auf Valentinian II. (De obitu Valentiniani consolatio) und auf Theodosius den Großen (De obitu Theodosii oratio). — Seine Briefe, in denen insbesondere Philon, Flavius Josephus, Origenes, Sallust, Cicero, Vergil Verwertung finden, bieten interessantes geschichtliches Material.

Für die Geschichte der Ethik ist von größter Bedeutung seine nach 386 entstandene Schrift De officiis ministrorum. Ambrosius gibt hier eine christliche Sittenlehre nach dem Muster des ciceronianischen Werkes De officiis, indem er zunächst die Einteilung von diesem nimmt, dann aber auch im einzelnen sich meist an dasselbe anschließt, so daß wir hier eine stark stoisch gefärbte, aber doch aus dem christlichen Geiste entstandene und von demselben durchdrungene Ethik haben. Das Ziel der Sittlichkeit liegt nach Ambrosius in dem jenseitigen, in dem ewigen Leben. Es ist die ewige Glückseligkeit in Gott. Hierauf muß sich die Tugend beziehen, und alles, was sittlich gut ist, ist daher auch nützlich: Ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio. Es ist somit eine Verbindung des stoischen Ziels, der Glückseligkeit, die in der Tugend besteht, mit dem ewigen Leben zustande gebracht. Die Pflichtenlehre des Ambrosius verdient insofern Erwähnung, als sie eine der wenigen von der christlichen Glaubenslehre abgesonderten Darstellungen der christlichen Ethik ist, bevor der heilige Thomas die Ethik des Aristoteles kommentierte und die christliche in Verbindung mit dieser brachte. Das ambrosianische Werk wurde sehr hoch gehalten und viel gelesen. Sein Einfluß auf die Gestaltung der späteren Ethik ist nicht zu unterschätzen.

Auf die Entwicklung Augustins war von nicht unbedeutendem Einfluß, der aber von Chr. Gore (s. d. Lit.) weit überschätzt wird, der aus Afrika stammende Marius Victorinus, bekannt als Rhetor und Grammatiker des 4. Jahrhunderts, der sich im ganzen an Plotin und die Neuplatoniker hielt und erst in spätem Alter um 355 Christ wurde. Augustin bezeichnet ihn (Confess. VIII, 2) als doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa et legerat et dijudicaverat. Er übersetzte „Schriften der

Platoniker" (Augustin, Conf. VII, 9; VIII, 2), die Εἰσαγωγή des Porphyrius, die Kategorien des Aristoteles, des letzteren Schrift Περὶ ἑρμηνείας ins Lateinische und versah sie mit Kommentaren. Weiterhin verfaßte er Erläuterungen zu Ciceros Topik und Rhetorik (De inventione). Ferner schrieb er eigene Bücher, De definitionibus, mehrere gegen die Arianer und Manichäer gerichtete Schriften, so Ad Justinum Manichaeum, De generatione verbi divini, De trinitate contra Arium u. a., sowie Kommentare zu paulinischen Briefen. Verloren ist sein Kommentar zu Ciceros Topik. Unter den zehn Kategorien, die er als „das Verzeichnis aller Dinge der Welt" betrachtet, stellt er die übrigen neun als Akzidentien der Substanz gegenüber. In Gott sieht er Überfülle des Seins und Nichtsein, da er alles Sein in sich faßt, anderseits aber die besonderen Bestimmungen nicht auf ihn passen. Während Gott mehr das Sein hat, ist der Logos, der von Gott gezeugt ist, mehr Leben und Bewegung und zugleich Weltschöpfer, als welchem ihm Wille und Intelligenz zukommen. Indem diese letztere selbständig ist, da im Erkenntnisakte der Logos sich zu Gott zurückwendet, kommt der heilige Geist hinzu, der die Copula Gottes ist. Nicht an dem Wesen Gottes, sondern nur an seiner Energie haben die endlichen Dinge teil. Die Lehre von der Prädestination zeigt sich schon deutlich bei Victorinus.

Augustins Vater Patricius blieb bis kurz vor seinem Tode der alten Religion zugetan. Seine Mutter Monica war eine Christin und übte einen tiefgehenden Einfluß auf den Sohn. Zu Thagaste, Madaura und Karthago gebildet, trat Augustin zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Karthago und Rom und von 384 bis 386 in Mailand als Lehrer der Beredsamkeit auf. Der Hortensius des Cicero weckte in dem sinnlicher Lust ergebenen Jüngling Liebe zu philosophischer Forschung. In die biblischen Schriften vermochte er damals von seiten der Form und des Inhalts sich nicht zu finden. Auf die Frage nach dem Ursprung des Übels schien ihm der manichäische Dualismus die befriedigendste Antwort zu geben. Auch schien ihm derselbe, indem er das Alte Testament als dem Neuen widersprechend verwarf, richtiger zu urteilen als die katholische Kirche, welche die durchgängige Harmonie aller biblischen Schriften voraussetzte.

Allmählich aber machten ihn Widersprüche der manichäischen Doktrin in sich und mit astronomischen Tatsachen auch an dieser irre, und er wandte sich nun mehr und mehr dem Skeptizismus der Akademiker zu. Doch bald gelang es ihm, seine skeptischen Stimmungen niederzuringen unter dem mächtigen Einfluß der Lektüre der Schriften der Platoniker, in erster Linie Plotins, in der Übersetzung des Marius Victorinus. Die Bekanntschaft mit dem Platonismus brachte ihn erkenntnistheoretisch dem Rationalismus und metaphysisch dem Spiritualismus näher, und die Predigten des Bischofs Ambrosius zu Mailand, die er anfänglich nur um der rhetorischen Form willen besucht hatte, führten ihn der Kirche zu. Die allegorische Deutung des Alten Testaments hob die anscheinenden Widersprüche gegen das Neue auf und entfernte aus der Gottesvorstellung den Anthropomorphismus, an dem Augustin Anstoß genommen hatte. Der Gedanke der Harmonie des gottgeschaffenen Universums in allen seinen Stufen erhob ihn über den Dualismus. Augustin empfing von Ambrosius die Taufe zu Ostern 387. Er kehrte bald nachher 388 nach Afrika zurück, ward 391 Priester zu Hippo regius und 395 ebendaselbst zur bischöflichen Würde erhoben (zunächst als Mitbischof des Valerius, der bald nachher starb). Er bekämpfte unermüdlich Manichäer, Donatisten und Pelagianer und wirkte für die Befestigung und Ausbreitung des katholischen Glaubens, immer mehr von der

Religionsphilosophie zu positiver Dogmatik fortgehend, bis zu seinem Lebensende am 28. August 430.

Die alten Philosophen kannte Augustin, obwohl er einigermaßen Griechisch verstand, hauptsächlich durch Cicero und durch lateinische Übersetzungen, so Platons Timaeus. Mit Aristoteles wurde er nicht genauer vertraut. Ziemlich eingehende Kenntnis des Neuplatonismus, namentlich des Plotin und Porphyrius, besaß er durch die lateinischen Übersetzungen des Marius Victorinus. Die neuplatonische Philosophie war von großem Einfluß auf Augustins Auffassung des göttlichen Wesens als des ens simplicissimum, ferner auf seine Lehre von der Unaussprechlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes, sowie auf seine Ansicht vom Übel als etwas nicht Realem, als einem Mangel des Guten. Sogar in der Trinitäts- und Schöpfungslehre ist er nicht ganz unabhängig von Plotin. Da er durch den Neuplatonismus dem Christentum nahegebracht worden war, so war unmittelbar nach seiner Bekehrung der Einfluß dieser Philosophie auf ihn bedeutend, später wurde er geringer, da die Theologie bei ihm mehr und mehr in den Vordergrund trat.

Wie die griechische Philosophie, kannte Augustin auch die griechische Patristik vornehmlich auf dem Wege der Vermittlung und aus lateinischen Übersetzungen. So benützte er Schriften des Basilius und die Reden des von ihm unter allen Griechen am höchsten gewerteten Gregor von Nazianz in lateinischer Übersetzung, die letzteren wahrscheinlich in der Übertragung Rufins. Die Homilien des Chrysostomus las er im Urtext. Von Origenes kannte er unmittelbar nur *Περὶ ἀρχῶν* (De civ. Dei XI, 23), die übrigen Schriften durch Mitteilungen von Hieronymus und Orosius. Siehe O. Rottmanner, Zur Sprachenkenntnis des hl. Augustinus, Theol. Quartalschr. 1895, 269 ff. (Auch Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, München 1908, 61 ff.) und K. Adam, Die Eucharistielehre d. hl. Augustin, Paderborn 1908 (Forsch. zur christl. Lit. u. Dogmeng. 8, 1), S. 38—45.

Die früheste Schrift des Augustinus, die er noch in seiner manichäischen Periode als Rhetor verfaßte, nämlich De pulchro et apto, ist verloren gegangen. Von den erhaltenen Schriften ist die älteste die gegen die akademische Skepsis gerichtete (Contra Academicos), die er noch vor seiner Taufe während seines Aufenthaltes zu Cassiciacum bei Mailand im Herbst 386 verfaßte. Ebendaselbst schrieb er die Abhandlungen De beata vita (daß die wahre Glückseligkeit nur in der Erkenntnis Gottes bestehe), De ordine (namentlich über die Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung) und die Soliloquia (über die Mittel zur Erforschung der übersinnlichen Wahrheiten, mit spezieller Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele). Nach seiner bei Beginn des Jahres 387 erfolgten Rückkehr nach Mailand, auch noch vor der Taufe, begann er die Abhandlung De immortalitate animae, welche eine skizzierte Fortsetzung der Soliloquien ist (Erweis der Unsterblichkeit aus der Ewigkeit der Wahrheit, deren Sitz die Seele ist). Zu gleicher Zeit beschäftigte ihn der Plan einer umfassenden Darstellung der artes liberales. Aber nur der Abschnitt über die Grammatik wurde in Mailand fertiggestellt. Bezüglich der Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Philosophie kam es nur zu Entwürfen und Skizzen (August. Retract. I, 6). Der Teil über die Musik wurde später in Afrika vollendet. Doch ist die Echtheit der unter Augustins Werken befindlichen Schriften über die Grammatik und über die Prinzipien der Dialektik und Rhetorik bezweifelt worden. Nach Prantls Nachweis sind die Principia dialectices wohl für echt zu halten, wogegen die

beigefügte Abhandlung über die zehn Kategorien unecht ist; vielleicht liegt in ihr (wie Prantl vermutet) eine Überarbeitung der Paraphrase des Themistius zu den Kategorien vor. Vgl. W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber, G.-Pr., Elberfeldae 1857 (für die Echtheit der Dialektik und Rhetorik und Unechtheit der Gramm., nebst Emendationen des Textes der Dialektik). An die Schrift über die Unsterblichkeit schließt sich die auf der Rückreise von Mailand nach Afrika während des Aufenthaltes in Rom verfaßte Schrift De quantitate animae (über das Verhältnis der Seele zum Leibe) an. Dieser folgten die gegen die manichäische Lösung der Frage nach dem Ursprung des Bösen gerichteten drei Bücher De libero arbitrio (an denen er später in seinen Retraktationen am meisten zu ändern hatte), deren zwei letzte er erst in Afrika 395 schrieb, und die ebenfalls in Rom begonnenen Schriften De moribus ecclesiae catholicae und De moribus Manichaeorum.

In Thagaste, wohin er 388 zurückkehrte, vollendete er die Bücher über die Musik und die vorhin genannten Arbeiten gegen die Manichäer, und verfaßte die Schrift De genesi contra Manichaeos, die eine allegorische Deutung der biblischen Schöpfungsgeschichte ist, ferner den Dialog de magistro und das Buch De vera religione, das er schon in Cassiciacum projektiert hatte. Dasselbe ist ein Versuch der Fortbildung des Glaubens zum Wissen. Gegen den Manichäismus ist auch die Schrift De utilitate credendi gerichtet, die Augustin als Presbyter in Hippo 391 verfaßte, wie auch die Schrift De duabus animabus, worin von ihm die Lehre von der Vereinigung einer guten und einer bösen Seele in dem Menschen bekämpft wird, ferner die Schrift gegen Manis Schüler Adimantus (Contra Adimantum Manichaei discipulum), die das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen erörtert, und die Disputation mit Fortunatus (Acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum). In die Zeit, da Augustin Presbyter war, fallen außerdem namentlich noch neben Auslegung biblischer Schriften, darunter auch einer wörtlichen Auslegung des Anfangs der Genesis (De Genesi ad litteram liber imperfectus), eine Rede über den Glauben und das Glaubenssymbol (De fide et symbolo) und seine kasuistische Schrift über die Lüge (De mendacio).

Unter den von Augustin später, da er Bischof war, verfaßten Schriften sind die meisten teils gegen die Donatisten, teils gegen die Pelagianer gerichtete Streitschriften, jene für die Einheit der Kirche, diese für das Dogma der Erbsünde und der Prädestination des Menschen durch die freie Gnade Gottes. Von hervorragender Bedeutung ist neben der dogmatischen Schrift De trinitate (398—416) und den exegetischen Werken De doctrina christiana (397—426) und De Genesi ad litteram libri XII (401—415) die vom Gottesstaate (De civitate Dei), Augustins Hauptwerk, begonnen 413, vollendet 426. Die Confessiones hat Augustin um 400 geschrieben. Um 421 entstand die einzige systematische Darstellung der christlichen Glaubenlehre, das Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber unus. Die Retractationes sind eine von Augustin wenige Jahre vor seinem Tode verfaßte Übersicht über seine eigenen Schriften mit berichtigenden Bemerkungen, welche hauptsächlich frühere Äußerungen, die für die Wissenschaften und für die menschliche Willensfreiheit zu günstig lauteten, im streng kirchlichen Sinne einzuschränken bestimmt sind.

Es findet sich bei Augustin eine große Fülle von Gedanken, die sich erklärt aus der Vielseitigkeit seiner wissenschaftlichen Beschäftigung und aus seinem Lebensgange. Widersprüche, z. B. in der Ideenlehre, in der Erklärung des Bösen, in der Lehre von der Schöpfung, in der Naturentwicklung und ihrer Beeinflussung

durch göttliche Kausalität, sind nicht vermieden, so daß von einem abgerundeten System bei ihm nicht die Rede sein kann. Sie finden aber ihre Erklärung in den mannigfachen Entwicklungsstadien, die das augustinische Denken durchlaufen hat vom manichäischen Sensualismus und Materialismus zum akademischen Skeptizismus, von da zum neuplatonischen Rationalismus und Spiritualismus und endlich zur christlichen Glaubenslehre und Theologie. Oft gewinnt die Philosophie bei ihm einen tiefgehenden Einfluß. Meist jedoch steht das religiöse Moment lebendiger Frömmigkeit über dem spekulativ theologischen und philosophischen, wie es sich schön ausspricht in dem Worte: fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Conf. I, 1). In seiner Schreibweise spricht sich die leidenschaftliche afrikanische Natur aus. Die antike Einfachheit ist bei ihm nicht mehr zu finden. Aber „Augustin ist auch als Stilist die gewaltige, Vergangenheit und Nachwelt überragende Persönlichkeit" (E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A., 621).

Die Erkenntnis, welche Augustin sucht, ist die Gottes- und Selbsterkenntnis. Soliloq. I, 2, n. 7: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Ib. II, 1, n. 1: Deus semper idem, noverim me, noverim te. Von den Hauptzweigen der Philosophie erfüllt die Ethik oder die Lehre vom höchsten Gute ihre Aufgabe nur dann recht, wenn sie dieses Gut in dem frui Deo findet. Die Dialektik hat Wert als instrumentale Doktrin, als Wissenslehre, welche das Lehren und Lernen lehrt (De ord. II, 13, n. 38; vgl. De civ. Dei VIII, 10: rationalem partem sive logicam, in qua quaeritur, quonam modo veritas percipi possit). Die Physik ist nur als Lehre von Gott, der obersten Ursache, von Wert, im übrigen aber entbehrlich, sofern sie nichts zum Heile beiträgt (Confess. V, 4, n. 7: infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat; qui vero et te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est; ib. X, 35, n. 55: hinc ad perscrutanda naturae, quae praeter nos est, operta proceditur, quae scire nihil prodest). Im Gegensatz zu dem (in der frühen Schrift De ordine II, 18, n. 47) geäußerten Gedanken, daß die Wissenschaften der Weg seien, um zur Erkenntnis der Ordnung in allen Dingen und demgemäß zur Weisheit Gottes zu führen, bemerkt Augustin in den Retraktationen (I, 3, n. 2), viele Männer seien heilig ohne Kenntnis der freien Wissenschaften, und viele, welche diese inne haben, seien ohne Heiligkeit. Die Wissenschaft nützt nur, wenn Liebe dabei ist, sonst bläht sie auf. Wir wollen streben, das, was wir mit festem Glauben ergriffen haben, auch durch die Vernunft zu erkennen (Ep. 120). Von dem Streben nach unnützem Wissen muß die Demut uns heilen. Den guten Engeln ist die Kenntnis aller körperlichen Dinge, mit der die Dämonen sich blähen, etwas Niedriges gegenüber der heiligenden Liebe des unkörperlichen und unveränderlichen Gottes. Sie erkennen sicherer das Zeitliche und Veränderliche gerade darum, weil sie dessen erste Ursachen in dem Worte Gottes anschauen, durch welches die Welt gemacht ist (De civ. Dei IX, 22). Diese Ansichten Augustins über den Wert oder Unwert der verschiedenen Doktrinen sind von bestimmendem Einfluß auf die gesamte Geistesrichtung des christlichen Mittelalters gewesen.

Der Ansicht über die Philosophie entspricht Augustins Urteil über die vorchristlichen Philosophen, welches hier hauptsächlich wegen seines Einflusses auf die spätere Zeit ausführlich erwähnt werden mag. Im achten Buche der Civitas Dei (c. 2) gibt er eine Übersicht über die „italische" und „ionische" Philosophie vor Sokrates. Unter jener versteht er die pythagoreische, zu dieser

rechnet er die Lehre des Thales, des Anaximander, des Anaximenes und seiner beiden Schüler, des Anaxagoras und des Diogenes, von denen jener Gott als den Bildner der Materie, dieser aber die Luft als den Träger der göttlichen Vernunft gedacht habe. Ein Schüler des Anaxagoras war Archelaus, und für dessen Schüler gilt Sokrates, der (c. 3) zuerst die gesamte Philosophie auf die Ethik beschränkt hat, sei es wegen der Dunkelheit der Physik, oder, wie einige wohlwollender über ihn geurteilt haben, weil erst der ethisch gereinigte Geist sich an die Erforschung des ewigen Lichtes wagen dürfe, in welchem die Ursachen aller geschaffenen Wesen unveränderlich leben. Unter den Schülern des Sokrates erwähnt Augustin nur kurz den Aristippus und den Antisthenes und redet dann ausführlicher (c. 4 ff.) von Platon und den Neuplatonikern als den vorzüglichsten unter allen alten Denkern (inter discipulos Socratis, non quidem immerito, excellentissima gloria claruit, quae omnino caeteros obscuraret, Plato). Platon machte sich nach dem Tode des Sokrates mit der ägyptischen und pythagoreischen Weisheit bekannt. Er teilte die Philosophie in die moralis, naturalis und rationalis philosophia. Die letztere gehört vorwiegend mit der naturalis zusammen zur theoretischen (contemplativa), die moralis aber bildet die praktische (activa) Philosophie. Die sokratische Weise, die eigene Ansicht zu verhüllen, hat Platon in seinen Schriften so sehr beibehalten, daß es schwer ist, in den wichtigsten Dingen seine wirkliche Meinung zu erkennen. Augustin will sich deshalb an die neueren Platoniker halten, „qui Platonem ceteris philosophis gentium longe recteque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama celebriore laudantur". Den Aristoteles rechnet Augustin den alten Platonikern zu. Doch habe derselbe neben den Akademikern seine eigene „secta" oder „haeresis" gegründet. Er war ein „vir excellentis ingenii et eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans" (De civ. Dei VIII, 12). Die neueren Anhänger Platons wollen nicht Akademiker, noch auch Peripatetiker, sondern Platoniker heißen. Unter ihnen ragen hervor Plotinus, Porphyrius, Iamblichus. Diesen ist Gott die causa subsistendi, die ratio intelligendi und der ordo vivendi (c. 4). „Nulli nobis, quam isti, propius accesserunt" (c. 5). Ihrer Lehre stehen nach die religio fabulosa der Dichter, die religio civilis des heidnischen Staates und auch die religio naturalis aller andern alten Philosophen, auch der Stoiker, die im Feuer, und die Epikureer, die in den Atomen die erste Ursache der Dinge zu finden glauben, und die beide in der Erkenntnislehre zu sensualistisch, in der Moral zu wenig theologisch verfahren. In der Erforschung des ewigen und unveränderlichen Gottes sind die Platoniker mit Recht über die Körperwelt und über die Seele und die veränderlichen Geister hinausgegangen (De civ. Dei VIII, 6: cuncta corpora transscenderunt quaerentes Deum; omnem animam mutabilesque omnes spiritus transscenderunt quaerentes summum Deum). Aber darin weichen sie von der christlichen Wahrheit ab, daß sie neben diesem höchsten Gotte auch untergeordneten Gottheiten und Dämonen, die doch nicht Schöpfer sind, religiöse Verehrung zollen (De civ. Dei VIII, 24). Der Christ weiß auch ohne Philosophie aus der heiligen Schrift, daß Gott uns Schöpfer, Lehrer und Spender der Gnade sei (De civ. Dei VIII, 10).

Die Verwunderung über Platons große Übereinstimmung mit der heiligen Schrift in der Gotteslehre hat einige Christen zu der Annahme geführt, er habe, da er in Ägypten war, den Jeremias gehört oder auch die prophetischen Schriften gelesen. Augustin selbst hat eine Zeitlang diese Meinung gehegt (die er noch De doctr. christ. II, 28, n. 43 äußert). Aber er findet (De civ-

Dei VIII, 11), daß Platon beträchtlich später als Jeremias gelebt habe. Er hält nicht für unmöglich, daß Platon sich durch einen Dolmetscher mit dem Inhalt der biblischen Schriften bekannt gemacht habe, und meint, Platon könne wohl die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes aus den Bibelsprüchen: Ego sum qui sum, und: qui est, misit me ad vos (Exod. III, 14) geschöpft haben. Doch hält er (ebd. c. 12) für eben so möglich, daß Platon aus der Betrachtung der Welt Gottes ewiges Wesen erschlossen habe, nach dem Ausspruche des Apostels (Röm. 1, 19 f.). Sogar die Erkenntnis der Trinität ist den Platonikern nicht ganz verschlossen geblieben, obwohl sie mit undisziplinierten Worten von drei Göttern reden (De civ. Dei X, 29), und Augustin geht bei seiner eigenen Lehre von Gott von der neuplatonischen Fassung aus. Aber sie verwerfen die Inkarnation des unveränderlichen Sohnes Gottes und glauben nicht daran, daß die göttliche Vernunft, die sie den *πατρικὸς νοῦς* nennen, den menschlichen Leib angenommen und den Kreuzestod erlitten habe; denn sie lieben nicht wahrhaft und treu die Weisheit und Tugend, verschmähen die Demut und machen an sich das Wort des Propheten wahr (Jesaias XXIX, 14): perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo (De civ. Dei X, 28). In ihren Büchern findet sich sehr vieles von der christlichen Lehre, aber namentlich nicht die Fleischwerdung des Worts; Confess. VII, 9: ibi (in libris Platonicorum) non quidem his verbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum; hoc erat in principio apud Deum; omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil quod factum est. In ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. Et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed tamen Verbum, Deus est lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. Quia vero in propria sua venit, et sui eum non receperunt; quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri credentibus in nomen eius, non ibi legi. Item legi ibi, quia Verbum, Deus non ex carne, non ex sanguine, non ex voluntate viri, neque ex voluntate carnis, sed ex Deo natus est. Sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. Ebenso soll sich finden: quod sit Filius in forma patris, non rapinam arbitratus esse aequalis Deo, aber nicht, quia semetipsum exinanivit formam servi accipiens in similitudinem hominum factus etc. Auch hat er in denselben Büchern gelesen, daß der Sohn vor aller Zeit, Gott gleich ewig ist, und daß von seiner Fülle die Seelen die Seligkeit empfangen, aber nicht: quod secundum tempus pro impiis mortuus est, und daß Gott seines eigenen Sohnes nicht geschont und ihn für uns alle dahingegeben hat. Diese Philosophen sahen, obschon dunkel, das Ziel, das ewige Vaterland. Aber sie verfehlten den Weg; sie schämten sich, aus Schülern Platons Schüler Christi zu werden, der seinem Fischer Johannes durch den heiligen Geist die Erkenntnis von dem fleischgewordenen Worte erschloß (De civ. Dei X, 29). Nicht wer, der Vernunft folgend, nach menschlicher Weise lebt, sondern nur, wer Gott seinen Geist unterwirft und Gottes Geboten folgt, wird selig (Retract. I, 1, 2).

In den frühesten der auf uns gekommenen Schriften sucht Augustin gegen die Akademiker die Notwendigkeit des Wissens darzutun. Es ist charakte-

ristisch, daß er dabei nicht von der Frage nach dem Ursprunge unserer Erkenntnis ausgeht, sondern von der Frage, ob der Besitz der Wahrheit uns Bedürfnis sei, oder ob auch ohne denselben die Glückseligkeit bestehen könne, daß er also zunächst nicht genetisch, sondern teleologisch verfährt. Der eine der Mitunterredner, der junge Licentius, verteidigt den Satz, daß schon das Forschen nach Wahrheit uns glücklich mache, da die Weisheit oder das vernunftgemäße Leben und die geistige Vollkommenheit des Menschen, worauf seine Glückseligkeit beruhe, wenigstens während seines irdischen Lebens nicht in dem Besitz, sondern in dem treuen und unablässigen Suchen der Wahrheit bestehe. Des Licentius Altersgenosse Trygetius aber erklärt den Besitz der Wahrheit für erforderlich, da das beständige Suchen ohne Finden gleichbedeutend mit dem Irren sei. Licentius entgegnet, der Irrtum sei vielmehr die Billigung des Falschen anstatt des Wahren. Das Suchen aber sei nicht Irrtum, sondern Weisheit und gleichsam der gerade Weg des Lebens, auf welchem der Mensch soviel als möglich seinen Geist von allen Umstrickungen des Leibes befreie und in sich selbst sammle und am Ende seines Lebens der Erreichung seines Zieles würdig befunden werde, um alsdann göttliche Glückseligkeit, wie jetzt menschliche, zu genießen. Augustin selbst aber billigt keineswegs die Ansicht des Licentius, die später Lessing wieder aufgenommen hat, wogegen Aristoteles das Wissen für beseligender als das Suchen erklärt (Eth. Nic. X, 7: *εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι*). Er behauptet zunächst, daß ohne das Wahre auch nicht einmal die Wahrscheinlichkeit sich gewinnen lasse, welche doch die Akademiker für erreichbar hielten; denn das Wahrscheinliche als das dem Wahren Ähnliche habe an dem Wahren sein Maß. Dann bemerkt er, niemand könne doch ohne den Besitz der Weisheit weise sein. Jede Definition der Weisheit aber, welche das Wissen aus dem Begriffe derselben ausschließe und sie in das bloße Bekenntnis des Nichtwissens und die Enthaltung von jeglicher Beistimmung setze, würde sie mit dem Nichts oder mit dem Falschen identifizieren, sei also unhaltbar. (Hierbei bleibt freilich die Weisheit als „Lebensweg" unbeachtet.) Gehöre aber das Wissen zur Weisheit, dann auch zur Glückseligkeit, da nur der Weise glückselig sei. Das Spiel mit dem Namen des Weisen ohne den Besitz der Wahrheitserkenntnis locke nur bedauernswerte betrogene Anhänger herbei, die, immer suchend, niemals findend, verödeten, von keinem Lebenshauche der Wahrheit erquickten Geistes schließlich ihre irreleitenden Führer verwünschen müßten.

Auch bestehe nicht die vermeintliche Unfähigkeit des Menschen, zur Erkenntnis zu gelangen, worauf die Akademiker die Forderung gründeten, sich jeder Zustimmung zu enthalten. Weder seien die Sinneseindrücke durchaus trüglich, noch sei von ihnen das Denken völlig abhängig. Zu irgendeinem Wissen führe selbst in der Physik und Ethik schon die dialektische Erkenntnis der Notwendigkeit, daß von den Gliedern einer kontradiktorischen Disjunktion das eine wahr sein müsse (C. Acad. III, 10, n. 22, 23: certum enim habeo, aut unum esse mundum aut non unum, et si non unum, aut finiti numeri aut infiniti etc.). In der Schrift De beata vita fügt Augustin das Argument hinzu, niemand könne glücklich sein, der nicht besitze, was er zu besitzen wünsche. Niemand aber suche, der nicht zu finden wünsche. Wer also die Wahrheit suche, ohne sie zu finden, habe nicht, was er zu finden wünsche, und sei nicht glücklich. Auch sei derselbe nicht weise, da der Weise als solcher auch glücklich sein müsse. Auch wer nach Gott sucht, hat zwar schon Gottes Gnade, die ihn leitet, aber nicht die volle Weisheit

und Glückseligkeit. In den Retraktationen hebt jedoch Augustin hervor, daß die vollendete Beseligung erst im künftigen Leben zu erwarten sei.

Indem Augustin dem Skeptizismus gegenüber eine unbezweifelbare Gewißheit als Ausgangspunkt aller philosophischen Forschung sucht, findet er als solche in der Schrift Contra Academicos teils die disjunktiven Sätze, teils bemerkt er, die sinnlichen Perzeptionen seien doch mindestens subjektiv wahr: noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est (Contra Acad. III, 11, n. 26). Bereits in der fast gleichzeitigen Schrift De beata vita (II, n. 7) stellt er den so folgenreich gewordenen Grundsatz auf, an dem eigenen Leben lasse sich nicht zweifeln, der in den unmittelbar hernach verfaßten Soliloquia die Wendung erhält, das eigene Denken und daher das eigene Sein sei das gewisseste. Sol. II, 1, n. 1: Tu, qui vis te nosse, scis esse te? Scio. Unde scis? Nescio. Simplicem te sentis an multiplicem? Nescio. Moveri te scis? Nescio. Cogitare te scis? Scio. Im gleichen Sinne schließt Augustin De lib. arbitr. II, 3, n. 7 aus dem falli posse auf das Sein und stellt Sein, Leben und Denken zusammen. De vera religione 39, n. 72 sagt er: noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transscende te ipsum Ib. n. 73: omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum unde non dubitet, nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare. De trinitate X, 10, n. 14: utrum aëris sit vis vivendi — an ignis — dubitaverunt homines; vivere se tamen et meminisse et intelligere et velle et cogitare et scire et judicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, vivit, si dubitat, unde dubitet meminit, si dubitat, dubitare se intelligit, si dubitat, certus esse vult, si dubitat, cogitat, si dubitat, scit se nescire, si dubitat, judicat non se temere consentire oportere. Ib. XIV, 4. n. 7: nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi.

Augustin hat hiermit den cartesianischen Ausgangspunkt des positiven Philosophierens vorausgenommen. De civ. Dei XI, 26 findet er ein Bild der göttlichen Trinität in der Dreiheit unseres Seins, der Erkenntnis unseres Seins und der Selbstliebe, in welchen drei psychischen Momenten kein Irrtum sei: nam et sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus; in his autem tribus quae dixi nulla nos falsitas verisimilis turbat; non enim ea, sicut illa quae foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, ... quorum sensibilium etiam imagines iis simillimas nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus et per ipsas in istorum desideria concitamur, sed sine ulla phantasiarum vel phantasmatum imaginatione ludificatoria mihi esse me idque nosse et amare certissimum est. Daß Körper existieren, können wir freilich nur glauben. Aber dieser Glaube ist notwendig für die Praxis (Confess. VI, 5, n. 7), und weil das Nichtglauben in schlimmeren Irrtum führen würde (De civ. Dei XIX, 18: creditque [Civitas Dei] sensibus in rei cuiusque evidentia, quibus per corpus animus utitur, quoniam miserabilius fallitur, qui nunquam putat eis esse credendum). Auch zur Erkenntnis des Willens anderer Menschen bedürfen wir des Glaubens (De fide rerum, quae non vid. c. 1, n. 2). Der Glaube im allgemeinsten Sinne ist die Zustimmung zu einem Gedanken (cum assensione cogitare, De praedest. sanct. c. 2, n. 5). Was wir erkennen, glauben wir auch; nicht alles aber, was wir glauben,

vermögen wir sofort zu erkennen. Der Glaube ist der Weg zur Erkenntnis (De div. qu. 83, qu. 48; De trin. XV, 2; Epist. 120).

Bei der Reflexion auf uns selbst finden wir in uns nicht nur die Sinnesempfindungen, sondern auch einen inneren Sinn, welcher sich jene zum Objekt macht (denn wir wissen ja von unseren Sinnesempfindungen, die äußeren Sinne aber können nicht ihr eigenes Empfinden wahrnehmen), endlich die Vernunft, die den inneren Sinn und auch wiederum sich selbst erkennt (De lib. arb. II, 3 ff.). Jedesmal steht dasjenige, was über ein anderes urteilt, über dem Beurteilten. Aber über dem Urteilenden steht wiederum das, wonach es urteilt. Die menschliche Vernunft findet über sich etwas Höheres; denn sie ist wandelbar, bald kundig, bald unkundig, bald nach Erkenntnis strebend, bald nicht, bald richtig, bald unrichtig urteilend. Die Wahrheit selbst aber, nach der sie urteilt, muß unwandelbar sein (De lib. arb. II, 6, n. 14; De vera rel. 29, n. 54 und 31, n. 57; De civ. Dei VIII, 6). Findest du deine Natur wandelbar, so gehe über dich selbst hinaus zur ewigen Quelle des Lichtes der Vernunft. Schon wenn du nur erkennst, daß du zweifelst, so erkennst du wahres; wahr aber ist nichts ohne die Wahrheit. Also läßt sich an der Wahrheit selbst nicht zweifeln (De vera rel. 39, n. 72 f.).

Der Quell aller Wahrheit aber, die unwandelbare Wahrheit ist Gott. Nichts Höheres als sie kann gedacht werden, weil sie alles wahre Sein umfaßt (De vera rel. 31, n. 57; De trin. VIII, 2, n. 3). Sie ist identisch mit dem höchsten Gute, durch welches alles andere gut ist (De trin. VIII, 3, n. 4; quid plura et plura? bonum hoc et bonum illud? tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis non alio bono bonum, sed bonum omnis boni). Gott ist der ewige Grund aller Form, welcher den Geschöpfen ihre zeitlichen Formen verliehen hat, die absolute Einheit, nach der jedes Endliche strebt, ohne sie ganz zu erreichen, die höchste Schönheit, welche über jede andere Schönheit hinausgeht und jede bedingt („omnis pulchritudinis forma unitas est“), die absolute Weisheit, Seligkeit, Gerechtigkeit, das Sittengesetz usw. (De vera rel. 11, n. 21 u. ö., De lib. arb. II, 9, n. 26; De trin. XIV, 15, n. 21). Durch die veränderliche Kreatur werden wir an die beständige Wahrheit gemahnt (Conf. XI, 10).

In Gott sind die Ideen. De div. qu. 83, qu. 46. De ideis 2: sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeterne ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur; et quum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne, quod oriri et interire potest et omne, quod oritur et interit. Platon hat darin nicht geirrt, daß er eine intelligible Welt annahm; so nannte derselbe nämlich die ewige und unveränderliche Vernunft, durch welche Gott die Welt gemacht hat. Wollte man diese Lehre nicht annehmen, so müßte man sagen, Gott sei unvernünftig bei der Weltbildung verfahren (Retract. I, 3, 2). In der Einen göttlichen Weisheit sind unermeßliche und unendliche Schätze der intelligiblen Dinge enthalten, in denen alle die unsichtbaren und unveränderlichen vernunftgemäßen Gründe der Dinge (rationes rerum) liegen, und zwar auch der sichtbaren und veränderlichen Dinge, die durch diese Weisheit geschaffen worden sind (De civ. Dei XI, 10, 3; cf. De div. quaest. 83, qu. 46, 2: singula igitur propriis sunt creata rationibus). Die Keime der Dinge sind in die Urmaterie gelegt, und in der Entwicklung dieser Keime beruht die Ordnung in der Welt — eigentlich die stoische Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, nur mit platonischer Ideenlehre vermischt. Die Ordnung der

Welt zeigt sich zunächst in den species, den Gattungen, die sich aber wieder nur in den Einzeldingen, darstellen können. Schließlich wird der umgekehrte Weg wieder eingeschlagen, d. h. die Einzeldinge streben zurück zu den Gattungen, und diese wieder zu der allgemeinen Ordnung.

Bei dem Körper ist Substanz und Eigenschaft verschieden. Auch die Seele wird, wenn sie einst immer weise sein wird, dies doch nur sein durch Partizipation an der unveränderlichen Weisheit selbst, mit der sie nicht identisch ist. Bei den einfachen Wesen aber, die ursprünglich und wahrhaft göttlich sind, ist nicht die Qualität von der Substanz verschieden, da sie eben nicht durch Teilnahme an anderem, sondern an und für sich göttlich oder weise oder glücklich sind (De civ. Dei XI, 10). Ganz so gilt auch von Gott selbst, daß der Unterschied von Qualität und Substanz, ja der Unterschied der (aristotelischen) Kategorien überhaupt auf ihn keine Anwendung findet. Gott fällt unter keine der Kategorien. De trin. V, 1, n. 2: ut sic intelligamus Deum, si possumus quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Auch die Kategorie der Substanz paßt nicht eigentlich auf Gott, obwohl er im höchsten Sinne ist oder Realität hat. De trin. VII, 5, n. 10: res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae; Deus autem si subsistit, ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex, — unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur. Es ist nicht richtig zu sagen, Gott sei Substanz, und die Güte, Wahrheit, Schönheit, Glückseligkeit seien Attribute oder Akzidentien dieser Substanz, sondern er ist Essenz, und diese Essenz fällt mit allem dem was man als seine Eigenschaften angibt, zusammen, ib. VI, 7, n. 8: Non est ibi (in deo) aliud beatum esse et aliud magnum esse aut sapientem aut verum aut bonum aut omnino ipsum esse (vgl. ib. VII, 5, n. 10; Soliloq. I, 1, n. 4). Gottes Wesen ist einfach, und es gibt nichts Getrenntes in ihm. Auch das Wissen, Wollen, Handeln, Sein ist in Gott ein und dasselbe. Doch will Augustin dem kirchlichen Sprachgebrauche folgen (ib. II, 18, n. 35), um so mehr, da doch eine adäquate Gotteserkenntnis und eine adäquate Bezeichnung dem Menschen in diesem irdischen Leben unerreichbar bleibt. De trin. VII, 4, n. 7: verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. Es ist fraglich, ob irgendeine positive Aussage über ihn im eigentlichen Sinne gelte (De trin. V, 10, n. 11; cfr. Conf. XI, 20, n. 26). Wir wissen mit Bestimmtheit nur, was er nicht sei (De ord. II, 16, n. 44 und 18, n. 47). Doch liegt auch schon ein beträchtlicher Gewinn in der Verneinung des Irrtums (De trin. VIII, 2, n. 3). Kennten wir Gott überhaupt nicht, so könnten wir ihn nicht anrufen und lieben (Confess. I, 1; VII, 10, n. 16). Gott ist, wie schon die Platoniker richtig erkannt haben, das Prinzip des Seins und Erkennens und die Richtschnur des Lebens (Conf. VII, 10, n. 16; De civ. Dei VIII, 4). Er ist das Licht, in welchem wir das Intelligible sehen, das Licht der ewigen Vernunft; wir erkennen in ihm (Conf. X, 40, n. 65; XII, 25, n. 35; De trin. XII, 15, n. 24).

Gott ist der Dreieinige. Augustin bekennt seinen Glauben an die Trinität in dem athanasianisch-kirchlichen Sinne und sucht den Begriff derselben durch verschiedene Analogien dem Verständnis näherzubringen. De civ. Dei XI, 24: credimus et tenemus et fideliter praedicamus quod Pater genuerit Verbum hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia, unigenitum Filium, unus

unum, aeternus coaeternum, summe bonus aequaliter bonum, et quod Spiritus sanctus simul et Patris et Filii sit Spiritus et ipsi consubstantialis et coaeternus ambobus, atque hoc totum et Trinitas sit propter proprietatem personarum et unus Deus propter inseparabilem divinitatem, sicut unus omnipotens propter inseparabilem omnipotentiam, ita tamen, ut etiam quum de singulis quaeritur unusquisque eorum et Deus et omnipotens esse respondeatur, quum vero de omnibus simul, non tres dii vel tres omnipotentes, sed unus Deus omnipotens; tanta ibi est in tribus inseparabilis unitas, quae sic se voluit praedicari. Augustin will nicht (wie Gregor von Nyssa mit Basilius und anderen), daß das Verhältnis der drei göttlichen Personen oder Hypostasen zu der Einheit des göttlichen Wesens gleich dem der endlichen Individuen zu ihrem Allgemeinen aufgefaßt (also dem des Petrus, Paulus und Barnabas zu dem Wesen des Menschen analog gedacht) werde. Bei der Gottheit realisiert sich die Substanz voll und ganz in jeder der drei Personen (De trin. VII, 6, n. 11). Zwar weist Augustin entschieden die Ketzerei der Sabellianer ab, welche mit der Einheit des Wesens zugleich auch die Einheit der Person Gottes behaupten. Die Analogien aber, deren er selbst sich bedient, sind von den Momenten der individuellen Existenz entnommen, wie namentlich die des Seins, Lebens und Erkennens in uns (De lib. arb. II, 3, n. 7), oder die später von ihm bevorzugte Analogie unseres Seins, Wissens und Liebens (Confess. XIII, 11, n. 12; De trin. IX, 4, n. 4; De civ. Dei XI, 26), oder die des Gedächtnisses, Gedankens und Willens, oder innerhalb der Vernunft die des Bewußtseins der Ewigkeit, der Weisheit und der Liebe zur Seligkeit (De trin. XI, 9, n. 16; XV, 3, n. 5 ff.), oder wenn er in allen geschaffenen Dingen ein Bild der Trinität findet, indem sie alle das Sein überhaupt, ihr besonderes Sein und die geordnete Verbindung jenes Allgemeinen mit diesem Besonderen in sich vereinigen (De vera rel. 7, n. 13: esse, species, ordo; vgl. De trin. XI, 11, n. 18: mensura, numerus, pondus). Auch die Analogie von amans et quod amatur et amor kommt vor. Von der Trinität erscheint, soweit es sich mit deren Würde verträgt, die Spur in allen Kreaturen (De trin. VI, 10, n. 11 f.).

Gott ist das höchste Sein (summa essentia). Er ist im vollsten Sinne (summe est) und ist daher unveränderlich (immutabilis). Den Dingen, die er aus nichts erschaffen hat, hat er das Sein gegeben, aber nicht das höchste Sein, welches nur ihm selbst zukommt, sondern den einen ein volleres, den anderen ein geringeres. Er hat die Naturen der Wesen stufenmäßig geordnet (naturas essentiarum gradibus ordinavit, De civ. Dei XII, 2). Ihm ist kein Wesen entgegengesetzt. Nur das Nichtsein bildet zu ihm den Gegensatz und das aus dem Nichtsein herfließende Böse (De civ. Dei XII, 2 f.). Der gute Gott hat mit absoluter Willensfreiheit, keiner Notwendigkeit unterworfen, die Welt geschaffen, um Gutes zu machen (De civ. Dei XI, 21 ff.). Die Welt zeugt durch ihre Ordnung und Schönheit für ihre Erschaffung durch Gott (ib. XI, 4). Gott hat sie nicht aus seinem Wesen gezeugt, denn dann würde sie Gott gleich sein, sondern aus dem Nichts geschaffen (De civ. Dei XIV, 11; Confess. XII, 7). Aus dieser Negation, dem Nihil, stammt das Veränderliche in der Welt (De civ. Dei XII, 2). Wenn auch dieses Nichts nicht gleich dem μὴ ὄν, der Materie, ist, so scheint es doch bisweilen bei Augustin als eine Macht angenommen zu werden, die sich mit der operatio divina verbindet, um die veränderliche Welt entstehen zu lassen. In dieser Verbindung ist das Esse vermindert; die Welt hat das minus esse gegenüber dem summe esse. Als substantia creatrix ist Gott ubique diffusus. Die Welterhaltung ist eine fortgehende Schöpfung. Zöge Gott seine schaffende Macht von der Welt zurück, so würde sie sofort in das Nichts wiederum übergehen (De civ. Dei XII, 25).

Sein Schaffen ist nicht ein ewiges; denn die Welt muß als das Endliche begrenzt in der Zeit, wie im Raume sein. Man darf nicht vor ihr unbegrenzte Zeiten und nicht neben ihr unendliche Räume denken; denn Zeit und Raum existieren nicht außer der Welt, sondern nur in und mit ihr. Die Zeit ist das Maß der Bewegung; im Ewigen aber gibt es keine Bewegung oder Veränderung. Die Welt ist also vielmehr zugleich mit der Zeit als in der Zeit geschaffen worden (De civ. Dei XI, 6: si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret?). Gottes Entschluß zur Weltbildung aber ist ein ewiger (De civ. Dei XI, 4 ff.). Die Welt ist nicht einfach, wie das Ewige, sondern mannigfach, aber doch einheitlich. Viele Welten anzunehmen, ist ein leeres Spiel der Einbildungskraft (De civ. Dei XI, 5).

In der Ordnung des Universums durfte auch das Geringste nicht fehlen (De civ. Dei XII, 4). Wir dürfen nicht den Maßstab unseres Nutzens anlegen, nicht für schlecht halten, was uns schadet, sondern müssen ein jedes Objekt nach seiner eigenen Natur beurteilen. Jedes hat sein Maß, seine Form und eine gewisse Harmonie in sich selbst. Gott ist in Betracht aller Wesen zu loben (ib. 4 f.). Alles Sein ist als solches gut (De vera rel. 11, n. 21: in quantum est, quidquid est, bonum est). Auch die Materie hat in der Ordnung des Ganzen ihre Stelle. Sie ist von Gott geschaffen; ihre Güte ist ihre Gestaltbarkeit (De vera rel. 18, n. 36).

Die sichtbare Welt gipfelt im Menschen. Er ist der Mikrokosmus, der die wesentlichen Eigenschaften des Tieres, der Pflanze, des leblosen Körpers in sich schließt. Jedoch hat er auch Vernunft und verbindet so die materielle Welt mit der geistigen. Die Seele ist eine immaterielle, vom Leibe wesentlich verschiedene Substanz. Sie findet in sich nur Funktionen wie Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern, nichts Materielles (De trin. X, 10, n. 13). Sie ist eine Substanz oder ein Subjekt, nicht eine bloße Eigenschaft des Leibes (ibid. 15). Sie empfindet eine jede Affektion des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen. Sie ist also in dem Körper ganz und auch ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig. Das Körperliche dagegen ist mit jedem seiner Teile nur an Einem Orte (Ep. 166 ad Hier. 4; contra ep. Man. c. 16).

Augustin unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus und voluntas. Die voluntas ist in allen Affekten (De civ. Dei XIV, 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt). Das Verhältnis der memoria, des intellectus und der voluntas zu der Seele soll nicht wie das der Farbe oder Figur zu dem Körper, oder überhaupt der Akzidentien zu dem Substrat gedacht werden, denn diese können ihr Substrat (subjectum ὑποκείμενον) nicht überschreiten. Die Figur oder Farbe kann nicht Figur oder Farbe eines andern Körpers sein, der Geist (mens) aber kann durch die Liebe sich und auch anderes lieben, durch die Erkenntnis sich und auch anderes erkennen. Sie teilen demgemäß die Substantialität mit dem Geist selbst (De trin. IX, 4, n. 4), obschon derselbe die memoria, intelligentia und dilectio nicht ist, sondern hat (ib. XV, 22, n. 42). Alle jene Funktionen können sich auch auf sich selbst wenden, der Verstand sich selbst erkennen, das Gedächtnis dessen gedenken, daß wir ein Gedächtnis besitzen, der freie Wille die Willensfreiheit anwenden oder nicht (De lib. arbitr. II, 19, n. 51).

Die Unsterblichkeit der Seele folgt philosophisch aus ihrem Teilhaben an der unveränderlichen Wahrheit, aus ihrem wesentlichen Vereintsein mit der

ewigen Vernunft und mit dem Leben (Solil. II, 2 ff.; De imm. an. 1 ff.). Die Sünde raubt ihr nicht das Leben, wohl aber das selige Leben (De civ. Dei VI, 12). Doch begründet nur der Glaube die Hoffnung auf die wahre Unsterblichkeit, das ewige Leben in Gott (De trin. XIII, 9, n. 12). (Vgl. unter Platons Argumenten besonders das in der Rep. X, p. 609 und das letzte im Phädon, Grdr. I, § 42, 10. Aufl., S. 174 f.)

Die Ursache des Bösen ist der Wille, der sich von dem Höheren zu dem Niedern abwendet, der Hochmut solcher Engel und Menschen, die sich von Gott abwandten, der das absolute Sein hat, zu sich selbst, die doch nur ein beschränktes Sein haben (Enchirid. 23: nequaquam dubitare debemus, rerum quae ad nos pertinent bonarum causam non esse nisi bonitatem dei, malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, hominis postea). Nicht als ob das Niedere als solches böse wäre; aber die Abwendung von dem Höheren zu ihm hin ist böse. Der böse Wille bewirkt das Böse, wird aber nicht selbst durch irgendeine positive Ursache bewirkt. Er hat keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens (De civ. Dei XII, 7 f.). Das Böse ist keine Substanz oder Natur (Wesen), sondern eine Schädigung der Natur (des Wesens) und des Guten, ein defectus, eine privatio boni, amissio boni, eine Verletzung der Integrität, der Schönheit, des Heils, der Tugend. Wo nicht Gutes verletzt wird, ist kein Böses. Esse vitium et non nocere non potest. Also kann das Böse nur dem Guten anhaften, und zwar nicht dem unveränderlichen, sondern dem veränderlichen Guten. Es kann ein unbedingt Gutes, aber nicht ein unbedingt Böses geben (De civ. Dei XI, 22; XII, 3). Hierin liegt das Hauptargument gegen den Manichäismus, der das Böse für gleich ursprünglich mit dem Guten und für ein zweites Wesen neben jenem annimmt.

Auch das Böse trübt nicht die Ordnung und Schönheit des Universums: es vermag sich den Gesetzen Gottes nicht ganz zu entziehen. Es bleibt nicht unbestraft, die Strafe aber, von der es getroffen wird, ist nur Betätigung der Gerechtigkeit. Wie ein Gemälde mit schwarzer Farbe an rechter Stelle, so ist die Gesamtheit der Dinge für den, der sie zu überschauen vermöchte, auch mit Einschluß der Sünden schön, obschon diese, wenn sie für sich allein betrachtet werden, ihre Mißgestalt schändet (De civ. Dei XI, 22; XII, 3; vgl. De vera rel. 23, n. 44: et est pulchritudo universae creaturae per haec tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum). Gott hätte diejenigen Engel und Menschen, von denen er vorauswußte, daß sie schlecht sein würden, nicht geschaffen, wenn er nicht auch gewußt hätte, wie sie dem Guten zum Nutzen gereichen würden, so daß das Ganze der Welt wie ein schönes Lied aus Gegensätzen besteht: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (De civ. Dei XI, 18). Er hätte das Böse überhaupt nicht zuzulassen brauchen. Aber es schien ihm besser, daß aus dem Bösen Gutes entstehe, als dem Bösen gar keinen Raum zu geben (De civ. Dei XXII, 1). Augustin legt diesen Betrachtungen ein solches Gewicht bei, daß er nicht, wie Origenes und Gregor von Nyssa und andere, einer allgemeinen ἀποκατάστασις zur Theodicee zu bedürfen glaubt.

Gott hat zuerst die Engel geschaffen, von denen ein Teil gut geblieben, der andere böse geworden ist, dann die sichtbare Welt und den Menschen. Die Engel sind das Licht, das Gott zuerst schuf (De civ. Dei XI, 9). Von Einem Menschen, den Gott als den ersten schuf, hat das Menschengeschlecht seinen Anfang genommen (ib. XII, 9). Nicht nur diejenigen irren, welche (wie Apuleius)

dafür halten, die Welt und Menschen seien immer gewesen, sondern auch die, welche, auf unglaubhafte Schriften gestützt, viele Tausende von Jahren für geschichtlich konstatiert halten, da doch aus der heiligen Schrift hervorgeht, daß noch nicht sechstausend Jahre seit der Erschaffung des Menschen verflossen sind (ib. XII, 10 u. 11). Die Kürze dieses Zeitraums kann denselben nicht unglaubwürdig machen; denn wäre auch eine unaussprechliche Zahl von Jahrtausenden seit der Menschenschöpfung verflossen, so würde dieselbe doch gegen die rückwärts liegende Ewigkeit, während welcher Gott den Menschen nicht geschaffen hätte, ebensowohl, wie jene sechstausend Jahre verschwinden, gleich einem Tropfen gegen den Ozean oder vielmehr noch in unvergleichlich höherem Maße (ib. XII, 13). Ganz verwerflich ist die (stoische) Meinung, daß nach dem Weltuntergang die Welt sich so, wie sie früher war, erneuere, und alle Ereignisse wiederkehren. Nur einmal ist Christus gestorben und wird nicht wieder in den Tod gehen, und wir werden einst auf ewig bei Gott sein (ib. XII, 14).

Aus dem ersten Menschen sollten die Menschen werden, von denen die einen mit den bösen Engeln in der Bestrafung, die anderen mit den guten in der Belohnung vereint werden sollten, nach dem verborgenen, aber doch gerechten Ratschluß Gottes, dessen Gnade nicht ungerecht, dessen Gerechtigkeit nicht grausam sein kann (De civ. Dei XII, 28). Durch den Sündenfall, der in dem Ungehorsam gegen das göttliche Gebot lag, verfiel der Mensch dem Tode als der gerechten Strafe (ib. XIII, 1). Es gibt aber einen zweifachen Tod: den des Leibes, wenn die Seele ihn verläßt, und den der Seele, wenn Gott sie verläßt. Der letztere ist nicht ein Aufhören des Bestehens und Lebens überhaupt, wohl aber des Lebens aus Gott. Auch der erste Tod ist an sich ein Übel, gereicht aber dem Guten zum Heil. Der zweite Tod, der das summum malum ist, trifft nur die Bösen. Auch der Leib wird auferstehen, der der Gerechten in verklärter Gestalt, edler, als der der ersten Menschen vor der Sünde war, der der Ungerechten aber zur ewigen Pein (ib. XIII, 2 ff.). Da Adam Gott verlassen hatte, war er von Gott verlassen, und der Tod in jeglichem Sinne war die ihm angedrohte Strafe (ib. XIII, 12; 15). Freiwillig depraviert und mit Recht verdammt, erzeugte er Depravierte und Verdammte; denn wir alle waren in ihm, als wir alle noch er allein waren. Es war uns noch nicht die Form angeschaffen und zugeteilt, durch die wir als Individuen leben. Aber es war schon in ihm die natura seminalis, aus der wir hervorgehen sollten, und da diese durch die Sünde befleckt, dem Tode anheimgegeben und mit Recht verdammt war, so übertrug sich auf die Nachkommen die gleiche Beschaffenheit. Durch den übeln Gebrauch des freien Willens ist die Reihe dieses Unheils entstanden, die das in der Wurzel verdorbene Menschengeschlecht durch eine Folge von Leiden bis zu dem ewigen Tode hinführt, nur mit Ausnahme derer, die durch Gottes Gnade erlöst worden (ib. XIII, 14; cf. XXI, 12: hinc est universa generis humani massa damnata, quoniam qui hoc primitus admisit, cum ea quae in illo fuerat radicata sua stirpe punitus est, ut nullus ab hoc justo debitoque supplicio nisi misericordia et indebita gratia liberetur).

Diese Sätze scheinen in betreff der Entstehung der menschlichen Seelen den Generatianismus oder Traduzianismus zu involvieren, zu dem in der Tat Augustin wegen des Dogmas von der Erbsünde sich hinneigt. Doch hat er sich nicht unbedingt für ihn entschieden. Nur die Präexistenzlehre hat er als irrtümlich abgewiesen und mit ihr zugleich auch die früher von ihm angenommene platonische Lehre von dem Lernen als einer Wiedererinnerung (Solil. II, 20, n. 35; De quant. an. 20) verworfen, den Creatia-

nismus aber, der jede Seele durch einen besonderen Schöpfungsakt Gottes entstehen läßt, hat er nicht mißbilligt. Jedoch erheben sich gegen diesen auch Schwierigkeiten, da die Seelen, wie sie täglich von Gott geschaffen werden, doch gut sein müssen. So ist Augustin beim Zweifel stehen geblieben (Retr. I, 1, n. 3; cf. De trin XII, 15, n. 24).

Adam sündigte nicht aus bloß sinnlicher Lust, sondern wie die Engel aus Stolz (De civ. Dei XIV, 3; 13). Die durch die Erbsünde verdorbene Natur kann nur der Urheber derselben wiederherstellen (ib. XIV, 11). Zu diesem Zwecke ist Christus erschienen. Im Hinblick auf die Erlösung ließ Gott die Versuchung und den Fall der ersten Menschen zu, obschon es in seiner Macht stand, zu bewirken, daß weder ein Engel noch ein Mensch sündigte. Aber er wollte dies ihrer Selbstentscheidung nicht entziehen, um zu zeigen, wieviel Übel ihr Stolz, wieviel Gutes seine Gnade vermöge (ib. XIV, 27). Der freiwillige Dienst ist der bessere; unsere Aufgabe ist: servire liberaliter Deo. Die Freiheit des Willens ist nur durch die Gnade und in ihr. Die erste Willensfreiheit, die Freiheit Adams, war das posse non peccare, die höchste aber, die der Seligen, wird sein das non posse peccare (De corr. et grat. 12, n. 33). Die Erbsünde bringt den Menschen in den Stand des non posse non peccare. Durch die Gnade wird der gute Wille bereitet, er folgt ihr als Diener. Gewiß ist, daß wir handeln, wenn wir handeln, aber daß wir glauben, wollen und vollbringen, bewirkt Gott durch die Mitteilung der wirksamen Kräfte an uns. Nichts Gutes tut der Mensch, welches nicht Gott so wirkt, daß es der Mensch wirkt. Gott selbst ist unsere Macht (potestas nostra ipse est, Solil. II, 1, n. 1; cf. De gratia Christi 25, n. 26 u. ö.).

Von diesen Gesichtspunkten aus bekämpfte Augustinus den Pelagius, der die Willensfreiheit und das Bewußtsein der eigenen sittlichen Kraft im Sinne der intellektualistischen stoischen Ethik und des stoischen Weisen überspannt, infolgedessen die Erbsünde und ihre Konsequenzen leugnete, die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Sündlosigkeit behauptete und (nach Augustin De praedestin. c. 10) lehrte: praesciebat deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, eligit. Der Bischof von Hippo entgegnete, die Lehre des Pelagius verkenne die Bedingtheit der Selbstentscheidung durch die unwiderstehliche Gnade Gottes und sei mit der hl. Schrift nicht in Einklang.

Augustins letzte Schriften: De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae sind gegen den Semipelagianismus, besonders des Abtes Cassianus (360—435), gerichtet, welcher zugab, daß der Mensch nichts Gutes ohne die Gnade vollenden könne, aber doch den Anfang im Guten, den Gottes Gnade zur Vollendung führe, dem freien Willen des Menschen selbst anheimgab und nicht zugeben mochte, daß Gott nur einen Teil des Menschengeschlechtes retten wolle, und Christus nur für die Auserwählten gestorben sei. Augustin hält dagegen an der allbestimmenden, vorausgehenden, auch den Anfang des Guten im Menschen bedingenden Gnade fest, huldigt entschieden der Lehre von der Prädestination und läßt für den freien Willen im Menschen kaum mehr Raum.

Indem von Anfang an Gottes Gnade einen Teil der Menschen dem allgemeinen Verderben entzog, entstand neben der civitas terrena die civitas coelestis oder civitas Dei, der Gottesstaat (De civitas Dei XIV, 28). Die civitas terrena ist aber nicht im Sinne eines rein politischen Gebildes zu verstehen, sondern im ethisch-religiösen Sinne (De civ. Dei XV, 1)

zu nehmen als Gemeinschaft der Gottlosen, der Gottesfeinde (societas impiorum. De civ. Dei XVI, 10, XIX, 24), wie dies von B. Seidel, O. Schilling und H. Scholz (siehe die Literatur) gegen die falschen Auffassungen von Dorner, Kolde, Gierke u. a. genauer begründet wird. Die politischen Begriffe von Volk und Staat entwickelt Augustinus in Anlehnung an Ciceros Staatsphilosophie. De civ. Dei XIX, 24: Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communione sociatus. Die Definition des Staates lautet (De civ. Dei XV, 8): Civitas quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo conligata oder noch bestimmter (Quaest. ev. 46, Migne, P. lat. 35, 1360): Est enim civitas non quorumlibet animantium, sed rationalium multitudo legis unius societate devincta. Ähnliche Definitionen finden sich in Augustins Briefen (Ep. 138, 10; Migne, P. lat. 33, 529. Ep. 155, 3, 9; Migne, l. c., 670). Der Staat entspringt weder der Sünde, noch beruht er, wie die Epikureer lehrten, auf einem Vertrag. Der Staat hat vielmehr seine letzten Quellen und Bedingungen in den Gesetzen und Trieben der menschlichen Natur (De civ. Dei XIX, 12: Quanto magis homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam). Die einzelnen Individuen sind die Elemente und die Samen des Staates (En. in ps. 9, 8; Migne, 36, 120 f.), und die Familie ist seine Pflanzschule (De civ. Dei XV, 16: Copulatio igitur maris et feminae, quantum adtinet ad genus mortalium, quoddam seminarium est civitatis).

Indessen sind die rein staatsphilosophischen Betrachtungen in Augustins Civitas Dei nur Nebensache, nur gelegentlich eingestreute Bemerkungen. Das Hauptziel des Werkes geht nach einer ganz anderen Richtung. Für Augustin handelt es sich in erster Linie darum, das Christentum, sein Wesen und seine Eigenart, gegen das Heidentum zu verteidigen. Der Bischof von Hippo schreibt als Apologet, wandelt die Wege der Apologeten, und sein überragender Geist schuf die letzte, aber auch die glänzendste und gewaltigste Apologie, die wir aus dem Altertum kennen. Aber noch mehr — und darin liegt das Originale und Große der Augustinischen Leistung —, der Apologiegedanke steigerte sich ihm nicht nur negativ zu einer Kritik der gesamten antiken Kultur, sondern positiv zu einer Geschichts- und Kulturphilosophie größten Stils. Er versucht, das historische und kulturelle Geschehen, die religiösen, politischen, sozialen, sittlichen und philosophischen Phänomene von dem religiös-ethischen Standort des Christentums aus zu begreifen, zu konstruieren und zu bewerten. Einen alten Gedanken aufgreifend, dessen Geschichte von H Scholz (Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911, 71—81) im einzelnen verfolgt wird unter Hinweis auf die hl. Schrift, auf Platon und den Neuplatonismus, auf die Stoiker und speziell Seneca, ferner auf Philon, Origenes, Ambrosius und insbesondere auf den Apokalypsenkommentar des Ticonius, bei dem sich auch schon die Ausdrücke civitas dei und civitas diaboli finden und der nach Scholz (a. a. O. S. 78) einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die „Zweistaaten-Konzeption" gehabt zu haben scheint, schildert Augustinus die Menschengeschichte als den Kampf zweier einander entgegengesetzter Reiche, des Reiches der irdisch Gesinnten, der Gottesfeinde, des Weltreichs, der civitas terrena oder diaboli, der societas impiorum und des Gottesreiches, der civitas coelestis oder der civitas Dei.

Von diesen beiden Gemeinschaften ist die eine prädestiniert, ewig mit Gott zu herrschen, die andere ewige Strafe zu leiden mit dem Teufel (ib. XV, 1). Die ganze Zeit, in welcher die Menschen leben, ist die Entwicklung

(excursus) jener beiden Staaten (ib. XV, 1). Augustin unterscheidet bald drei, bald sechs Perioden. Die Menschen lebten zuerst noch ohne Gesetz, und es bestand noch kein Kampf mit der Lust dieser Welt, dann unter dem Gesetz, da sie kämpften und besiegt wurden, endlich in der Zeit der Gnade, da sie kämpfen und siegen. Von den sechs Perioden aber geht die erste von Adam bis Noah. Kain und Abel sind die ersten Repräsentanten der beiden Staaten. Sie endigt mit der Sintflut, gleich wie bei den einzelnen Menschen das Alter der Kindheit durch Vergessenheit begraben wird. Die zweite Periode aber geht von Noah bis Abraham. Sie ist dem Knabenalter zu vergleichen. Zur Strafe der Hoffart der Menschen erfolgte die Sprachverwirrung bei dem Turmbau zu Babel. Nur das Volk Gottes hat die erste Sprache bewahrt. Die dritte Periode reicht von Abraham bis David. Sie ist das Jünglingsalter der Menschheit. Das Gesetz wird gegeben, aber es ertönen auch schon deutlicher die göttlichen Verheißungen. Die vierte Periode, die des Mannesalters der Menschheit, reicht von David bis zur babylonischen Gefangenschaft. Es ist die Zeit der Könige und Propheten. Die fünfte Periode reicht von der babylonischen Gefangenschaft bis auf Christus. Die Prophetie hörte auf, und die tiefste Erniedrigung Israels begann genau zu der Zeit, als es nach der Wiedererbauung des Tempels und der Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft auf einen besseren Zustand gehofft hatte. Die sechste Periode beginnt mit Christus und schließt mit der irdischen Geschichte überhaupt. Sie ist die Zeit der Gnade, des Kampfes und des Sieges der Gläubigen und schließt ab mit dem Eintritt des ewigen Sabbats, da der Kampf in der Ruhe, die Zeit in der Ewigkeit verschlungen sein wird, die Genossen der Gottesstadt der ewigen Seligkeit sich erfreuen, und die Stadt dieser Welt der ewigen Verdammnis anheimfällt, so daß die Geschichte mit einer Scheidung schließt, die unauflösbar und ewig und unwiderruflich ist.

Bei dieser Geschichtsphilosophie hat Augustin die Geschichte der Israeliten zugrundegelegt und nach ihren Perioden die der Weltgeschichte überhaupt bestimmt. Von den übrigen Völkern berücksichtigt er vorzugsweise neben den orientalischen das griechische, bei welchem Könige schon vor der Zeit des Josua den Kultus falscher Götter einführten und Dichter teils ausgezeichnete Menschen und Herrscher, teils Naturobjekte vergötterten, und das römische, welches um die Zeit des Untergangs des assyrischen entstand, da in Israel die Propheten lebten. Rom ist das abendländische Babylon, schon in seiner Entstehung durch Brudermord befleckt, allmählich durch Herrschsucht und Habgier und durch scheinbare Tugenden, die vielmehr Laster waren (ib. XIX, 25; vgl. V, 13 ff.), zu einer unnatürlichen, riesenhaften Größe angewachsen. Zur Zeit seiner Herrschaft über die Völker sollte Christus geboren werden, in welchem die dem Volke Israel gewordenen Weissagungen ihre Erfüllung finden und alle Geschlechter der Menschen gesegnet werden (De civ. Dei XV ff.). Wenn Augustin so ein sittlich-religiöses Reich in der Geschichte nach christlicher Anschauung sich verwirklichen läßt, so geht er damit über die neuplatonische Lehre, die nur einen begrifflichen, geschichtslosen Weltprozeß kennt, wesentlich hinaus.

In sieben Stufen des mystischen Aufstiegs läßt Augustin auch die einzelne Seele zu Gott gelangen. Doch hat er diesen Gedanken nur in seiner früheren Zeit durchgeführt. Er bestimmt die Stufen so, daß er von der aristotelischen Doktrin ausgeht, aber (analog der neuplatonischen Lehre von den höheren Tugenden) neue Stufen anfügt. Die Stufen sind: 1) die vegetativen Kräfte, 2) die animalischen (mit Einschluß des Gedächtnisses und der Einbildungskraft), 3) die

rationale Kraft, auf der die Ausbildung der Künste und Wissenschaften beruht, 4) die Tugend als Reinigung der Seele durch den Kampf gegen die sinnliche Lust und durch den Glauben an Gott, 5) die Sicherheit im Guten, 6) das Gelangen zu Gott, 7) die ewige Anschauung Gottes (De quant. an. 33, n. 70 ff.). Das höchste, das unendliche Gut ist Gott selbst, und die höchste Glückseligkeit des Menschen besteht in der ewigen Anschauung und Liebe Gottes. Wir sind nach Gott geschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es in Gott ruht. Freilich wird diese Glückseligkeit in diesem Leben nicht erlangt, und das ethische Ziel fällt demnach in das Jenseits. In der Anschauung Gottes gewinnen wir die vollkommene Ähnlichkeit mit Gott, wodurch wir zwar nicht Götter, nicht Gott selbst gleich werden, aber doch sein Bild in uns hergestellt wird (De trin. XIII, 9, n. 12, XIV, 18, n. 24). Von Wert ist nur das Handeln, durch welches sich der Glaube betätigt. Deshalb sind auch die Tugenden des Nicht-Christen viel mehr Laster (vitia, Defekte) als Tugenden (De civ. Dei XIX, 25). Siehe zu dieser Stelle J. Mausbach, Die Ethik d. hl. Aug., II, 259 und Th. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911, 45.

Augustin bekämpft entschieden und häufig die Ansicht, daß alle Strafen bloß zur Reinigung der Bestraften dienen sollen. Sie sind erforderlich als Beweis der göttlichen Gerechtigkeit. Würden alle ewig bestraft, so würde dies nicht ungerecht sein. Da aber auch die göttliche Barmherzigkeit sich bekunden muß, so wird ein Teil gerettet, jedoch nur der kleinere; der weit größere bleibt in der Strafe, damit gezeigt werde, was allen gebührte (De civ. Dei XXI, 12). Kein Mensch von gesundem Glauben kann sagen, daß selbst die bösen Engel durch Gottes Erbarmung gerettet werden müßten, weshalb auch die Kirche nicht für sie betet. Wer aber aus unzeitigem Mitleid die Rettung aller Menschen annehmen möchte, müßte aus dem gleichen Grunde auch die der bösen Engel annehmen. Die Kirche bittet zwar für alle Menschen, aber nur darum, weil sie von keinem einzelnen mit Sicherheit weiß, ob Gott ihn zum Heil oder zur Verdammnis bestimmt hat, und weil noch die Zeit erfolgreicher Reue vorhanden ist. Wüßte sie gewiß, welches diejenigen seien, die „praedestinati sunt in aeternum ignem ire cum diabolo“, so würde sie für diese ebensowenig beten, wie sie Gott um Errettung des Teufels anfleht (De civ. Dei XXI, 24). Demgemäß hält Augustin den Dualismus zwischen Gutem und Bösem hinsichtlich des Endes der Weltentwicklung ebenso entschieden fest, wie er denselben gegenüber dem Manichäismus hinsichtlich des ewigen Prinzips aller Wesen bekämpft und durch den Gedanken der Stufenordnung aufhebt.

Die Schriften Augustins waren Jahrhunderte lang eine Hauptquelle für die christliche Philosophie und Theologie. Die Geschichte der Dogmen war vielfach durch ihn bestimmt, und häufig knüpften die großen dogmatischen Differenzen in der christlichen Kirche an seine Lehre an. In Augustin waren, wie das bei geistig hoch angelegten, mächtigen Persönlichkeiten häufig der Fall ist, widerstrebende Elemente miteinander verbunden, die später wieder frei wurden und in ihrer Entwicklung auf Augustin als ihren Vertreter gestützt werden konnten. Unter den großen Philosophen der neueren Zeit finden sich namentlich bei Descartes viel augustinische Elemente, vor allem der Ausgang vom Bewußtsein, der aber ebensowenig Descartes, wie Augustin, mit einer objektiven Metaphysik brechen ließ.

Als Augustins getreuester Schüler gilt Tiro Prosper von Aquitanien, gest. um 463, dem es wie keinem anderen gelang, sich in den Ideenkreis Au-

gustins einzuleben. Seine Lebensaufgabe sah er in der Verteidigung des Augustinismus, insbesondere der augustinischen Prädestinations- und Gnadenlehre, gegen die Angriffe des Semipelagianismus, der er eine Reihe von Schriften widmete. Um 450 schrieb er in Rom den liber Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum, das erste Sentenzenbuch im Abendland, das in 392 den verschiedensten Schriften Augustins entnommenen Lehrsätzen einen Abriß der augustinischen Theologie bot. Auch auf rein historischem Gebiet ist Prosper tätig gewesen durch die Fortsetzung der Chronik des Hieronymus.

§ 17. Die Philosophie in der christlichen Kirche im Orient beruht in der späteren patristischen Zeit auf der Verknüpfung platonischer und neuplatonischer und zum Teil auch aristotelischer Gedanken mit der christlichen Dogmatik. Synesius aus Kyrene, geboren wahrscheinlich zwischen 370 und 375, gest. nach 413, hielt als christlicher Priester und Bischof an den wesentlichen Grundgedanken des Neuplatonismus fest und betrachtete das davon Abweichende im christlichen Dogma als eine heilige Allegorie. Nemesius, Bischof von Emesa in Phönizien, wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Synesius, fußt in seiner Schrift: Über die Natur der Seele, gleichfalls vorzugsweise auf der platonischen, zum Teil aber auch auf der aristotelischen Doktrin. Er lehrt die Präexistenz der menschlichen Seele und die ewige Fortdauer der Welt, verwirft jedoch andere platonische Lehren. Er verteidigt die Annahme der Willensfreiheit gegen den Fatalismus. Cyrillus von Alexandrien ist vornehmlich Theologe und als Gegner des Nestorianismus, wie wegen seiner Stellungnahme gegen die christenfeindliche Schrift des Kaisers Julian, von Bedeutung. Als letzter Apologet des christlichen Altertums muß angesehen werden Theodoret, Bischof von Kyros in Syrien, gest. 458, der in seiner Schrift: Graecarum affectionum curatio vielfach von dem Alexandriner Clemens und von Eusebius abhängig ist. Reges wissenschaftliches Leben herrschte an der Schule von Gaza. Procopius von Gaza zeichnete sich durch rhetorische und exegetische Leistungen aus. Aeneas von Gaza bestreitet in seinem vor 534 verfaßten Dialog „Theophrastus“ die Lehre der Präexistenz der menschlichen Seele und auch die der Ewigkeit der Welt. Die letztere Annahme bekämpften im sechsten Jahrhundert namentlich der Bischof von Mitylene Zacharias Scholasticus und der Kommentator des Aristoteles Johannes Philoponus aus Alexandrien. Indem er die aristotelische Lehre, daß die substantielle Existenz im vollsten Sinne den Individuen zukomme, auf das Dogma der Trinität anwandte, verfiel er der Anschuldigung des Tritheismus.

Der Zeit, da neuplatonische Ansichten sich nur im Gewande des Christentums Eingang versprechen durften, wahrscheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts, gehören die Schriften an, die ihr Verfasser als das Werk des Areopagiten Dionysius von Athen, eines unmittelbaren Apostelschülers, bezeichnet hat. An die in diesen Schriften enthaltene Spekulation schließt sich großenteils Maximus der Bekenner an (580—662), ein tiefsinniger mystischer Theolog. Der in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts lebende Johannes von Damaskus gibt in seiner Schrift „Quelle der Erkenntnis" eine kurze Darstellung der (aristotelischen) Logik und Ontologie, dann eine Bekämpfung der Häresien, endlich eine ausführliche systematische Darstellung der orthodoxen Glaubenslehre. In dem ganzen Werke will Johannes nach seiner ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur das, was von heiligen und gelehrten Männern gesagt wurde, zusammenfassen und vortragen. Er arbeitet demgemäß nicht selbst an der Fortbildung der Lehre, die ihm als im wesentlichen abgeschlossen gilt, sondern stellt nur die Gedanken seiner Vorgänger ordnend zusammen, wobei ihm die Philosophie und insbesondere die Logik und die Ontologie als Werkzeug der Theologie dient, so daß bereits das scholastische Prinzip bei ihm zur Geltung gelangt.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Synesius.

Des Synesius Werke sind von Turnebus, Paris 1553, von Dionysius Petavius, Paris 1612, 1631, 1633 herausgegeben worden. Die letztere Ausgabe ist bei Migne, P. gr. 66, Paris 1859, 1864 abgedruckt. Von J. G. Krabingers Gesamtausgabe erschien nur der erste Band, Landshut 1850.

Einzelne seiner Schriften wurden öfters ediert, insbesondere von J. G. Krabinger, Die Rede über das Königtum, München 1825 (zugleich deutsch), das Calvitii encomium (zugleich deutsch), Stuttg. 1834, und Die ägypt. Erz. oder über die Vorsehung (zugleich deutsch), Sulzbach 1835. — Die Briefe finden sich auch bei R. Hercher, Epistolographi graeci, Paris 1873, 638—739. — Die Hymnen wurden ediert von Grégoire und Collombat, Lyon 1836, von Christ und Paranikas, Leipzig 1871 (Anthologia graeca carminum christianorum, 3—23) und von J. Flach, Tübingen 1875, auch in dem 15. Bande der Sylloge poëtarum gr. von J. F. Boissonade, Paris 1823—1832; längere Übersetzungsproben aus den Hymnen s. b. Rixner, Handb. d. Gesch. d. Philos., Bd. I, S. 98 ff.

Beiträge zur Textkritik: A. Nauck (zu epist. 154), Hermes 24, 1889, 462. P. Klimek, Kritische Bemerkungen zum Texte der prosaischen Schriften des Synesius, Pr., Breslau 1891. S. A. Naber, Mnem. 22, 1894, 93—124. W. G. Headlam, Emendations and explanations, Journal of Philol. 60, 290 ff. (darin auch zu Synesius). W. Fritz, Die handschriftl. Überlieferung der Briefe des Bischofs Synesios, Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wiss., I. Kl., B. 23, 2, München 1905; derselbe, Unechte Synesios-Briefe, Byzantin. Zeitschr. 14, 1905, 75—86. N. Terzaghi, Synesiana, Stud. ital. di filol. class., vol. 18, 32—40, Florenz 1910 (Handschriftl. Studien zu den kleineren Schriften des Synesios); derselbe, Per la prossima edizione critica degli opuscoli di Sinesio, Didaskaleion 1912, 11—29. Siehe auch Grundriß I, 10. A., 123*.

II. Nemesius von Emesa.

Nemesii *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* pr. ed. graec. et lat. a Nicasio Ellebodio, Antv. 1565; ed. J. Fell, Oxon. 1671; ed. Ch. Fr. Matthaei, Halle 1802; diese letztere Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, P. gr. 40, 504—817.

Zur handschriftlichen Überlieferung K. J. Burkhard, Wiener Studien 10, 1888, 93—135; 11, 1889, 143—151, 243—267; 15, 1893, 192—199; 26, 1904, 212—221; derselbe, Philologus 69, 1910, 35—39 (Zur Kapitelfolge).

Nemes., Über die Freiheit, aus d. Griech. übers. v. Fülleborn in dessen Beitr. zur Gesch. der Phil. I, Züllichau 1791; Nemesius, Über die Natur des Menschen, deutsch v. Osterhammer, Salzburg 1819. Nemesii Emeseni lb. *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Versio latina. E libr. mscrp. nunc primum edid. et apparatu crit. instr. C. Holzinger, Leipzig 1887 (sehr freie Übers.). S. darüber Clem. Baeumker, Die Übersetz. d. Alfanus v. Nemesius' *Π. φ. ἀ.*, Wochenschr. f. klass. Philol. 13, 1896, Sp. 1095—1102. Die Übersetzung stammt höchstwahrscheinlich aus dem 11. Jahrh. von dem Erzbischof Alfanus I. von Salerno († 1085). Eine zweite lat. Übersetzung von dem Pisaner Juristen Johannes Burgundio, dem Kaiser Friedrich Barbarossa 1159 gewidmet, hat K. Imm. Burkhard in den Jahresberichten des Gymnas. Wien-Untermeidling 1891, 1892, 1896, 1901, 1902 veröffentlicht. Auf der Grundlage der Burgundionischen Übersetzung ruht die von Joh. Cono v. Nürnberg 1512 angefertigte Übertragung Eine weitere Übersetzung ins Lateinische erschien von Georgius Valla Placentinus in Lyon 1538. Ins Englische wurde die Schrift übersetzt von G. Wither, The nature of man, London 1636, ferner The Character of man, London 1657; ins Italienische übertrug sie D. Pizzimenti, Operetta d'un autor incerto . . . della natura degli animati (ohne Druckjahr); ins Französische J. B. Thibault, Paris 1844 (nach Domanski, XIV, s. u. Lit.). — Der Traktat de anima unter den Werken Gregors von Nyssa bei Migne, P. gr. 45, 187—222 ist identisch mit Kapitel 2 und 3 aus der Schrift des Nemesius.

III. Cyrillus von Alexandrien.

Die einzige Gesamtausgabe der Werke Cyrills erschien v. J. Aubert, 6 Bde., Paris 1638, wiederabgedruckt und durch Nachträge erweitert bei Migne, P. gr. 68—77, Paris 1859. — Seitdem hat Ph. E. Pusey eine Reihe einzelner Schriften neu herausgegeben; siehe darüber O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 230—238. Zur handschriftl. Überlieferung D. Serruys, Un codex sur papyrus de S. Cyr. d'Alex., Revue de philol. 34, 1910, 101—117.

Fragmente von Cyrills Schrift gegen Julian finden sich bei C. J. Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880 (Scriptorum Graecorum qui christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasc. III), 42—63: Cyrilli Alexandrini librorum contra Julianum fragmenta syriaca, ed. E. Nestle; 64—87: Cyrilli Alex. librorum contra Julianum 11—20 fragmenta graeca et syriaca latine reddita, disposuit C. J. Neumann.

Ausgewählte Schriften Cyrills sind von H. Hayd, Kempten 1879 (Bibl. d. Kirchenv.) ins Deutsche übertragen worden.

IV. Julianus Apostata.

Über die Gesamtausgaben v. Julians Werken siehe Grundr. I, 10. A., § 74, 343. Die Überreste der julianischen Schrift *Κατὰ Γαλιλαίων* wurden herausgegeben, freilich in sehr nachlässiger Weise, von dem Marquis d'Argens: Défense du paganisme par l'empereur Julien en Grec et en Français, 2 Vol., Berlin 1764 u. ö., dagegen neuerdings sehr sorgfältig: Iuliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt colleg rec. prolegomenis instrux. Carol. Ioann. Neumann, Lipsiae 1889 (Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasciculus III); dazu eine deutsche Übersetzung von demselben, Leipzig 1880.

Beiträge zur Textkritik: P. Klimek, Coniectanea in Iulianum et Cyrilli Alexandrini contra illum libros, I. D., Vratislaviae 1883. Th. Gollwitzer, Observationes criticae in Iuliani imperatoris contra Christianos libros, I. D., Erlangae 1886. Neumann, Theol. Literaturzeitg. 1899, 298—304. R. Asmus, Zur Textkritik v. Julian. Oratio IV, Rhein. Mus. 63, 1908, 627—630; derselbe, Zu Orat. V, ebend. 64, 1908, 318—320.

Ins Deutsche übersetzt sind Julians philosophische Werke von R. Asmus, Leipzig 1909. Siehe dazu P. Wendland, Berliner philolog. Wochenschr. 1910, 37—41.

V. Theodoret von Cyrus.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Theodoret nebst lateinischer Übersetzung veranstaltete J. Sirmond, 4 Bde., Paris 1642. Ein Supplement dazu als Bd. 5 lieferte J. Garnier, Paris 1684. Eine vermehrte und verbesserte Auflage von Sirmond und Garnier ist die Edition von J. L. Schulze, 5 Bde., Halle 1769—1774. Die letztere wurde abgedruckt bei Migne, P. gr. 80—84, Paris 1860.

Die apologetische Schrift: *Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων* (Graecarum affectionum curatio) wurde separat herausgegeben von Th. Gaisford, Oxford 1839 u. zuletzt v. J. Raeder, Leipzig 1904. Zur Textkritik J. Raeder, De Theod. Graec. aff. cur. quaestiones criticae, Kopenhagen 1900; derselbe, Rhein. Mus. 57, 1902, 449—459 (über d. Cod. Vat. 2249). — Die „Kirchengeschichte" wurde von H. Valesius, Paris 1673 u. ö., dann von Th. Gaisford, Oxford 1854, zuletzt von L. Parmentier, Leipzig 1911 (Die griech. christl. Schriftsteller d. ersten drei Jahrh., Bd. 19) ediert.

Ausgewählte Schriften Theodorets wurden ins Deutsche übersetzt von L. Küpper, Kempten 1878 (Bibl. d. Kirchenv.).

VI. Procopius von Gaza.

Die einzige Gesamtausgabe der Werke des Procopius findet sich bei Migne, P. gr. 87, pars 1—3. — Die Briefe wurden durch R. Hercher, Epistolographi graeci, Paris 1873, 533—598 neu herausgegeben. — Ein Fragment der Streitschrift gegen Proclus wurde zuerst von A. Mai, Classici autores IV, Rom 1831, p. 274 veröffentlicht, abgedruckt bei Migne, l. c., 87, 2, 2792.

VII. Aeneas von Gaza und Zacharias von Mytilene.

Aeneae Gazaei Theophrastus, ed. J. Wolf, Turici 1559, wieder abgedruckt von Fronto Ducaeus in Auct. graecolat. Bibl. Paris. II, 373, Paris 1624 und von Morellius in Bibl. Patr. XII, 617 sqq., Paris 1654. Aen. Gaz. et Zach. Mityl. De immortalitate animae et mortalitate universi, ed. C. Barth, Lips. 1655; *Αἰνείας καὶ Ζαχαρίας.* Aeneas Gazaeus et Zacharias Mitylenaeus de immortalitate animae et consummatione mundi, ed. J. F. Boissonade, Paris 1836.

Bei Migne steht Theophrastus oder über die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes, P. gr. 85, 871—1004. Eine Übersetzung ins Lateinische lieferte Ambrosius Camaldulensis, zuerst gedruckt Venetiis 1513, dann Genua 1645. Über die handschriftliche Überlieferung des Dialogs, wie der Übersetzung siehe St. Sikorski, De Anenea Gazaeo, Vratislav. 1909, 42 ff. (Breslauer philol. Abhandl. 9, 5). — Die Briefe des Aeneas sind neu herausgegeben von R. Hercher, Epistolographi graeci, Paris 1873, 24 bis 32.

Des Zacharias Disputatio de mundi opificio ist abgedruckt bei Migne, P. gr. 85, 1011—1144 nach der Ausgabe von C. Barth, Lipsiae 1655. — Die anonyme syrische Weltgeschichte, in der Buch 3—6 das kirchengeschichtliche Werk des Zacharias enthalten ist, wurde herausgegeben von J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 3, Lugduni Batav. 1870. Eine deutsche Übersetzung lieferten K. Ahrens und G. Krüger, Die sogenannte Kirchengesch. d. Zacharias Rhetor, Leipzig 1899 (Scriptores sacri et profani 3). Eine englische Übersetzung erschien von F. J. Hamilton und E. W. Brooks, London 1899. Zu den beiden Übersetzungen siehe M. A. Kugener, Revue de l'Orient chrét. 5, 1900, 201—214, 461—480. — Vie de Sevère. Par Zacharia le scolastique. Texte syriaque publié, traduit et annotée par M. A. Kugener in Patrologia Orientalis II, Paris 1907, p. 1—115.

VIII. Johannes Philoponus.

Die Ausgaben der Aristoteleskommentare des Johannes Philoponus siehe Grundriß I, 10. A., § 75, 349 u. 192—193. — Die Schrift Contra Proclum de mundi aeternitate wurde herausgegeben von Trincavellus,

Venedig 1535, zuletzt von Hugo Rabe, Leipzig 1899 (Bibl. Teubn.). — De opificio mundi libri VII hat zuletzt Gualt. Reichardt, Leipzig 1897 ediert Bibl. Teubn.); den libellus de paschate C. Walter, Jena 1899.

IX. Leontius von Byzanz.

Die einzige Gesamtausgabe der Schriften des Leontius findet sich bei Migne, P. gr. 86, pars 1–2, Paris 1865. Zum Texte siehe Fr. Loofs, Leontius v. Byzanz u. d. gleichnamigen Schriftsteller d. griech. Kirche. I. T.: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz, Leipzig 1887 (Texte und Unters. 3, 1—2); ferner J. P. Junglas, Leont. v. Byzanz. Stud. zu sein. Schriften, Quellen und Anschauungen, Paderborn 1908 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 7, 3). Junglas gibt Mitteilungen aus dem Berliner Codex Phill. 1484 (Meermann 152) über die Florilegien des Leontius.

X. Pseudo-Dionysius Areopagita.

Die dem Dionysius Areopagita zugeschriebenen Schriften: *Περὶ θείων ὀνομάτων, Περὶ μυστικῆς θεολογίας, Περὶ τῆς οὐρανίας Ἱεραρχίας, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας* und 10 Briefe, erschienen griechisch zuerst als Dion. Areopag. opera zu Florenz 1516, zu Basel 1539, dann Ven. 1558, Paris 1562; ed. Lansellius, Paris 1615; ed. Balthas. Corderius, Ant. 1634, wiederabgedruckt Paris 1644, Venedig 1755–1756. Die Venediger Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, P. gr. 3–4.

Zur Textkritik Giuseppe Turturro, Il trattato *Περὶ θείων ὀνομάτων* dello Ps.-Areopagita nei mss. Laurenziani. Contributo a una futura edizione critica, Bessarione, Ser. III, anno XII, 1907—1908, Vol. III, 93–138; anno XIII, 1908–1909, Vol. V, 1–25.

Deutsch von J. G. V. Engelhardt (die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius, übersetzt und mit Abhandlungen begleitet, Sulzbach 1823), der auch die Abhandlung von Dalläus (Genevae 1664) über das Zeitalter des Verfassers der areopagitischen Schriften reproduziert. Ins Englische hat sämtliche Schriften übersetzt J. Parker, Oxford 1897, die myst. Theol. u. d. Briefe A. Scharpe, London 1910. Die eccles. Hierarchia hat R. Storf, Kempten 1877 ins Deutsche übertragen (Bibl. der Kirchenv.). Eine neue Übersetzung der beiden Hierarchien bietet J. Stiglmayr, Kempten und München 1911 (Neuaufl. d. Bibl. d. Kirchenv.).

XI. Maximus Confessor.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Maximus veranstaltete Fr. Combefis, 2 Bde., Paris 1675 (der geplante 3. Bd. ist nicht mehr erschienen). Die Schriften De variis difficilibus locis St. Dionysii et Gregorii Theologi und Ambigua in S. Gregorium Theologum sind vollständig erst von Fr. Oehler (Anecdota Graeca 1), Halis 1857 ediert worden. Die Ausgaben von Combefis und Oehler sind abgedruckt bei Migne, P. gr. 90–91, Paris 1860. Die Scholien des Maximus zu den Schriften des Areopagiten bringt Migne, P. gr. 4, 15—432, 527—576 nach der Venediger Ausgabe des Areopagiten von 1755–1756.

XII. Johannes Damascenus.

Johannis Damasceni opera in lat. serm. conversa per Jacob. Billium, Paris 1577; Opera quae extant ed. Le Quien, Paris 1712, ed. novissima, Venet. 1748. Die letztere Ausgabe ist, vermehrt durch ein Supplement, bei Migne, P. gr. 94—96, Paris 1864 abgedruckt. Zur handschriftlichen Überlieferung S. Eustratiades, *Εἷς ἄγνωστος κῶδιξ τῶν δογματικῶν κεφαλαίων Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ*, *Νέα Σιών* 6, 1907, 524–530.

Über die lateinische Übersetzung des dritten Teils des Hauptwerks (*πηγὴ γνώσεως*) im 12. Jahrh. (1151) durch Burgundio von Pisa vgl. J. de Ghellinck u. M. Grabmann. Siehe unter Literatur.

Die „Genaue Darlegung des Orthodoxen Glaubens" ist von H. Hayd, Kempten 1880 (Bibl. d. Kirchenv.) ins Deutsche übersetzt worden.

Synesius war Neuplatoniker, ehe er Christ wurde. Er zeigt sich auch in seinen Reden und Abhandlungen, von denen die Rede über das Königtum

(*Περὶ βασιλείας*), die Ägyptischen Erzählungen oder über die Vorsehung (*Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας*), das Lob der Kahlköpfigkeit (*Φαλακρίας ἐγκώμιον*) und Dion oder die nach ihm gestaltete Lebensweise (*Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς*) hier genannt seien, und in einem Teil seiner Briefe und Hymnen als Neuplatoniker. Die Philosophin Hypatia (Grdr. I, § 74) war seine Lehrerin, und er blieb mit ihr auch später in einem befreundeten Verhältnis. Nachdem er das Christentum angenommen hatte und 406 oder 409 von Theophilus, dem Patriarchen von Alexandrien, zum Bischof von Ptolemais designiert war, erklärte er demselben offen, nicht in jedem Betracht der kirchlichen Lehre beizustimmen. Er glaubt nicht an den Untergang der Welt, neigt sich der Lehre von der Präexistenz der Seele zu, nimmt zwar die Unsterblichkeit der Seele an, hält aber die Auferstehungslehre nur für eine heilige Allegorie. Doch will er im Lehrvortrag sich den geltenden Dogmen akkomodieren; denn er hält dafür, das Volk bedürfe der Mythen, die reine bildlose Wahrheit sei nur wenigen erkennbar und würde auf die schwachen Geistesaugen der Menge nur blendend wirken. Eben dieser dem christlichen Gemeingeiste widerstreitende Aristokratismus der Intelligenz gibt sich in den Dichtungen kund, die er verfaßt hat, nachdem ihm trotz jener Erklärung die Bischofswürde erteilt worden war. Mehr noch in neuplatonischer als in christlicher Weise faßte er Gott auf als die Einheit der Einheiten, die Monade der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze, die in überseienden Wesen, durch ihre erstgeborene Gestalt in unaussprechlicher Weise ergossen, eine dreigipfelige Kraft erhielt, als überseiende Quelle gekrönt durch die Schönheit der Kinder, die, der Mitte entströmt, um die Mitte sich scharen. Nach dieser Darlegung aber legt Synesius der allzukühnen Leier Schweigen auf. Sie soll nicht dem Volke der Heiligtümer geheimstes (die Priorität der Monas vor den drei Personen?) verkünden. Indem der ewige Gott, ohne Teilung geteilt, in die Materie einging, erhielt die Welt ihre Form und Bewegung. Er lebt auch in denen, die hierher herabsanken, als die zum Himmel wieder emporführende Kraft.

Auch Nemesius, der höchst wahrscheinlich zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts, nicht aber erst, wie Ritter und Zeller annahmen, um die Mitte oder in der zweiten Hälfte desselben schrieb, steht in seiner psychologischen Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* im wesentlichen auf dem neuplatonischen Standpunkt, ohne indessen gegen die anderen philosophischen Richtungen sich abzuschließen. Neben der stoischen Affektenlehre und mannigfachen Berührungen mit der Lusttheorie Epikurs tritt insbesondere das aristotelische Element in einer eingehenden Erörterung des Entelechiebegriffs und in der Verwertung wichtiger psychologisch-ethischer Begriffe auffallend stark hervor. Die naturwissenschaftlichen und physiologischen Kenntnisse werden aus Aristoteles und Galen geschöpft. Des Nemesius Psychologie benützte vielfach Johannes Damascenus, insbesondere in dem dritten Teil seiner *πηγὴ γνώσεως* (s. unten). Aber auch im Mittelalter war sie wohl bekannt und wurde oft zitiert unter dem Namen des Gregor von Nyssa, eine Verwechslung, die sich wohl daraus erklärt, daß auch der Nyssener ein anthropologisches Werk (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*) verfaßt hatte (s. oben S. 134 f.). Ihre Kenntnis verdanken die mittelalterlichen Autoren einer im 11. Jahrhundert höchst wahrscheinlich von Alfanus I., 1058—1085 Erzbischof von Salerno, gefertigten Übersetzung ins Lateinische, die von Holzinger 1887 veröffentlicht wurde. Eine zweite, im 12. Jahrhundert (1159) entstandene, mit einem Widmungsbrief an Kaiser Barbarossa eingeleitete, aber nicht vollständige Übertragung stammt von Johannes Burgundio von Pisa († 1194), die von

K. J. Burkhard 1891 ff. publiziert wurde. Auch in der Renaissancezeit besaß das Buch noch Anziehungskraft genug, um in Johannes Cono von Nürnberg (1512) und in Georgius Valla Placentinus (1538) Übersetzer ins Lateinische zu finden. Selbst in der Neuzeit war das Interesse noch nicht erloschen, wie die Übersetzungen ins Englische, Italienische, Deutsche und Französische bekunden.

Die Seele ist nach Nemesius, wie nach Platon eine unkörperliche Substanz. die beständig sich selbst bewegt (c. 2, Migne. P. gr. 40, 565 A ff.). Mit dem Bekenntnis zum platonischen Seelenbegriff verknüpft Nemesius die Bekämpfung der aristotelischen Definition der Seele als der ersten Entelechie des physischen, organischen, der Möglichkeit nach lebendigen Körpers (*ἐντελέχειαν πρώτην σώματος φυσικοῦ, ὀργανικοῦ, δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*, c. 2, Migne, P. gr. 40, 537 A, 560 B C ff., 565 A). Er sieht darin eine Gefahr für die Substanzialität der Seele, wie er auch Aristoteles und Dikäarch die Leugnung einer substanziellen Seele zuschreibt. Von der Seele erhält der Leib seine Bewegung. Sie war aber auch schon, ehe sie in den Leib einging. Sie ist ewig, wie alles Übersinnliche. Es entstehen nicht immer neue Seelen, sei es durch Zeugung oder durch unmittelbare Erschaffung (also gegen den Traduzianismus und Kreatianismus). Auch ist die Meinung falsch, die Welt sei bestimmt, unterzugehen, nachdem die Zahl der Seelen voll geworden; Gott wird das wohlgefügte nicht wieder auflösen. Doch verwirft Nemesius die Annahme einer Weltseele und einer Wanderung der menschlichen Seelen in tierische Leiber. In der Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen und in der Lehre von den *πάθη* (passiones) (c. 16 ff.), vom Willen und von der Willensfreiheit schließt sich Nemesius an Aristoteles an. Er erörtert (c. 29 ff.) im Anschluß an die Ethik des Stagiriten die Begriffe des *ἑκούσιον, ἀκούσιον, προαίρεσις, βούλευσις, ἕξις, δύναμις, νοῦς πρακτικός*. Jede Tierspezies ist an bestimmte Triebe gebunden; die Handlungen der Menschen aber sind unendlich mannigfach. In der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Übersinnlichen stehend, hat der Mensch vermöge seiner Vernunft sich zu entscheiden, wohin er sich wenden will. Das ist seine unbedingte Freiheit. Die Vernunft (*λόγος, φρόνησις, τὸ πρακτικόν*) vollzieht die Wahl. Als überlegende Kraft setzt sie dem Praktischen das richtige Maß (*ὀρθὸς λόγος*) als feste Grenze und ist somit das Prinzip des freien Handelns.

Ohne philosophische Bedeutung ist Cyrill, Patriarch von Alexandrien 412 bis 444. Um so glänzender strahlt aber sein Name und sein Wirken in der Geschichte der christologischen Kämpfe. War er ja doch die Seele und der beherrschende Wortführer im Kampfe gegen die Arianer und vor allem gegen Nestorius. Von seinen Werken hat hier nur seine in den ersten 10 Büchern vollständig erhaltene Schrift *Πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ* ein besonderes Interesse für uns wegen der vielen in ihr enthaltenen Fragmente aus des Kaisers Julian Werk *Κατὰ Γαλιλαίων*. Das Christentum galt dem neuplatonisch und z. T. auch kynisch gesinnten Kaiser als ein verschlechtertes Judentum, vermischt mit einigen Elementen des Heidentums. Seine Galiläerschrift wiederholt im wesentlichen die Vorwürfe der früheren Christengegner, des Celsus und Porphyrius, ohne viel Neues zu bieten (J. Geffcken, s. d. Lit.).

Ein bedeutender Gegner Cyrills war Theodoret, geboren um 386 zu Antiochien und gestorben 458 als Bischof von Cyrus in Syrien, der Schüler des Chrysostomus und des Theodor von Mopsuestia, der Mitschüler des Nestorius. Sich in früheren Jahren zum Standpunkt des Nestorius bekennend, bekämpfte er

Cyrill und das Ephesinum in mehreren Schriften und den Eutychianismus in dem umfangreichen Werk „Der Bettler“ oder „Der Vielgestaltige“ (Ἐρανιστὴς ἤτοι πολύμορφος), dessen Hauptquelle nach Saltet ein vielleicht von Helladius von Ptolemais um 430 oder 431 verfaßtes dogmatisches Florilegium war. Er ist ferner bekannt durch seine um 450 verfaßte Kirchengeschichte, die eine Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius darstellt, und durch sein später geschriebenes Kompendium der häretischen Fabeln (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή), eine Geschichte der Häresien in vier Büchern. Im fünften Buch ist ein Abriß der orthodoxen Glaubens- und Sittenlehre angefügt (θείων δογμάτων ἐπιτομή), nach Origenes und Gregor von Nyssa ein weiterer bedeutender Versuch einer systematischen Darstellung der christlichen Dogmen, der auf den letzten, abschließenden Systematiker der griechischen Patristik, auf Johannes Damascenus, nicht ohne Einfluß blieb. Auf dem Gebiet der Exegese, wo er „als der größte Exeget des griechischen Altertums“ gilt (Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 329), folgte er der grammatisch-geschichtlichen Auslegung seiner antiochenischen Vorgänger.

In der Philosophie lehnte er sich vielfach an Platon an, tadelte diesen aber namentlich wegen seines Dualismus. Mit Theodoret schließt die Reihe der griechischen Apologeten. In seiner zwischen 429 und 437 geschriebenen Apologie „Heilung der heidnischen Krankheiten oder Erkenntnis der evangelischen Wahrheit aus der heidnischen Philosophie“ (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις, Graecarum affectionum curatio) stellte er die heidnischen und die christlichen Antworten auf die Grundfragen der Philosophie und Theologie, über den Ursprung des Alls, die Geisterwelt, die Materie und den Kosmos, über die Natur des Menschen usw. einander gegenüber. Benützt werden stark die Stromata des Clemens von Alexandrien, die Praeparatio Evangelica des Eusebius und die Placita des Aëtios. In zehn Reden verteidigte er die Lehre von der göttlichen Vorsehung (Περὶ προνοίας λόγοι).

Ein Hauptsitz der rhetorischen und platonischen Studien im 5. und 6. Jahrhundert war Gaza. Als die hervorragendste Persönlichkeit der dortigen Schule gilt Prokopius von Gaza, dessen Lebenszeit ungefähr von 465—529 anzusetzen ist. Über seine Persönlichkeit und seine Leistungen auf rhetorischem Gebiet berichtet sein Schüler Chorikios in einer schwungvollen Lobrede. Prokop schrieb aber auch zahlreiche Kommentare zum Alten Testament, die freilich nicht der Tiefe eines schöpferischen Geistes entsprangen, sondern unter starker Benutzung Philos und der großen christlichen Exegeten der früheren Jahrhunderte, wie Origenes, Gregor von Nyssa, Basilius, Cyrillus von Alexandrien, Theodoret, Apollinarios nur die Arbeit der Vorzeit in Katenenform zusammenfassen wollten. In den Kommentaren des Prokop haben wir auf griechischer Seite eines der ersten Beispiele der seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts einsetzenden Form der literarischen Betätigung, die im Sammeln und Tradieren des Erbes der Vorgänger ihr Hauptziel sah. Sehr bemerkenswert ist die von Prokop bei seiner Sammeltätigkeit eingeschlagene Methode, die an Abälards Sic et non erinnert, wenn er in seinen fortlaufenden Kommentaren die übereinstimmenden Erklärungen der früheren Exegeten zusammenstellt, daneben die abweichenden Meinungen derselben setzt und daran seine eigenen Erklärungen anfügt.

Auf Grund eines zuerst von A. Mai (Classici autores IV, Rom 1831, p. 274) aus Cod. Vat. 1096, fol. 61r veröffentlichten Fragments wurde Prokop auch eine

Streitschrift gegen die *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus unter dem Titel: *Ἀντίῤῥησις εἰς τὰ τοῦ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια* zugeschrieben. Dieses Bruchstück findet sich, wie D. Russos entdeckte, wörtlich in des Nikolaus von Menthone (11. Jahrhundert) *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*. J. Dräseke zog daraus den übereilten Schluß, daß die ganze Schrift des Nikolaus von Menthone Eigentum des Prokop sei. Allein J. Stiglmayr hat in überzeugender Weise das Unzureichende der Dräsekeschen Beweisführung dargetan und es höchst wahrscheinlich gemacht, daß nicht einmal jenes Fragment dem Prokop angehört, sondern aus der *Ἀνάπτυξις* des Nikolaus stammt, und somit der Rhetor und Exeget von Gaza als Bestreiter des Proklus nicht in Frage kommt. Über Nikolaus von Menthone siehe unten § 27.

Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene (Scholasticus) billigen von den platonischen Lehren nur die, welche mit dem christlichen Dogma übereinstimmen. Aeneas, geboren um 450, ein Schüler des Neuplatonikers Hierokles in Alexandrien (siehe über seine vielleicht schon christlich beeinflußte Lehre K. Praechter, Christlich-neuplatonische Beziehungen, Byzantin. Zeitschr. 1912, 1—27), Zeitgenosse des Prokopius von Gaza, ein berühmter Lehrer der Rhetorik und Liebhaber der Philosophie (*ἐραστὴς τῆς φιλοσοφίας*) dortselbst, verfaßte vor 534 gegen den Neuplatonismus den interessanten Dialog „Theophrastus oder von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung des Leibes", in welchem psychologische, kosmologische und eschatologische Probleme vom Standpunkt des christlichen Platonikers behandelt werden. Aeneas übernimmt den platonischen Seelenbegriff, bekämpft aber die Lehre von der Präexistenz der Seelen und von der Seelenwanderung. Er tritt ein für den Kreatianismus, für die Willensfreiheit, für die Unsterblichkeit der Seele. Ferner bestreitet er die Anfangslosigkeit der Welt, die auf dem Wege der Schöpfung durch Gott und den Logos entstanden ist. Der Entstehung des Kosmos entspricht seine Auflösung, die aber nur als eine einmalige zu denken ist, und der die Umwandlung in eine neue unsterbliche Welt folgt. Wie der Kosmos, wird auch der Leib des Menschen bei der Auferstehung umgestaltet werden. Bei den Tieren dagegen, weil ihre Seelen unvernünftig und sterblich sind, ist es unnütz, den Leib wieder zu erwecken.

Aeneas erweist sich als einen guten Kenner Platons. Nach den Untersuchungen Sikorski's benützte er reichlich formell und inhaltlich die platonischen Dialoge, insbesondere den Timäus, den Phädrus, die Republik, den Gorgias, den Phädon, den Protagoras. Aber auch die übrigen platonischen Schriften hat er sehr wahrscheinlich gekannt, während er von den aristotelischen Werken keinerlei Kenntnis besaß. Was er von dem Stagiriten anführt, die Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Sterblichkeit der Seele, war Gemeingut der Zeit. Um so mehr gilt ihm aber Plotin, den er öfter fast wörtlich ausschreibt (Sikorski, S. 22—34). In der Entwicklung und Begründung des Auferstehungsdogmas steht er unter dem Einfluß des Gregor von Nyssa, dessen Schriften De opificio hominis und De anima et resurrectione er verwertet (Sikorski, S. 34—41).

Zacharias, der Bruder des Prokopius, zuerst Rechtsanwalt (*σχολαστικός, ῥήτωρ*) in Konstantinopel, seit 536 Bischof von Mitylene, gestorben vor 553, schrieb eine nur mehr syrisch erhaltene Kirchengeschichte. In seinem Dialog Ammonios seu de opificio mundi bekämpfte er die Lehre des Neuplatonikers Ammonios Hermiae von der Ewigkeit der Welt zugunsten der christlichen Anschauung von der Weltschöpfung.

In der gleichen Stellung, welche die Schule von Gaza zum Neuplatonismus einnimmt, finden wir den Zeitgenossen der Gazäer, den in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts lebenden alexandrinischen Grammatiker und Aristoteleskommentator Johannes Philoponus, einen Schüler des Ammonios Hermiae (Grundriß I, 10. A., 347, 352), dem Aristotelismus gegenüber. Er übernimmt von Aristoteles nur die Lehren, welche mit dem Christentum nicht im Widerspruch stehen, ohne daß ihm dies jedoch durchweg gelungen wäre. Neben den Kommentaren zur *Εἰσαγωγή* des Porphyrius und zu aristotelischen Schriften (zu den Kategorien, zu den beiden Analytiken, zur Physik, zu den Meteorologica, zu de generatione et corruptione, zu de anima, zur Metaphysik — der Kommentar zu de gen. anim. gehört Michael von Ephesus an; siehe Grundr. I, 10. A., S. 349 u. 192—193) schrieb er gegen Proklus eine Verteidigung der Lehre von der Weltschöpfung (De aeternitate mundi contra Proclum), ferner einen Kommentar über den biblischen Schöpfungsbericht (De opificio mundi). In seinem, bis auf Fragmente, die bei Johannes Damascenus gerettet sind, verloren gegangenen christologischen und trinitarischen Werke, der „Schiedsrichter" (*Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως*) ergriff er Partei für den Monophysitismus. Durch Anwendung der aristotelischen Substanzlehre auf die Trinität kam er zum Tritheismus. In Gott seien *τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι.* In seiner ebenfalls nicht mehr erhaltenen Schrift über die Auferstehung des Leibes (*Περὶ ἀναστάσεως*) leugnete er die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen Leib. Er urgiert, im Unterschiede von Simplicius und anderen Neuplatonikern, die Differenz zwischen der platonischen und aristotelischen Lehre. Die Ideen sind ihm die schöpferischen Gedanken Gottes, die als Urbilder vor ihren zeitlichen Abbildern existieren können und müssen. Seine theologischen Schriften und seine Kommentare, die größtenteils ins Syrische übersetzt wurden, standen bei den syrischen Monophysiten in höchstem Ansehen.

Zu Justinians Zeiten, um 475 bis um 543, lebte teils in Jerusalem, teils in Konstantinopel Leontius von Byzanz, über dessen Leben und Schriften erst die Untersuchungen von Loofs einiges Licht verbreiteten. An den christologischen Kämpfen in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nahm er hervorragenden Anteil und griff mit einer Reihe bedeutsamer philosophischer Termini in den Streit ein. Er schrieb „Drei Bücher gegen Nestorianer und Eutychianer" und zwei Schriften gegen Severus, den monophysitischen Patriarchen von Antiochien („Widerlegung der von Severus vorgebrachten Argumente", auch kurz „Epilysis" genannt, und „Dreißig Thesen (capita) gegen Severus"). Die Echtheit der übrigen bei Migne (P. gr. 86) gedruckten Schriften ist nicht gesichert. Loofs teilte Leontius noch ein weiteres großes, aber verloren gegangenes Werk mit dem Titel *Σχόλια* zu, das nach Loofs Ansicht für die bei Migne l. c. stehenden Werke de sectis, contra Monophysitas, contra Nestorianos die Grundlage gebildet haben soll, eine Hypothese, die von Junglas (S. 6—15) mit guten Gründen bekämpft wird. Für die unter dem Namen des Leontius gehende Schrift De sectis, die schon von Loofs Leontius aberkannt wurde, wenn sie auch in engster Abhängigkeit von ihm steht, wird von Junglas (S. 15—20) der Abt und Philosoph Theodor von Raithu (Anfang des 7. Jahrhund.) als Autor in Anspruch genommen, während J. Stiglmayr (Zeitschr. für kathol. Theol. 32, 1908, 567) und M. Grabmann wieder für die Urheberschaft des Leontius eintraten (siehe die Lit.).

So wenig wie irgend ein anderer seiner Zeitgenossen oder seiner Nachfolger war Leontius ein schöpferischer Geist. Von der gewaltigen Produktionskraft der

früheren Jahrhunderte ist bei den Griechen nach Theodoret von Cyrus, wie ebenso bei den Lateinern in der Zeit nach Augustin, wenig mehr zu spüren. Ausdrücklich bekennt Leontius von sich selbst, wie später Johannes Damascenus, nichts sei sein Eigentum, sondern alles habe er den Vätern entnommen (Migne, P. gr. 86, 1, 1343 D). Als Hauptquellen dienen ihm Basilius, Gregor von Nazianz, Cyrillus von Alexandrien, Ephräm von Antiochien, Heraklian von Chalcedon, einige Male auch Pseudo-Dionysius (s. Junglas, S. 40–65). Aber nicht nur seine Theologie, sondern auch seine philosophischen Kenntnisse sind in der Hauptsache aus den Vätern, insbesondere aus Basilius u. Gregor von Nazianz, geflossen. Doch treten als neue und außerpatristische Quellen die vielgelesene Isagoge des Porphyrius und die Kategorien des Aristoteles in der Bearbeitung des Porphyr oder seiner Schüler auf (Junglas, S. 46). Darin bekundet sich unzweifelhaft ein starkes logisches Interesse und ein bemerkenswertes Eindringen der porphyrianischen Prädikabilien und der aristotelischen Kategorientafel in die Theologie, speziell in die Erörterungen des trinitarischen und christologischen Problems.

Es handelt sich um die Begriffsgruppe *γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός*, ferner um den Gegensatz von Substanz und Akzidens, insbesondere aber um die genaue Bestimmung des Verhältnisses von *οὐσία* oder *φύσις* zu *ὑπόστασις* (*πρόσωπον*), Untersuchungen, die im gleichen theologischen Interesse schon bei den Kappadoziern üblich waren. Leontius definiert das Akzidens (*συμβεβηκός*) als das, was in einem anderen das Sein hat, und was nicht an sich, sondern nur als Bestimmung der Substanz erkannt wird (Migne l. c. 86, 1, 1277 D: *ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται . . . . ἀλλ' ὃ ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται*), die Substanz (*οὐσία*) dagegen als *πρᾶγμα ὑφεστώς* (ebd.), als das in sich bestehende Sein. Wichtiger noch als der Gegensatz von Substanz und Akzidens ist der von Natur und Hypostase. Die *οὐσία* im Sinne von Natur ist das *κοινόν*, das Gemeinsame, das von der Vielheit ausgesagt wird (Migne l. c. 86, 2, 1917 A B). Sie bedeutet das Sein, Hypostasis dagegen das für sich sein (Migne l. c. 86, 1, 1279 A: *ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται; ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι*; vgl. ebd. 2, 1945 A: *ἡ ὑπόστασις οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ προηγουμένως τὸ τέλειον δηλοῖ, ἀλλὰ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον*). Gleichwertig mit *ὑπόστασις* gebraucht Leontius die Ausdrücke *πρόσωπον, ἄτομον, ὑποκείμενον* (Migne l. c. 86, 1, 1305 C). Die Hypostase wird charakterisiert durch die Ansammlung von Akzidenzien (*ἄθροισμα*), die von keinem anderen in Wahrheit ausgesagt werden können (Migne l. c. 86, 2, 1915 B C). Es gibt keine Natur, die *ἀνυπόστατος* wäre, anderseits ist aber nicht jede Natur Hypostase (Migne, l. c. 86, 1, 1280 A). Es gibt Fälle, wo die Natur weder das eine, noch das andere ist. So kommt Leontius zu einem weiteren Begriff, zum Begriff des *ἐνυπόστατον*, der eine Natur bezeichnet, die zwar nicht selbst Hypostase ist, die aber in einer Hypostase existiert (Migne l. c. 86, 1, 1277 D, 1280 A B). Dies trifft zu für die Verbindung von Leib und Seele im Menschen und für die Vereinigung der menschlichen Natur Christi in der Hypostase des Logos (Junglas, S. 88, 148 ff.).

Loofs, Ermoni und Harnack sehen in Leontius einen Aristoteliker und vertreten die Ansicht, mit ihm beginne in der Philosophie der Kirchenväter eine Wendung vom Platonismus zum Aristotelismus. Auch Grabmann hat sich dieser Auffassung angeschlossen. In Wirklichkeit steht aber Leontius, wie dies bereits von Junglas betont wurde, dem Wesen und den Grundlehren des Aristotelismus ebenso fremd und verständnislos gegenüber, wie alle seine ortho-

doxen Zeitgenossen und Vorgänger mit Ausnahme des Johannes Philoponus und des Nemesius. Von den aristotelischen Schriften kennt er lediglich die Kategorien und auch diese nur durch das Medium und im Lichte des Neuplatonismus. Seine Dialektik beschränkt sich auf die Mittel der porphyrianischen und neuplatonischen Logik und enthält an aristotelischen Werten nur, was jene davon in sich aufgenommen hatte. Daß er auch von einigen über den Rahmen der Kategorienschrift hinausgreifenden aristotelischen Formeln Kenntnis hat, ist schon seit Clemens von Alexandrien nichts Neues in der Geschichte der Patristik, und bei den Kappadoziern, insbesondere bei Basilius, tritt bereits eine lebhaftere Fühlungnahme mit Aristoteles deutlich zutage. Indessen handelte es sich nur um gelegentlich aufgelesene Bruchstücke ohne ein tieferes Eingehen auf die Gedankengänge des Stagiriten.

Wie wenig man berechtigt ist, bei Leontius von einer Wendung zum Aristotelismus zu sprechen, zeigt ein Blick auf seine psychologischen Anschauungen, die einen ausgesprochen neuplatonischen Charakter tragen. Dies ergibt sich schon aus der Definition der Seele als einer *οὐσία ἀσώματος αὐτοκίνητος* (Migne l. c. 86, 1, 1281 B). Den Neuplatoniker verrät ferner Leontius, wenn er im Begriff der Seele die Beziehung zum Körper leugnet und ihre Verbindung mit demselben als nicht natürlich ansieht (Migne l. c. 86, 2, 1940 B), obwohl er seltsamerweise auf den Körper die aristotelische Formel *φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον* (Migne l. c. 86, 1, 1281 C) anwendet. Im neuplatonischen, speziell porphyrianischen Gedankenkreise bewegt er sich, wenn er weiterhin nach dem Vorgang des Nemesius (siehe Domanski, D. Psychol. d. Nemes., Münster 1900, 68—69) Leib und Seele als zwei verschiedene vollkommene oder vollendete Naturen mit getrennten Tätigkeitskreisen denkt, die nur durch Gottes Allmacht zu einer Hypostase vereinigt sind (Migne l. c. 86, 1, 1280 B: *ἐπὶ ψυχῆς καὶ σώματος, ὧν κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις, ἰδία δὲ ἡ φύσις καὶ ὁ λόγος διάφορος*; vgl. ebd. 1281 B C). Auf der Grundlage dieser Ausführungen erhellt zugleich, daß die Begriffe *ὑπόστασις* und *ἐνυπόστατον* nicht unmittelbar, wie Loofs meint, der aristotelischen Logik, der Unterscheidung von *οὐσία πρώτη* und *οὐσία δευτέρα*, entsprangen, sondern auf dem Boden des christologischen Dogmas und der neuplatonischen Anschauungen über die Art der Verbindung von Leib und Seele als zweier vollkommener und unvermischter Naturen in der Einheit der menschlichen Hypostase erwachsen sind, wie dies bereits Junglas (S. 150 ff.) genauer begründet hat.

Es besteht somit kein Grund, bei Leontius einen Wendepunkt in der patristischen Philosophie anzunehmen. Leontius' Denken bewegt sich tatsächlich in den Bahnen der herrschenden Zeitphilosophie d. h. des Neuplatonismus, der Neuplatonismus blieb, auch nachdem er die aristotelischen Kategorien und andere aristotelische Termini und Formeln absorbiert hatte. Wie es sich nicht rechtfertigen ließe, Augustinus wegen seiner Kenntnis und Verwertung der Kategorientafel einen Aristoteliker zu nennen, ebensowenig kann dies aus dem gleichen Grunde bei Leontius zutreffen. Auch die äußere Technik seiner Schriften, die in Fragen und Antworten, also in der Form des Dialogs, verlaufende Untersuchung, kennzeichnet ihn als einen Nachahmer der Platoniker.

Harnack (Lehrb. d. Dogmengesch. II, 4. A., Tübingen 1909, 406) nennt Leontius den „ersten Scholastiker". Aber auch dieser Vorrang kann ihm nicht zugesprochen werden, wenn man unter „Scholastiker" einen Autor versteht, der die Philosophie mit ihren Begriffen, Distinktionen, Schlüssen und Argumenten, kurz die Methoden der ratio, bei der Behandlung der christlichen Glaubenslehre

heranzieht. Denn dies hatten schon in genialer Weise Origenes, Basilius, Gregor von Nyssa und andere getan. Leontius führte nur die längst vorhandene „scholastische“ Tradition fort, die aus dem Bedürfnis der verstandesmäßigen Durchdringung und Systematisierung der Glaubenslehren und aus der Notwendigkeit erwachsen war, sich mit Gegnern auseinander zu setzen, die mit den Mitteln der ratio und der Logik kämpften, und die nur mit ihren eigenen Waffen zu treffen waren. Historisch bedeutungsvoll bleibt es aber, daß sich bei ihm als Abschluß einer langen Entwicklung der gesamte Begriffsapparat vollendet vorfindet, mit dem die nachfolgenden Jahrhunderte und das ganze Mittelalter das trinitarische und christologische Problem zu behandeln pflegten.

Den neuplatonischen Gedankenkreis sucht mit der christlichen Lehre der vorgebliche erste Bischof von Athen, Dionysius der Areopagite (Act. XVII, 34), zu verschmelzen. „Nachdem die Kirchenlehre sich entwickelt hatte und Gemeingut der Gläubigen geworden war, suchte man auch wieder eine größere Tiefe des Glaubens im Gegensatz gegen den öffentlichen Glauben, weil dieser in demselben Grade, in welchem er auch den Oberflächlichsten zugänglich zu sein schien, den tiefer Strebenden ungenügend erscheinen mochte. Hierzu kam, daß durch die heidnische Philosophie, indem sie von neuem und in größerem Maße unter die Christen eindrang, dem Zweifel und mithin dem Mystizismus Nahrung geboten werden mußte“ (Ritter).

Die erste Erwähnung der areopagitischen Schriften findet sich in einem Briefe des Bischofs Innocentius von Maronia, in welchem dieser über eine Unterredung referiert, die um 531 oder 533 auf Befehl des Kaisers Justinian unter dem Vorsitz des Metropoliten von Ephesus, Hypatius, mit den Severianern (bekanntlich gemäßigteren Monophysiten, welche zugestanden, daß Christus *κατὰ σάρκα ὁμοούσιος ἡμῖν* gewesen sei, von den strengeren Monophysiten aber als *φθαρτολάτραι* bekämpft wurden) zu Konstantinopel gehalten worden war. Die Severianer beriefen sich auf Stellen des Cyrillus, Athanasius, Felix, Julius, Gregorius Thaumaturgus und auch des Dionysius Areopagita, dessen Schriften die Streitfragen kaum berühren, obschon sie einzelne der auf dem chalcedonischen Konzil 451 gebrauchten Ausdrücke enthalten und lieber die Lehre positiv entwickeln als Gegner verdammen wollen, hierdurch aber dem Sinne des 482 erlassenen kaiserlichen Henotikon gerecht werden. Hypatius, der Wortführer der Katholiken, bestritt die Echtheit der dem Dionysius beigelegten Schriften, die weder Cyrill, noch Athanasius u. a. gekannt haben. Die ersten Spuren ihrer Verwertung dürften Zitate sein in den Schriften des Bischofs Andreas von Caesarea, der 515–520 schrieb, des Monophysiten Severus, der von 512—518 Patriarch von Antiochien war, und des Sergius von Resaina († 536). Später erlangten diese Schriften dennoch in der katholischen Kirche Geltung, namentlich seitdem die römischen Päpste Gregor der Große, Martin I. und Agathon sie in ihren Schriften angeführt und sich auf sie berufen hatten. Der Kommentar, den der orthodoxe Abt Maximus Confessor zu denselben verfaßte, bekräftigte ihre Autorität. Auf die scholastische Philosophie im Abendland übten sie einen nicht unbeträchtlichen Einfluß, seitdem sie Abt Hilduin von St. Denis auf Veranlassung Ludwig des Frommen, dem 827 Kaiser Michael I. ein Exemplar übersenden ließ, ins Lateinische übersetzt und insbesondere Johannes Scottus auf Wunsch Karl des Kahlen eine neue bessere Übersetzung angefertigt hatte. Die Mystiker des Mittelalters zogen vornehmlich aus ihnen den Kern ihrer Anschauungen.

Die Unechtheit hat zuerst Laurentius Valla behauptet, dann Morinus,

Dalläus und in der letzten Zeit J. Stiglmayr und H. Koch entscheidend nachgewiesen. Für uns kann nicht die Unechtheit, sondern nur noch die genauere Bestimmung der Abfassungszeit in Frage kommen. Eine Hinaufrückung des Pseudo-Dionysius vom Ende des fünften in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts widerstreitet dem Gesamtentwicklungsgang des christlichen Denkens. Es kann nur einen Schein von historischer Begründung gewinnen, wenn mit Hintansetzung der Gesamtbetrachtung der Blick an einzelnen Stellen älterer Kirchenväter haftet, die, weil sie den modernen Gelehrten an analoge Stellen bei Dionysius erinnern, für wirkliche Reminiszenzen erklärt werden, welche eine Bekanntschaft mit jener Schrift beweisen sollen, während die Anklänge sich in der Tat aus der gemeinsamen platonischen und neuplatonischen Basis erklären. Benützt werden von den kirchlichen Schriftstellern insbesondere Clemens von Alexandrien, Origenes, Cyrillus von Jerusalem, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Cyrillus von Alexandrien, die Kirchengeschichte des Eusebius, die Schriften der Apollinaristen, die griechischen Liturgien. Die Methode der Schrifterklärung ist die allegorisch-mystische im Sinne des Origenes und Proklus.

Weiterhin ist, wie J. Stiglmayr und H. Koch gezeigt haben, der tiefgehende neuplatonische Einfluß ganz unverkennbar. Die Form des Neuplatonismus bekundet, obschon oft an Plotinus und Porphyrius angeknüpft wird, wie u. a. schon Erdmann mit Recht anerkennt, einen starken Einfluß der späteren Glieder jener Schule, des Iamblichus und namentlich des Proklus, mit welchen beiden die Schriften die Erhebung des Einen nicht bloß über das Seiende, sondern auch über das Gute teilen. An des Proklus *μονή*, *πρόοδος* und *ἐπιστροφή* (Grundr. I, § 75, 10. Aufl., S. 351) erinnert die Lehre von Gott, der die geteilte Menge des Geschaffenen wiederum zur Einheit wende und den dem All innewohnenden Krieg zur gleichgestaltigen Vereinigung führe durch die Teilnahme am göttlichen Frieden (De div. nom. c. 11). Ferner ist von J. Stiglmayr und H. Koch nachgewiesen, daß in der Schrift De div. nom. 4, 19—35 eine Art Auszug aus des Proklus nur mehr in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Mörbeke erhaltenen Schrift De malorum subsistentia sich findet. Weiterhin wird der seit 476 gebräuchliche Credogesang in der Meßliturgie erwähnt (De eccl. hier. 3, 2), und es zeigen sich Anzeichen vom Einfluß des Henotikons aus dem Jahre 482.

Die Abfassung der Schriften wird somit in die letzten Dezennien des fünften Jahrhunderts fallen. Ihre Heimat dürfte in Syrien zu suchen sein. Über den Verfasser ist Sicheres nicht bekannt. Die von Hipler (1861) aufgestellte These, Dionysius von Rhinokorura sei der Verfasser, ist von ihrem Urheber selbst aufgegeben worden. Die Annahme G. Krügers, der Autor sei ein Scholastikos von Gaza, namens Dionysios, ist eine bloße Vermutung. Nach J. Stiglmayr (Des hl. Dionys angebliche Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übersetzt, Kempten und München 1911, S. XXIII) sind „die Schriften in der Zeitsphäre des kaiserlichen Henotikons (482) entstanden und rühren von einem Anhänger jener Mittelpartei her, welche zwischen den schrofferen Monophysiten und den strengeren Orthodoxen eine Einigung herbeizuführen suchte“.

Dionysius unterscheidet im Anschluß an Proklus eine bejahende Theologie, *καταφατική*, die, von Gott zu dem Endlichen herabsteigend, Gott als den Allnamigen betrachtet, und eine verneinende, *ἀποφατική*, die, den Weg der Verneinungen einhaltend, von dem Endlichen wiederum zu Gott aufsteigt und

ihn als den Namenlosen, über alle positiven und negativen Prädikate Erhabenen betrachtet, um schließlich, nach vollendetem Aufsteigen in das über den Geist erhabene Dunkel eingetreten, ganz lautlos mit dem Unaussprechlichen gänzlich vereint zu sein (De theol. myst. c. 1; 3). Der ersteren gehören an die von Dionysius (De div. nom. c. 1 u. 2, § 1; De theol. myst. c. 3) erwähnten, nicht auf uns gekommenen theologischen Grundzüge (*θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις*), worin Gottes Einheit und Dreieinigkeit, der Vater als der Urquell der Gottheit, Jesus und der Geist als seine Sprossen und das Eingehen des überwesentlichen Jesus in die wahrhafte menschliche Natur, wodurch er zur Wesenheit werde, betrachtet wurde. Hierher gehört dann die Schrift De divinis nominibus, worin nach dem Vorbild neuplatonischer Abhandlungen *περὶ θείων ὀνομάτων* die geistigen oder intelligiblen Benennungen Gottes, welche von der ganzen Dreieinigkeit gelten, behandelt werden, ferner die (verloren gegangene) symbolische Theologie, worin die vom Sinnlichen auf Gott übertragenen Benennungen erörtert wurden. Den aufsteigenden Weg der Betrachtung enthält als verneinenden Abschluß die kurze Schrift De theologia mystica. Die höchste Erkenntnis ist zugleich die mystische Unwissenheit. Wenn wir von allen positiven und negativen Bestimmungen absehen, dann erfassen wir Gott in seinem Ansichsein. Diese mystische Erhebung, vollendet, ist Vergottung des Menschen, die *θέωσις*, die bestimmt wird als *ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις*, De eccles. hier. 2, § 1.

Die himmlische Hierarchie der Engel und die kirchliche als ihr Abbild betrachtet Dionysius in den beiden entsprechenden Schriften. Von ihm schreibt sich die später allgemein angenommene Einteilung der Engelwelt in drei Triaden her. In der ersten sind die Seraphim, Cherubim, Throni; in der zweiten die Dominationes, Virtutes, Potestates und in der dritten die Principatus, Archangeli, Angeli. — Der Endzweck der irdischen Hierarchie ist die Vergöttlichung der Menschheit. Dieselbe kommt zustande durch den Logos, welcher den menschlichen Geist mit göttlichen Kräften erfüllt. Und zwar erreicht der Mensch dies Ziel durch die aufeinanderfolgenden Wege oder Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung (Einigung).

In der Schrift über die Benennungen Gottes erwähnt Dionysius beistimmend die Doktrin „einiger unserer göttlichen heiligen Lehrer", daß die übergute und übergöttliche Güte und Gottheit an sich die Urheberin der (ideellen) Güte und Gottheit an sich sei, insofern die letztere die Gutes schaffende aus Gott hervorgegangene Gabe sei, daß ferner die Vorsehungen und Güten, an welchen das Existierende teilnehme, von Gott, dem Unteilbaren, in überschwenglicher reicher Fülle ausfließen, so daß in Wahrheit der alles Verursachende über alles erhaben sei, und das Überseiende und Übernatürliche durchaus jegliche Natur und Wesenheit übertreffe (De div. nom. c. 11, § 6). Das überwesentliche Eine begrenzt das seiende Eine und alle Zahl und ist selbst Ursache und Prinzip des Einen und der Zahl und alles Seienden Zahl und Ordnung zugleich. Deshalb wird die über alles erhabene Gottheit als Monas gepriesen und als Trias, ist aber weder als Monas, noch als Trias von uns oder von irgendeinem erkannt, sondern, damit wir das Übergeeinte in ihm und seine göttliche Schöpferkraft wahrhaft preisen, nennen wir mit der triadischen und einigen Benennung ihn den Namenlosen, den Überwesentlichen in bezug auf das Seiende. Keine Monas oder Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Seiendes oder von Seiendem Gekanntes erklärt die über allen Verstand erhabene Heimlichkeit der überwesentlich übererhabenen Übergottheit. Sie hat keinen Namen, keinen Be-

griff, sondern im Unzugänglichen ist sie über alles hinaus. Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr, als ob er für sie paßte, sondern in der Sehnsucht, von jener unaussprechlichen Natur etwas einzusehen und zu sagen, weihen wir ihr zuerst den heiligsten und ehrwürdigsten Namen und stimmen dadurch auch wohl mit den heiligen Schriften überein. Wir bleiben aber weit unter der Wahrheit des Gegenstandes zurück, weshalb sie auch den Weg der Verneinungen vorgezogen haben, der die Seele von dem ihr Verwandten wegrückt und sie durch alle göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen das über allen Begriff, über allen Namen, über alle Erkenntnis Erhabene steht (De div. nom. c. 13, § 3).

Die gesamten Ausflüsse dessen, der aller Dinge Ursächliches ist, faßt Dionysius unter der Benennung des Guten zusammen (De div. nom. c. 5, § 1 ff.). Gott hat alle Vorbilder des Existierenden in sich bestehen (die Ideen), welche die heilige Schrift *προορισμούς* nennt (ebd. c. 5, § 8). Das Gute erstreckt sich weiter als das Seiende, es umfaßt das Seiende und Nichtseiende und ist über beides erhaben. Das Böse ist ein Nichtiges. Das Böse würde, wenn es als solches subsistierte, sich selbst böse sein, also sich vernichten (ebd. c. 4, § 26). Der Name des Seienden erstreckt sich auf alles Seiende und ist über alles Seiende erhaben. Das Seiende erstreckt sich weiter als das Leben. Der Name des Lebens erstreckt sich auf alles Lebende und ist über alles Lebende erhaben. Das Leben erstreckt sich weiter als die Weisheit. Der Name der Weisheit erstreckt sich über alles Geistige und Verstandbegabte und Empfindende und ist über dieses alles erhaben. Auf die Frage, warum dennoch das Leben höher stehe und Gott näher sei, als das (bloß) Seiende, das Empfindende höher, als das (bloß) Lebende, das Verständige höher, als das (bloß) Empfindende, und die Geister wiederum höher, als das (bloß) Verständige, antwortet Dionysius: darum, weil das von Gott reicher Begabte auch besser und über das Übrige erhaben sein muß; der Geist aber ist am reichsten begabt, da ihm ja auch das Sein und Leben und Empfinden und Denken zukommt usw. (De div. nom. c. 4 und 5). (In dieser Antwort stellt Dionysius das, was den größten Reichtum von Attributen hat, am höchsten nach der Weise des Aristoteles. Und doch stellt derselbe Dionysius innerhalb des Ideellen und Überideellen das Abstrakteste, das den größten Umfang, aber beschränktesten Inhalt hat, am höchsten nach der Weise des Platon. Er so wenig, wie Proklus und wie überhaupt irgendeiner seiner neuplatonischen Vorgänger, vermag die eine oder die andere dieser entgegengesetzten Gedankenrichtungen konsequent durchzuführen.)

Welchen bedeutenden Einfluß Pseudo-Dionysius nicht nur auf Johannes Eriugena und auf die Mystiker des Mittelalters, sondern auch auf die Scholastik, sogar auf Thomas und die Thomisten, gehabt hat, ist aus den zahlreichen Kommentaren zu ersehen, die zu den areopagitischen Schriften geschrieben wurden, so von Hugo von St. Victor, Robert Grosseteste, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Dionysius Carthusianus. Vgl. Corderius, Observationes in Dionysii opp. Tom. I, bei Migne, P. gr. 3, 77—107.

Hauptsächlich auf Dionysius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa fußt Maximus Confessor (580—662), der als Gegner der Monotheleten (s. über deren Entstehungsgeschichte G. Owsepian, Diss., Lpz. 1897. J. Pargoire, L'église byzantine 527—847, Paris 1904. Krüger, Realenzyklop. f. prot. Theol. 13, 401—413) und als standhafter Dulder ein großes Ansehen in der Kirche

genoß. „Er ist einer der scharfsinnigsten Dogmatiker und tiefsinnigsten Mystiker, welche die griechische Kirche hervorgebracht hat" (Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 499—500). Von seinen Schriften müssen hier erwähnt werden seine Mystagogia und seine Kommentare zu den Werken des Pseudo-Dionysius (Scholia in opp. S. Dionysii Areopagitae, De variis difficilibus locis SS. Dionysii et Gregorii Theologi), durch die er das Ansehen der Areopagitica mächtig gefestigt und auf Johannes Eriugena, sowie auf die Gestaltung der mittelalterlichen Mystik einen weitreichenden Einfluß gewonnen hat. Ferner seien genannt die Kommentare zu den Reden des Gregor von Nazianz (Ambigua in S. Gregorium Theologum), weiterhin die gegen den Monophysitismus und Monotheletismus gerichteten Opuscula theologica et polemica, dann der Traktat de anima, der die anthropologischen Anschauungen enthält. Die moralisch-aszetischen Schriften sind Sentenzensammlungen oder Florilegien. Die größte unter dem Namen des Maximus gehende Sammlung von Exzerpten aus der hl. Schrift, aus den Vätern und den Profanschriftstellern, die Capita theologica, auch Loci communes genannt, wird in ihrer Echtheit bestritten, von Holl dagegen als ein Werk des Maximus verteidigt.

Maximus' Bedeutung liegt auf dem Gebiete der Mystik und der Christologie. Wenn die pseudo-dionysianischen Schriften im 7. und in den folgenden Jahrhunderten zu höchstem Ansehen emporstiegen, so ist dies vornehmlich das Werk des Maximus und seiner orthodox gehaltenen Interpretationen des dionysianischen Gedankenkreises. Maximus lehrte eine Offenbarung Gottes durch Natur und Schrift. Der Logos läßt alles Geschaffene von sich ausgehen und führt auch alles wieder in sich zurück. Aus ihm entspringt alle Bewegung, und er ist alles Bewegten Ziel. Die Sünde hat den Menschen und die Natur von ihrem ewigen Grunde getrennt. Daher mußte die Versöhnung durch die Menschwerdung des Logos wieder zustande kommen. Da jedoch die Menschwerdung Gottes in Christo der Gipfel der Offenbarung ist, würde sie auch ohne den Sündenfall stattgefunden haben. Sie ist zugleich des Menschen Vergottung (*θέωσις*). Da der Mensch Mikrokosmus ist, so erstrecken sich die Folgen der Menschwerdung des Logos auch auf alles übrige außer dem Menschen, und so ist das letzte Ziel die Einigung aller Dinge mit Gott.

In der Christologie knüpfte Maximus an Leontius von Byzanz an, dessen oben (S. 177 ff.) besprochenen Begriffsapparat er übernimmt. Entsprechend den von ihm bekämpften monotheletischen Gegnern greift die Untersuchung auch auf das psychologische Gebiet über in der Erörterung der Lehre vom Willen, in der Unterscheidung von Willensvermögen und Willensakt, in der Betonung der Willensfreiheit (siehe Straubinger, Die Christologie des Max. Conf., Bonn 1906, S. 86 ff.).

Straubinger und Grabmann drücken Maximus, wie Leontius von Byzanz, den Stempel des Aristotelismus auf. Straubinger (S. 13) bemerkt, „Maximus bedient sich bei seinen theologischen Erörterungen meistens der aristotelischen Philosophie, welche seit der Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts in der griechischen Kirche herrschend geworden war an Stelle der platonischen". Grabmann (Gesch. der scholast. Methode, Freiburg i. B. 1909, 92) schreibt: „Mit seiner Bevorzugung der aristotelischen Philosophie und seiner Betonung der Väterautorität gehört Maximus Confessor einer Richtung in der griechischen Patristik an, die schon zu Beginn des sechsten Jahrhunderts siegreich zur Geltung gekommen war und die wir als den aristotelischen Scholastizismus bei den griechischen Vätern bezeichnen möchten." Schon oben wurde auf das

Unhistorische dieser Auffassungen hingewiesen und gezeigt, wie fremd Leontius dem Aristotelismus gegenübersteht. Maximus Confessor ist aber ebensowenig vorherrschend Aristoteliker als Leontius. Seine Gedankengänge sind im wesentlichen von dem Neuplatonismus beeinflußt, wie er durch die pseudo-dionysianischen Schriften repräsentiert wird. Hier liegen die Wurzeln seiner theologischen und mystischen Spekulationen. Die Begriffe seiner Christologie hat er, wie bereits erwähnt, von Leontius übernommen. Für die Behauptung, daß er sich bei „seinen theologischen Erörterungen meistens der aristotelischen Philosophie bediene", läßt sich kein Beweis erbringen. Was sich Aristotelisches bei ihm findet, reduziert sich auf die längst in die neuplatonische Logik übergegangene Kategorienlehre und auf aristotelische Termini, wie sie dem Neuplatonismus geläufig waren. Aber die Annahme, „die aristotelische Philosophie sei seit der Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts in der griechischen Kirche herrschend geworden", muß als unbegründet abgelehnt werden. Die tonangebende und das Denken bestimmende Philosophie für die griechische Patristik blieb auch während des sechsten und siebenten Jahrhunderts der Neuplatonismus. Erst im achten Jahrhundert mit Johannes Damascenus gewinnt der Aristotelismus größere Bedeutung in der griechischen Kirche.

Die von Prokop, Leontius, Maximus befolgte Methode des Exzerpierens, Sammelns und Tradierens des von den Vätern überkommenen Wissensschatzes wurde seit dem sechsten Jahrhundert im Orient auf dem dogmatischen, exegetischen und ethisch-aszetischen Gebiet überall gebräuchlich. Die gehaltvollste und bedeutsamste Leistung dieser Sentenzen- und Sammelliteratur ist die nach Diekamp um die Wende des 7. und 8. Jahrhunderts (662—725) entstandene Doctrina patrum de incarnatione Verbi (ed. Fr. Diekamp, Münster 1907). Diekamp schrieb das Florileg Anastasius dem Sinaiten zu, J. Stiglmayr (Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 14—40) hält dagegen den Schüler und Schicksalsgenossen des Maximus, den römischen Apokrisiar Anastasius († 666), für den Verfasser.

Die Sentenzenliteratur der ausgehenden griechischen und lateinischen Patristik, die teils durch die praktischen Bedürfnisse des Lehrens und Lernens, der Schule und des Unterrichts, erzwungen war, teils aber das Bewußtsein eines mächtigen und kostbaren Wahrheitsbesitzes und im Zusammenhang damit das Erschlaffen der produktiven Kräfte zur Voraussetzung hat, bildet den Übergang und den Unterbau zum mittelalterlichen Wissenschaftsbetrieb, zur Autoritätenmethode mit ihrer Doppelaufgabe des Ausgleichs, der Harmonisierung der überlieferten Autoritäten und der Ordnung, Gruppierung, Verknüpfung, kurz der Verarbeitung und Systematisierung des tradierten mannigfaltigen Materials mit Hilfe der deduktiven Logik, ihrer Formen, Gesetze und Methoden.

In diesem Geiste arbeitete bereits der Mann, der die Brücke von der griechischen Väterzeit zum Mittelalter bildet, der Mönch Johannes Damascenus, der berühmte Kämpfer im Bilderstreit und gegen den Monotheletismus, der klassische Dogmatiker und Systematiker der griechischen Kirche. Seine schriftstellerische Tätigkeit begann er wahrscheinlich 726, jedenfalls vor 730. Um 749 starb er.

Der Damaszener ist in erster Linie Sammler und Systematiker und will nichts anderes sein. Die Sacra Parallela, eine umfangreiche Kollektion von Bibel- und Väterzitaten nach Art der Sentenzenwerke des Maximus Confessor, legen Zeugnis ab von seinem Sammelfleiß. Was aber seiner Persönlichkeit

eine große historische Bedeutung verschafft hat, das ist sein Systematisierungstalent und seine Stellung zum Aristotelismus. In seinem Hauptwerk „Quelle der Erkenntnis" (πηγὴ γνώσεως) faßt er die gesamte Lehrentwicklung der griechischen Kirche zusammen. Das Werk beginnt mit einer philosophischen Einleitung (κεφάλαια φιλοσοφικά), die einen Abriß der aristotelischen Logik und Ontologie enthält, aber auch aus Porphyrius und Ammonius schöpft. Es ist außerordentlich interessant, zu bemerken, wie sich Johannes zur Rechtfertigung der Verwertung der Philosophie im Interesse der theologischen Systembildung auf den bis zu Philon zurückreichenden, von Clemens Alexandrinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa aufgenommenen und im Mittelalter seit Petrus Damiani oft wiederholten Satz beruft, daß die profanen Wissenschaften Werkzeug und Dienerinnen der Theologie seien (Dialectica 1, Migne, P. gr. 94, 532 A B: *Πᾶς γὰρ τεχνίτης δεῖται καί τινων πρὸς τὴν τῶν ἀποτελουμένων κατασκευήν. Πρέπει δε καὶ τῇ βασιλίδι ἅβραις τισὶν ὑπηρετεῖσθαι*). Der zweite Teil gibt eine kurze Geschichte der Häresien nach Epiphanius, Theodoret, Leontius von Byzanz und anderen. Der dritte Teil (ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) entwickelt auf der Grundlage von Väterzitaten in systematischer Ordnung und in 4 Büchern das orthodoxe Lehrgebäude, die Lehre von Gott (1. B.), von den Schöpfungswerken (2. B.), von der Menschwerdung (3. B.), von der Verherrlichung des Gottmenschen, von den Sakramenten, von der Heiligenverehrung, von den heiligen Schriften und von den letzten Dingen (4. B.). Übrigens findet sich die Vierteilung noch nicht in den griechischen Handschriften; sie tritt erst im Abendland auf vermutlich unter dem Einfluß der Vierteilung des Sentenzenbuches des Petrus Lombardus (siehe Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 504 f.; M. Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 109, II, 367).

Im einzelnen sei nur hingewiesen auf die wichtige Lehre von den πάθη (passiones), vom Willen und von der Willensfreiheit, wo nahezu vollständig mit Begriffen der aristotelischen Psychologie und Ethik operiert wird. Johannes schöpfte dabei freilich nicht direkt aus Aristoteles, sondern wie Verweyen und Burkard gezeigt haben, aus der Schrift des Nemesius. Die von dem letzteren formulierte Definition der πάθη (De nat. hom. c. 16) und die zur Bewältigung des Willens- und Freiheitsproblems dem Stagiriten entnommenen und oben (S. 173) besprochenen Begriffe kehren sämtlich bei dem Damaszener wieder.

Die Autorität von Johannes „Quelle der Erkenntnis" ist im Morgenland noch heute groß. Aber nicht bloß die Orientalen, sondern auch die Scholastiker des Abendlandes haben in der theologischen Doktrin und in der Philosophie unter ihrem Einfluß gestanden, seitdem auf Veranlassung des Papstes Eugen III. (1145—1153) der dritte Teil der Schrift durch Burgundio Pisano (1151) ins Lateinische übersetzt worden war. Mehrere Kapitel haben Petrus Lombardus und Gandulph von Bologna als mannigfach benutzte Quelle gedient. Aber auch noch Spätere, wie Albertus Magnus und insbesondere Thomas von Aquin, berufen sich sehr häufig auf die Schrift De fide orthodoxa. Bei dem kompilatorischen, die lange Entwicklungsreihe der griechischen Väter zusammenschließenden Charakter, der dem Werke eigen ist, bedeutete sein Eintreten in das Gesichtsfeld der mittelalterlichen Lateiner nach der theologischen Seite hin eine Einführung in die Gedankenwelt der griechischen Väter und damit eine wertvolle stoffliche Bereicherung. Philosophisch und methodisch betrachtet

hat sie durch ihren starken Einschlag an aristotelischer Logik, Ontologie, Psychologie und Ethik dem Aristotelismus vorgearbeitet und den seit dem 12. Jahrhundert mächtig zutage tretenden Systematisierungsbestrebungen neue Impulse und neue Hilfsmittel zugeführt.

§ 18. Die philosophischen Bestrebungen in dem abendländischen Teile der Kirche nach Augustin knüpfen sich hauptsächlich an die Namen Claudianus Mamertus, Martianus Capella, Boëthius und Cassiodorus. Claudianus Mamertus, ein Presbyter zu Vienne in Gallien, verteidigte um die Mitte des fünften Jahrhunderts vom augustinischen Standpunkte aus gegen den Semipelagianer Faustus die Lehre von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, die nur der zeitlichen, nicht der räumlichen Bewegung unterworfen sei. Martianus Capella schrieb um 430 ein Lehrbuch der septem artes liberales, welches von großem Einflusse auf die Bildung des Mittelalters geworden ist.

Anicius Manlius Torquatus Severinus Boëthius, durch Neuplatoniker gebildet, hat durch Übersetzungen, Erklärungen und Ergänzungen von Schriften des Aristoteles, Porphyrius, Euklides, Nikomachus, Cicero und anderer, wie auch durch seine auf neuplatonisch-stoischen Grundsätzen ruhende Schrift De consolatione philosophiae eifrig und erfolgreich für die Erhaltung der antiken wissenschaftlichen Bildung in der christlichen Kirche gewirkt. In seinen theologischen Schriften hat er die Philosophie auf die Theologie angewendet und dadurch dem Mittelalter in der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren als Vorbild gedient.

Des Boëthius Zeitgenosse, Magnus Aurelius Cassiodorus Senator bekämpfte in seiner Schrift De anima, wie Claudianus Mamertus, die Annahme der Körperlichkeit der vernunftbegabten menschlichen Seele und hob ihre Gottähnlichkeit hervor. Er schrieb ferner über den Unterricht in der Theologie und über die freien Künste und Wissenschaften, hierin zunächst auf Boëthius fußend, neben dessen reichhaltigeren Werken er in didaktischer Absicht eine kürzere Darstellung gibt.

Auf den Leistungen dieser Männer und auf den Schultern der älteren Profan- und Kirchenschriftsteller ruhen wiederum die Schriften des Martin von Bracara und des Isidorus Hispalensis, welche den Sueven und Westgoten die antike Bildung übermittelten, und des Beda Venerabilis, der bei den Angelsachen die gleiche Vermittlerrolle übernahm.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Faustus von Reji.

Nachdem von Migne, P. lat. 58 einige Schriften des Faustus und von B. Krusch in Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. 8, Berol. 1887, 265 ff. seine Briefe ediert worden waren, folgte eine Gesamtausgabe von A. Engelbrecht, Fausti Reiensis praeter sermones pseudo-Eusebianos opera. Accedunt Ruricii epistulae, Vindobonae 1891 (Corp. script. eccl. lat. 21). Die Lit. zur Frage der Echtheit der Schriften des Faustus siehe bei O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 520.

II. Claudianus Mamertus.

Die Schrift des Claudianus Mamertus De statu animae haben namentlich Petrus Mosellanus, Bas. 1520, Casp. Barth, Cygneae 1655, Migne, P. lat. 53, 697—780 nach Gallandi, Bibl. vet. Patr. 10 und August Engelbrecht (im Corp. script. eccl. lat. 11) Wien 1885 ediert.

III. Martianus Capella.

Das Satiricon des Martianus Capella ist oft herausgegeben worden, in neuerer Zeit namentlich von Franz Eyssenhardt, Lpz. 1866. Vgl. E. G. Graff, Althochdeutsche, dem Anfange des 11. Jahrh. angehörige Übersetzung und Erläuterung der von M. C. verfaßten zwei Bücher De nuptiis Mercurii et Philologiae, Berl. 1838. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters III, St. Gallen 1847, S. 257—372. K. Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, Münster 1911 (Forschungen und Funde, B. 3, H. 2).

IV. Boëthius.

Die gesammelten Werke des Boëthius erschienen zu Venedig 1492 und 1499, zu Basel 1546 und 1570, dann am vollständigsten bei Migne, P. lat. 63—64, Paris 1847. In der Wiener Ausgabe ist bis jetzt von den Boëthius-Werken nur ein Band erschienen: Corp. script. eccles. lat 48. Er enthält die beiden Kommentare zur Isagoge des Porphyrius, von Schepß begonnen und von S. Brandt vollendet: Anicii Manlii Severini Boëthi in Isagogen Porphyrii commenta. Copiis a G. Schepß comparatis suisque usus rec. S. Brandt, Vindob. 1906.

Separatausgaben haben geliefert: C. Meiser, A. M. S. Boetii Commentarii in librum Aristotelis περὶ ἑρμηνείας, 2 voll., Lipsiae 1877, 1880. — G. Friedlein, A. M. S. Boetii De institutione arithmetica libri duo, De institutione musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur Boetii. E libris mss. ed., Lipsiae 1867. N. Bubnov, Gerberti opera mathematica, Berolini 1899. Bubnov publiziert im Appendix S. 161—179 Fragmente der Übersetzung der Elemente des Euklid durch Boëthius und S. 180—196 Fragmente aus zwei Geometriedarstellungen, die dem Boethius unterschoben wurden. Eine deutsche Übersetzung von O. Paul, An. M. Boetius, 5 Bücher über die Musik, aus dem Lat. in d. deutsche Sprache übertragen und mit besonderer Rücksicht der griechisch. Harmonik sachlich erklärt, Leipzig 1872.

Die Schrift De Consolatione philosophiae libri V, wurde separat zuerst ediert zu Nürnberg 1473, dann noch erstaunlich oft, im 15. Jahrhundert allein 43mal, im 19. Jahrh. von Obbarius, Jena 1843, zuletzt zusammen mit den Opera theologica von R. Peiper, Leipzig 1871. — Die Althochdeutsche Übersetzung d. Cons. durch Notker Labeo haben Graff, Berlin 1837. H. Hattemer, Denkmale des Mittelalters, III. B., St. Gallen 1847 und P. Piper, Schriften Notkers u. s. Schule I, Freiburg i./B. 1882 veröffentlicht. — E. A. Bétant, De la consolation de la philos., traduction grecque de Maxime Planude, publ. pour la prem. fois dans son entier, Génève 1871. King Alfreds old Englisch Version, edited from the Mss. by Walter John Sedgefield 1899. Boethius, The Consolation of Philosophy. Translated by W. V. Cooper, London 1902. Boethius, Consolation of Philosophy. Translated in to Englisch, Prose and Verse, by H. R. James, London 1906.

P. Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des

Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Texte u. Unters. herausgeg. v. Cl. Baeumker, I, 1).

V. Cassiodorus.

Die Werke des Cassiodorus sind zu Paris 1579, dann von J. Garetius Rothomagi 1679, dann zu Venedig 1729 herausgegeben worden, der früher unedierte Schluß der Schrift De artibus ac disciplinis liberalium litterarum von A. Mai, Rom 1831. Die Ausgabe von Garet mit den Ergänzungen v. A. Mai wurde abgedruckt bei Migne, P. lat. 69—70.

Cass. Chronik hat Th. Mommsen herausgegeben in: Abhandl. d. philol.-histor. Kl. d. Kgl. sächsischen Gesellsch. d. Wiss. 3, Leipzig 1861, S. 547—696 und Chronica min. II, Berolini 1894, S. 109—161, Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11. In der zuletzt genannten Sammlung 5, 1, Berol. 1882 erschien auch Cassiodors nur im Auszug von Jordanis erhaltene Geschichte der Goten, herausgeg. von Th. Mommsen. Ebendaselbst 12, Berol. 1894 hat Th. Mommsen die Variae und als additamentum tertium L. Traube, Cassiodori orationum reliquiae ediert.

Die einen Teil des zweiten Buches der Institutiones bildende Rhetorik hat C. Halm, Rhetores latini minores, Lipsiae 1863, S. 493—504 herausgegeben. De orthographia und De arte grammatica excerpta sind abgedruckt bei H. Keil, Grammatici latini 7, Lipsiae 1878, S. 127—216.

Ein kurzes von A. Holder entdecktes Fragment einer unbekannten Schrift Cassiodors hat H. Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1871 veröffentlicht.

Zur handschriftl. Überlieferung und Textkritik: G. Laubmann, Sitzungsb. d. K. Bayr. Akad. d. Wiss. zu München, philos.-philol. und hist. Kl. 1878, 2, S. 71—96 (Zur handschriftl. Überl. d. 2. Buches d. Institutiones). Th. Stangl, Zu Cassiodorius Senator, Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Kl. 114, 1887, S. 405—413 (Textberichtigungen zu den Complexiones in psalmos); derselbe, Blätter f. d. bayr. Gymnasialschulwesen 34, 1898, 249 ff., 545 ff. M. Manitius, Cassiodor (Zur handschriftl. Überlief.), Neues Archiv d. Ges. für ältere deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 652-653. C. Weyman, Histor. Jahrb. 32, 1911, 337.

VI. Martin von Bracara.

Ein Teil der Schriften Martins sind gedruckt bei Gallandi, Biblioth. vet. Patr. 12 u. nach Gallandi bei Migne, P. lat. 72. Weitere bei Gallandi fehlende Werke finden sich bei Migne, P. lat. 73, 1025—1062 (Verba Seniorum); ebdas. 74, 381—394 (Aegyptiorum patrum sententiae); ebdas. 84, 574-586 und 130, 575—588 (Capitula Martini).

Die Schrift De correctione rusticorum wurde v. C. P. Caspari, Christiania 1883 ediert. Die Schriften De paupertate, Libellus de moribus und Formula vitae honestae sind auch abgedruckt in der Seneca-Ausgabe v. Fr. Haase, Leipzig 1852—53, 1884—1887, III, S. 458—475. Die Formula vitae honestae wurde neu herausgegeben v. A. Weidner, Pr., Magdeburg 1872 und v. O. May, Jahresb. d. kgl. kath. Gymnas. zu Neiße 1892. Die Abhandl. De pascha erschien neu v. A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, S. 93—107.

VII. Isidor von Sevilla.

Des Isidorus Hispalensis Realwörterbuch unter dem Titel: Originum s. Etymologiarum libri XX ist zu Augsburg 1472 c. notis Jac. Gothofredi in Auct. lat. p. 811 ff., sodann durch E. V. Otto, Lips. 1833, neuestens durch W. M. Lindsay, 2 Bde., Oxford 1911 (Script. class. Bibl. Oxoniensis), das Buch De nat. rerum durch Gust. Becker, Berl. 1857 publiziert worden.

Die Opera sind durch de la Bigne, Par. 1580, Jac. du Breul, Par. 1601, Colon. 1617, und in neuerer Zeit durch Faustinus Arevalus in 7 Bänden zu Rom 1797—1803 ediert worden. Die Ausgabe von Arevalo ist abgedruckt bei Migne, P. lat. 81—84.

Zur handschriftl. Überlieferung: M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 654-655. R. Beer, Isidori Etymologiae. Codex Toletanus (nunc Matritensis 15, 8) photographice editus, Leiden 1909.

C. Weyman, Histor. Jahrbuch 32, 1911, 337 f. A. E. Anspach, Rhein. Museum 67, 1912, 557. A. Wilmart, Revue Bénédictine 1913, 124—132.

Isidors historische Schriften wurden neu herausgeg. v. Th. Mommsen, Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 11, Berolini 1894, S. 241—506. — Von der Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum hat D. Coste, Geschichte d. Goten, Vandalen, Sueven nebst Auszügen aus der Kirchengesch. d. Beda Venerabilis, 3. Aufl., Leipzig 1910 (Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit B. 10) eine deutsche Übersetzung geliefert.

Die altdeutschen Bruchstücke von Is. Traktat De fide catholica contra Judaeos wurden v. K. Weinhold, Paderborn 1874 und v. G. A. Hench, Der althochdeutsche Isidor, Straßburg 1893 ediert.

VIII. Samuel Tajus von Saragossa.

Die Sentenzen des Tajus sind gedruckt in España sagrada 31 und bei Migne, P. lat. 80, p. 727—990.

IX. Beda Venerabilis.

Die Werke des Beda Venerabilis sind zu Paris 1521 und 1544, Basel 1563 und zu Köln 1612 und 1688 erschienen. Sie wurden ferner ediert von A. Giles, The compl. works of venerable Beda in the original latin 6 voll., Lond. 1843—44 und von Migne, P. lat. 90—95.

Seine Carmina hat H. Meyer, Lips. 1835 und G. M. Drewes, Analecta hymnica 50, Leipzig 1907, 96—116 ediert. Seine Schrift De metrica arte ist separat gedruckt bei H. Keil, Gramm. Latini, B. VII, Lipsiae 1878, S. 219—260; De orthographia ebendaselbst, B. VII, S. 261—294; De schematibus et tropis bei C. Halm, Rhet. lat. min., Lipsiae 1863, S. 607—618.

Die Chroniken sind neu ediert von Th. Mommsen, Chron. min. B. III, S. 225; S. 247—327, Berolini 1898 (M. G. Auct. antiquissimi XIII). Die Historia ecclesiastica gentis Anglorum wurde herausgeg. v. Smith, Cambr. 1722, J. Stevenson, London 1838 und neuestens von C. Plummer, Oxoniae 1896. — Auszüge aus der Kirchengesch. in deutscher Übersetzung bei D. Coste, Isidors Gesch. d. Goten, Vandalen, Sueven nebst Auszügen aus d. Kircheng. d. Beda Ven., 3. Aufl., Leipzig 1910 (Die Geschichtsschreiber d. deutschen Vorzeit, B. 10).

Zur handschriftl. Überlieferung: Morin, Revue Bénédictine IX, 1892, 316—376. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 36, 1911, 762—764.

Die philosophische Bedeutung des Presbyters Claudianus Mamertus (zu Vienne in der Dauphiné, gest. um 474) knüpft sich an seine Argumentation für die Unkörperlichkeit der Seele. Hatte einst Tertullian die Körperlichkeit Gottes behauptet, so war zwar diese Ansicht längst aufgegeben worden, aber noch um 359 n. Chr. behauptete der (oben § 16, S. 147) erwähnte Hilarius, Bischof von Poitiers, daß im Unterschiede von Gott alles Geschaffene, also auch die menschliche Seele, die sich durch den ganzen Leib verbreitet, körperlich sei. Dieselbe Lehre vertraten später Cassianus, der Hauptbegründer des Semipelagianismus, der zwischen dem augustinischen und pelagianischen Standpunkte zu vermitteln suchte, ferner Faustus, seit 452 Bischof von Regium in Gallien, einer der hervorragendsten Semipelagianer nach der Mitte des fünften Jahrhunderts, und Gennadius in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Alles Geschaffene ist nach Faustus (siehe d. zweiten Teil der Epistola ad reverendissimum sacerdotum, bei Migne, P. lat. 58, 837—845) eine Einheit von Stoff und Form und begrenzt, hat also ein örtliches, mithin auch ein körperliches Dasein. Alles Geschaffene hat Qualität und Quantität, da nur Gott über die Kategorien erhaben ist, mit der Quantität aber notwendig auch Räumlichkeit. Die Seele wohnt im Leibe, ist also eine räumlich begrenzte und daher auch körperliche Substanz.

Diesen stoisierenden Anschauungen stellte Claudianus Mamertus in seiner

468 oder 469 verfaßten Schrift De statu animae die Lehren der neuplatonisch-augustinischen Psychologie entgegen. Zwar müssen alle Geschöpfe, also auch die Seele, unter Kategorien fallen. Sie ist Substanz und hat Qualität. Aber die Seele fällt nicht, wie der Körper, unter die sämtlichen Kategorien, und insbesondere kommt ihr nicht eine Quantität im eigentlich räumlichen Sinne dieses Wortes zu. Sie hat eine Größe nur der Tugend und Einsicht nach. Die Bewegung der Seele geschieht nur in der Zeit, nicht wie die des Körpers, in Zeit und Raum. Auch die Einheit der Seele zeugt für ihre Unkörperlichkeit. Gedächtnis, Denken, Wollen sind nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Seiten der einen Seele, die ganz im Gedächtnis, im Denken und Wollen aufgeht. Sie faßt ja auch die Empfindungen aller Sinne in eins zusammen und ist bei jeder Sinnesempfindung ganz beteiligt. Die Welt muß, um vollständig zu sein, alle Arten des Daseins in sich haben, außer dem körperlichen auch das unkörperliche. Das Letztere ist durch seine Freiheit von Quantität und Raum Gott ähnlich und über die Körper erhaben, durch seine Geschöpflichkeit aber und sein Behaftetsein mit Qualität und zeitlicher Bewegung von dem qualitätslosen und ewigen Gotte verschieden und der Körperwelt ähnlich. Die Seele wird nicht vom Körper umfaßt, sondern umfaßt den Körper, indem sie ihn zusammenhält. Claudianus adoptiert auch den neuplatonisch-augustinischen Gedanken, daß die Seele ganz in allen Teilen ihres Leibes gegenwärtig sei, so wie Gott in allen Teilen der Welt.

Die um 430 (zwischen 400 und 439) von Martianus Capella (der sich nicht zum Christentum bekannt hat, aber von großem Einfluß auf die ganze Kultur des Mittelalters gewesen ist) verfaßte Schrift De nuptiis Mercurii et Philologiae, ein Abriß der artes liberales, eingeleitet durch die Vermählung des Merkur mit der Philologie, enthält das älteste vollständig auf uns gekommene Kompendium der damals und später in den Schulen gelehrten Doktrinen. Es wurde im Mittelalter oft kommentiert, so von Remigius von Auxerre, und im 11. Jahrh. von Notker Labeo ins Deutsche übersetzt. (Siehe § 21).

Über Boëthius (480—525) vgl. Grundr. I, 10. Aufl., S. 350, 353 u. 125*. Boëthius hegte den großen Plan, sämtliche Schriften des Aristoteles und Platon der lateinischen Welt zugänglich zu machen und die Übereinstimmung beider Denker in den Hauptpunkten der Philosophie darzutun (In librum de interpret. ed. secunda l. 2, prooem.; Migne, P. lat. 64, 433 CD). Allein nur ein geringer Teil des weitausschauenden Unternehmens scheint tatsächlich zur Ausführung gekommen zu sein. Wir besitzen noch seine Übersetzung des Buches De interpretatione nebst zwei Kommentaren — der erste ist für Anfänger, der zweite, weit ausführlichere, für Geübtere geschrieben; der letztere, 507—509 entstanden, ist unter allen diesen gelehrt-philosophischen Schriften die wertvollste. Weiterhin haben wir seine Übersetzung der Kategorien nebst Kommentar aus dem Jahre 510, seinen vor 505 geschriebenen Kommentar zu des Victorinus Übersetzung der von Porphyrius verfaßten Isagoge, seine eigene Übersetzung der Isagoge des Porphyrius, welche er gleichfalls (vor 510) mit einem Kommentar versah, dann die Schriften: Introductio ad categoricos syllogismos; De syllogismo categorico; De syllogismo hypothetico; De divisione; De differentiis topicis. Nicht ganz erhalten ist sein Kommentar zur Topik Ciceros. In den beiden Erläuterungsschriften zur Isagoge Porphyrs benützte Boëthius den Kommentar des Neuplatonikers Ammonius Hermiae oder einen schon von diesem zu Rate gezogenen älteren Kommentar.

Die in den Boëthius-Ausgaben (Basel 1546, Migne, P. lat. 64) stehenden

Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topik und der Sophistici Elenchi des Aristoteles gehören, worauf schon Schaarschmidt (Joh. Saresberiensis, 1862, S. 120) und V. Rose (Hermes, I, 1866, 382) aufmerksam geworden waren, und wie neuerdings J. Schmidlin (Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrb., 1905, 168 ff) dargetan hat, nicht dem Boëthius an. Sie repräsentieren vielmehr die von dem Humanisten Johannes Argyropulos (gest. 1486) benützte und von den Boëthiuseditoren abermals gefeilte Version des Jakob de Venetia aus dem Jahre 1128. Indessen kann nicht geleugnet werden, daß Boëthius außer den Kategorien und De interpretatione noch andere logische Schriften des Aristoteles aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen hat. Denn er selbst bezeugt die Übersetzung der Topik (De diff. top. I, IV; Migne 64, 1173 C, 1216 D) und der ersten Analytiken (De diff. top. II; Migne 64, 1184 D f.; vgl. die allgemein gehaltene Stelle In Top. Ciceronis Com. I; Migne 64, 1052 B). Sehr auffallend bleibt freilich, daß jede handschriftliche Kunde von diesen boethianischen Übertragungen fehlt. Die ebenfalls unter den Schriften des Boëthius sich findende Abhandlung De definitione (Migne, P. lat. 64, 891—910) ist Eigentum des Marius Victorinus (vgl. H. Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1877, 59—66). Die früher Boëthius zugeschriebene Abhandlung De unitate gehört Dominicus Gundisalvi an.

An die logischen Schriften reihen sich die um 500 begonnenen mathematischen: De institutione musica, aus Nicomachus von Gerasa, Euklid und Ptolemäus geschöpft, De institutione arithmetica, eine gekürzte Bearbeitung der Arithmetik des Nicomachus von Gerasa, De geometria, eine fast wörtliche Übersetzung der Elemente Euklids. Der Zweck des Boëthius in diesen, wie in den logischen Schriften, ist nur der didaktische, das von den früheren Philosophen Erforschte in einer möglichst leicht verständlichen Form zu überliefern. Sie sind ein sehr wichtiges Lehrmittel für die folgenden Jahrhunderte.

Seine im Kerker geschriebene Consolatio philosophiae, die abwechselnd aus Prosa und aus Versen besteht, läßt uns einen Blick tun in die Weltanschauung ihres Verfassers. Sie ruht auf neuplatonischen, zum Teil auch auf stoischen Gedanken und geht darauf hinaus, daß, was auch dem Menschen in diesem Leben widerfahren möge, ihm nach Gottes Absicht doch zum Heile gereiche. Deshalb können wir auf Gott hoffen und an ihn unsere Bitten richten. Nach Usener (Anecdot. Holderi S. 37 ff.) hat Boëthius in seiner Trostschrift den Protreptikos des Aristoteles und einen Neuplatoniker nachgeahmt.

Daß die christlich-theologischen Traktate: De sancta trinitate, De persona et duabus naturis in Christo contra Eutychen et Nestorium und zwei andere kleine, dem Diakonus Johannes gewidmete Abhandlungen (Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur; Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona, auch Liber de hebdomadibus genannt) von Boëthius verfaßt sind, steht nach den handschriftlichen Untersuchungen Kriegs fest. Ferner hat Usener in dem Anekdoton Holderi ein Exzerpt aus einer bisher unbekannten Schrift des Cassiodorus Senator veröffentlicht, worin eben dieser Zeitgenosse des Boëthius die Abfassung der erwähnten Schriften durch Boëthius bezeugt. Die Möglichkeit, daß die betreffende Notiz bei Cassiodorus von einem späteren Abschreiber eingeschaltet sei, kann angesichts des Handschriftenbefundes nicht ernstlich in Betracht gezogen werden. Die Schrift De fide christiana ist späteren Ursprungs.

Die Beantwortung der Frage, ob Boëthius Christ gewesen sei, ist mit der Anerkennung der Echtheit der erwähnten theologischen Abhandlungen entschieden, wenn auch in der Consolatio das Christentum des Boëthius keinen unmittelbar greifbaren Ausdruck gefunden hat.

Die theologischen Schriften wurden im Mittelalter mehrfach kommentiert, so im 9. Jahrhundert von Johannes Scottus und Remigius von Auxerre, aber auch noch von späteren Scholastikern, wie Gilbertus Porretanus († 1154), Pseudo-Beda (wahrscheinlich Gottfried von Auxerre, † 1180), Clarembaldus, Thomas von Aquin. Auf einen von den eben genannten verschiedenen, noch ungedruckten Kommentar in der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Clm. 2580, s. XII.) und in der Erlanger Universitätsbibliothek (Cod. 229, s. XII.) hat M. Grabmann (Gesch. d. schol. Methode I, S. 167—168) aufmerksam gemacht.

Noch zahlreicher sind die Glossen und Kommentare zur Consolatio philosophiae, die zu den am meisten gelesenen Büchern des Mittelalters zählte und auch noch Dichternaturen, wie Dante (Convivio 2, 13) und Boccaccio, in ihren Bann zog. Aus der langen Reihe der Kommentatoren des Trostbuches ragen hervor Johannes Eriugena, Remigius von Auxerre, Bovo II. von Corvey, Wilhelm von Conches, Nicolaus Trivet, Pierre d'Ailly, Dionysius Carthusianus, Johannes Murmellius. Wie sehr die Consolatio sich der Wertschätzung weitester Kreise erfreute, geht auch daraus hervor, daß sie im Laufe der Jahrhunderte in fast alle Kultursprachen übersetzt wurde, so von König Alfred von England († 901) ins Angelsächsische, von Notker Labeo in St. Gallen († 1022) ins Deutsche, von Jean de Meung († 1318) ins Französische, von Maximus Planudes († 1310) ins Griechische; ja selbst eine Übertragung ins Hebräische fehlte nicht (siehe M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, 160 f.). Auch zahlreiche Nachahmungen hat das berühmte Buch gefunden. Es sei nur erinnert an die Consolatio rationis des Peter von Compostella (12. Jahrhundert), ferner an die Consolatio theologiae des Dominikaners Johannes von Tambach († 1372), des Wormser Bischofs Matthäus von Krakau († 1410), des Pariser Kanzlers Johannes Gerson († 1429).

Die kurz skizzierte Geschichte des Boëthianischen Schrifttums läßt deutlich erkennen, welch tiefgreifender Einfluß von ihm ausgestrahlt ist. Boëthius erscheint neben Augustinus als der große Lehrer und die maßgebende Autorität für das frühe Mittelalter. Er gilt ihm als Vertreter der Philosophie überhaupt, als noster summus philosophus (Grabmann, a. a. O., 148). Durch seine Vermittlung hat die ausgehende lateinische Patristik weit mehr vom Aristotelismus in sich aufgenommen, als dies für die griechische der gleichen Zeit der Fall war. Seine Übersetzungen, Kommentare und logischen Abhandlungen brachten der Frühscholastik die aristotelische Logik, Methodik und einen wertvollen Abriß der aristotelischen Ontologie. Boëthius ist fast ausschließlich der Träger und Vermittler des Aristotelismus für die Frühzeit der Scholastik. In formeller Beziehung gab er den ersten Anstoß und die erste Anleitung zu eigenen Interpretierungs- und Kommentierungsversuchen und bildete das einflußreiche Vorbild für die im Mittelalter vielgeübte Literaturgattung des philosophischen Kommentars.

Seine Consolatio bot der mittelalterlichen Intelligenz eine geschlossene, dem Christentum nicht widersprechende philosophische Weltanschauung auf neuplatonisch-stoischer Basis.

Seine Opuscula sacra stellten den erfolgreichen, zur Nacheiferung reizenden Versuch dar, die Glaubenslehren mit Hilfe der Philosophie zu behandeln. Dadurch, daß in ihnen mit philosophischen Begriffen und Distinktionen, wie Substanz, Akzidenz, Wesenheit, Natur, Person, Potenz, Akt, forma, materia, quo est, quod est, Ewigkeit usw. und mit logischen Methoden (mathematisch-deduktive Methode im Liber de hebdomadibus) die Vernunft für den Glauben, die Philosophie für die Theologie nutzbar und dienstbar gemacht war, erschienen sie als das klassische Beispiel für eine konkrete Durchführung der Devise: Fidem si poteris rationemque coniunge (Migne, P. lat. 64, 1302 C), die auch die Devise Augustins war, unter dessen Einfluß zu stehen Boëthius zu bemerken nicht unterläßt (De trin., Prooem.). Mit Recht kann unter diesem Gesichtspunkt „der letzte Römer" als der „erste Scholastiker" (Krieg, Grabmann und andere) der lateinischen Welt bezeichnet und die Bedeutung der Opuscula sacra für die rationale und wissenschaftliche Gestaltung der Glaubenslehre im Mittelalter nicht hoch genug angeschlagen werden.

Cassiodorus (Cassiodorius) Senator, geb. um 477 zu Squillace in Calabrien, gest. nicht vor 562 (vielleicht erst um 570), der Schüler des Boëthius, war lange Jahre Geheimsekretär am ostgotischen Hofe. 540 zog er sich von diesem Amte in das von ihm selbst gegründete Kloster Vivarium zurück. Er entwickelte eine reiche literarische Tätigkeit und wirkte namentlich auch darauf hin, daß in den Klöstern die Wissenschaften gepflegt, namentlich Abschriften von Büchern angefertigt wurden. Er schrieb 519 eine Chronik und zwischen 526 und 533 eine Geschichte der Goten, die aber nur im Auszug des Alanen Jordanis erhalten ist. 537 publizierte er seine Erlasse (Variae). Auch exegetische Schriften stammen von seiner Hand, so die Complexiones in psalmos u. a. Seine im Mittelalter viel gebrauchte Kirchengeschichte (Historia ecclesiastica tripartita) ist eine Kompilation aus den drei griechischen Kirchenhistorikern Sokrates, Sozomenus und Theodoret, deren Werke er durch Epiphanius ins Lateinische übersetzen ließ. Das bedeutendste seiner Werke sind die um 544 geschriebenen Institutiones divinarum et saecularium lectionum, deren erstes Buch eine Einleitung in die Theologie ist, die im wesentlichen als Bibelstudium charakterisiert erscheint, während das zweite eine kurze Darstellung der septem artes gibt. Cassiodorus will in allen seinen Schriften nicht einen wesentlichen Fortschritt des Denkens begründen, sondern nur aus den Werken, die er gelesen, eine übersichtliche Zusammenstellung des Notwendigsten geben (De anima 12).

In seiner Schrift De anima, die aus Augustinus und Claudianus Mamertus schöpft, behauptet er, nur der Mensch habe eine substanzielle und unsterbliche Seele, das Leben der unvernünftigen Tiere aber liege in ihrem Blute (De an. 1, Migne 70, 1282 A). Die menschliche Seele ist vermöge ihrer Vernünftigkeit zwar nicht ein Teil Gottes, denn sie ist nicht unveränderlich, sondern kann sich auch zum Bösen bestimmen, ist aber doch fähig, durch Tugend sich Gott zu verähnlichen. Sie ist geschaffen zum Bilde Gottes (De an. 2). Sie ist geistig, da sie Geistiges zu erkennen vermag. Das Körperliche ist nach drei Dimensionen, nach Länge, Breite und Dicke, ausgebreitet. Es hat feste Grenzen und ist an jeder bestimmten Stelle nur mit je einem seiner Teile. Die Seele aber ist ganz in ihren Teilen, sie ist in ihrem Leibe überall gegenwärtig und nicht durch eine räumliche Form begrenzt (De an. 2, Migne 70, 1284 BC: quia ubique substantialiter inserta est; tota ergo est in partibus suis, nec alibi maior, alibi minor est, sed alicubi intensius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intensione

porrigitur; ib. 4, Migne 70, 1289 D: ubicumque est nec formam recipit). Im Unterschiede von Claudianus Mamertus will Cassiodorus auch die Kategorie der Qualität nicht im eigentlichen Sinne auf die Seele beziehen (De an. 3).

Im zweiten Buch der Institutiones, das gewöhnlich als eigene Schrift unter dem Titel De artibus ac disciplinis liberalium litterarum zitiert wird, werden die freien Künste und Wissenschaften (die drei artes oder scientiae sermonicales: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, und die vier disciplinae oder scientiae reales: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astromonie) behandelt und unter Berufung auf Augustins günstiges Urteil (De doctr. christ. II, c. 40, n. 60—61) als nützlich empfohlen, weil sie dem Verständnisse der heiligen Schriften und der Gotteserkenntnis dienen, obschon man auch ohne sie zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit gelangen könne (De instit. div. litt. 28, Migne 70, 1142). Die Cassiodorsche Darstellung der sieben freien Künste hat, wie die des Martianus Capella, in den nächstfolgenden Jahrhunderten vielfach als Lehrbuch gedient. Cassiodorus verweist auf die reichhaltigeren Zusammenstellungen des Boëthius. Hauptsächlich aus diesem und aus Cicero und Marius Victorinus hat er seine Dialektik geschöpft, die einen kurzen Abriß des aristotelischen Organon bietet. Die Lehren der realwissenschaftlichen Fächer des Quadriviums gehen auf Boëthius, Apuleius, Nicomachus, Ptolemäus und Augustinus zurück.

Wie Boëthius und Cassiodor in Italien bei den Ostgoten, so wirkten Martin von Bracara und Isidor von Sevilla für die Erhaltung und Tradierung der wissenschaftlichen Schätze der Vergangenheit in Spanien bei den Sueven und Westgoten.

Martin von Bracara, zuerst Abt, später Bischof von Dumio und zuletzt Metropolit von Bracara, gest. 580, schenkte in seinen Schriften hauptsächlich der Ethik seine Aufmerksamkeit. Die bedeutendste unter ihnen trägt den Titel: Formula vitae honestae oder De quattuor virtutibus. Sie ist auch unter dem Namen Senecae de copia verborum bekannt und dem Sueven König Miro (570—583) zugeeignet. Sie enthält eine Darstellung der philosophischen Ethik an dem Faden der vier Kardinaltugenden Platons (prudentia, magnanimitas, continentia, justitia) und beruht auf Senecas Schrift De officiis (Bickel und Manitius), wie auch Martins Abhandlung De ira ganz aus der gleichnamigen Schrift des berühmten stoischen Philosophen entnommen und sein Traktat De paupertate aus Seneca-Briefen zusammengelesen ist (Manitius, a. a. O., S. 112). Exzerptensammlungun sind auch die Schriften Aegyptiorum patrum sententiae und Verba seniorum, beide Übersetzungen aus dem Griechischen, erstere von Martin selbst und letztere unter seiner Mithilfe von dem Mönche Paschasius angefertigt.

Isidor, Erzbischof von Sevilla (Isidorus Hispalensis, gest. 636), der gelehrteste unter den spanischen Kirchenschriftstellern, entfaltete eine außerordentlich vielseitige literarische Tätigkeit, die sich in erster Linie die Vermittlung der antiken theologischen und profanen Bildung an die Mit- und Nachwelt zum Ziele setzte, so daß seinen Schriften naturgemäß der Charakter des Kompilatorischen anhaftet. Aber gerade als Träger eines gewaltigen traditionellen Materials waren sie für die Folgezeit von unschätzbarem Werte, so seine Chroniken, seine Geschichte der Goten, Vandalen und Sueven, sein Liber de viris illustribus, eine Fortsetzung der wertvollen von Hieronymus 392 abgefaßten und von Gennadius in den Jahren 467—480 weitergeführten christlichen Literaturgeschichte, ferner seine zahlreichen theologischen Werke,

von denen die apologetisch-dogmatische Schrift De fide catholica contra Judaeos ins Althochdeutsche übersetzt wurde.

Am einflußreichsten hat lange auf das Mittelalter gewirkt Isidors' größtes und reichhaltigstes Werk, seine Origenes oder Etymologiae, eine umfassend angelegte, einen gewaltigen Stoff aus allen Wissenschaftsgebieten heranziehende enzyklopädische Exzerptensammlung aus zahlreichen profanen und patristischen Quellen in 20 Büchern. Durch dieses Realwörterbuch wurden die enzyklopädischen Studien und die Glossarienliteratur des Mittelalters mächtig befruchtet und die antike Schultradition im Rahmen des Triviums und Quadriviums dem frühmittelalterlichen Unterrichtsbetrieb eingegliedert, insofern die ersten drei Bücher, hauptsächlich im Anschluß an Cassiodor und unter Benutzung von Boëthius, Victorinus, Donatus, eine übersichtliche Darstellung der sieben artes liberales boten.

Auch die Schriften De ordine creaturarum und insbesondere De rerum natura, eine im wesentlichen aus Sueton, Hygin, Solin, Lucrez, Palladius, Servius, Ambrosius, Augustinus und anderen geschöpfte Natur- und Weltbeschreibung, — der Titel geht wohl auf Suetons Pratum de naturis rerum zurück — haben Späteren als Quelle ihrer Kenntnisse gedient. Besondere Erwähnung verdient noch Isidors im Mittelalter viel gelesenes Sentenzenbuch (Libri tres sententiarum), ein aus Augustinus- und Gregoriusstellen zusammengewebtes Compendium der Dogmatik (1. B.) und Ethik (2. und 3. B.). Diese Schrift zusammen mit der schon um 450 entstandenen Sentenzensammlung des Prosper von Aquitanien (siehe oben S. 167) und dem aus Gregorius- und Augustinusschriften schöpfenden Sentenzenbuch des nach Isidor im 7. Jahrhundert lebenden Bischofs Samuel Tajus von Saragossa haben den Anstoß und den Typus für die später mächtig aufblühende Sentenzenliteratur des Mittelalters abgegeben.

Aus den Schriften Isidors und früherer Autoren schöpfte der Angelsachse Beda Venerabilis, geb. 674 in England, gest. 735 ebendaselbst im Kloster Jarrow. In seinen Exzerptensammlungen und Kompendien verfolgte er, wie Isidor, die Tendenz der Übermittlung von Bildung und Wissenschaft an die Angelsachsen. Grammatisch-rhetorischen Zwecken dienten die Schriften De arte metrica, De schematibus et tropis, De orthographia. Bedas philosophisch bedeutsamste Schrift De rerum natura, die von Isidors gleichnamigem Werk und von Plinius abhängig ist, hat auf die Ausgestaltung der mittelalterlichen Naturlehre, auf die mittelalterliche Kosmographie, Meteorologie und Geographie, einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Auch seine chronologischen Schriften mit den eingefügten Chroniken, wie der Liber de temporibus, De ratione temporum, waren für die Zeitrechnung und die Chronikliteratur des Mittelalters von großem Wert. In seinen allegorisierenden Homilien zu fast sämtlichen biblischen Schriften verarbeitete er ein reiches Material aus den Kommentaren der Väter, während er durch seine 731 zu Ende geführte Historia ecclesiastica gentis Anglorum die Geschichtschreibung unter den germanischen Völkern inaugurierte.

Zweite Periode der Philosophie der christlichen Zeit.

Die scholastische Philosophie.

---

§ 19. Die Scholastik ist die Philosophie im Dienste der bereits bestehenden Kirchenlehre oder wenigstens in einer solchen Unterordnung unter dieselbe, daß auf gemeinsamem Gebiete diese als die absolute Norm gilt. Ihrem Lehrgehalte nach ist sie die Reproduktion, Weiterbildung und Synthese antiker Philosophien.

Ihre Abschnitte sind: 1. Die Frühscholastik oder die Verbindung der aristotelischen Logik und neuplatonischer Philosopheme mit der Kirchenlehre, vom neunten bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. 2. Die Hochscholastik, die volle Ausbildung und weiteste Verbreitung der Scholastik oder die Verbindung der nunmehr vollständig bekannt gewordenen aristotelischen Philosophie mit dem Dogma der Kirche, vom Beginn des dreizehnten Jahrhunderts bis zum Ausgang des Mittelalters, dem Wiederaufblühen der klassischen Studien, dem Aufkommen der Naturforschung und dem Eintritt der Kirchenspaltung.

Im Gegensatz zur eigentlichen Scholastik wurde auch von seiten der Vernunft offene, oder versteckte Opposition gegen den Dogmatismus und den Autoritätsglauben gemacht, so von Johannes Scottus, von pantheisierenden Richtungen um die Wende des zwölften und von dem lateinischen Averroismus im dreizehnten Jahrhundert. An Stelle der katholischen Lehre wurde eine natürliche Religion zu setzen oder auch alle Religion zu vernichten versucht, so daß man von einer „Aufklärung" im Mittelalter mit Recht reden kann.

In ähnlichem Verhältnis, wie bei den Christen, steht während dieser Zeit bei den Arabern und Juden die Philosophie zu den betreffenden Religionslehren.

Sammelausgaben.

Die umfassendste Sammlung von Werken scholastischer Autoren bietet J. P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series latina. 221 Tomi, Paris 1844—1864 (reicht bis 1216). Fortsetzung durch Horoy, Medii aevi bibliotheca patristica seu eiusdem temporis patrologia ab anno 1216

usque ad concilii Tridendini tempora. Series prima quae complectitur omnes doctores — ecclesiae Latinae ad saeculum XIII pertinentes, Paris 1879—1885 (5 Bde.).

Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, hrsg. von Carl Siegm. Barach, 1. Bd.: Bernardi Silvestris de mundi universitate libri II; 2. Bd.: Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus liber translat. a Ioanne Hispalensi, Innsb. 1876, 78.

H. Denifle und Fr. Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters, Bd. I—VII, 1885—1900 (die Publikationen bringen völlig neues, durch sorgfältigste Quellenstudien erhobenes Material). Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule d. hl. Bonaventura, Zeitschr. f. kath. Theol., 1883.

Beiträge z. Geschichte der Philos. des Mittelalters. Texte u. Untersuchungen, hrsg. von Cl. Baeumker, Münster 1891 ff. I. B. enthält: P. Correns, Die d. Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung d. Dominicus Gundisalvi de unitate, 1891. Cl. Baeumker, Avencebrolis Fons vitae (Ibn Gebirol) ex Arabico in Latinum translatus ab Ioanne Hispano et Dominico Gundissalino, 1892—1895. II. B. hrsg. von Cl. Baeumker und Frhr. v. Hertling, enth.: M. Baumgartner, Die Erkenntnislehre d. Wilh. v. Auvergne, 1893. M. Doctor, Die Philos. des Joseph (Ibn) Zaddik, 1895. G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift über die Unsterbl. der Seele nebst d. Traktat des Wilhelm von Auvergne de immortalitate animae, 1897. M. Baumgartner, Die Philos. d. Alanus de Insulis, 1896. A. Nagy, D. philos. Abhandlungen d. Alkendi, 1897. Cl. Baeumker, D. Impossibilia d. Siger v. Brabant, 1898. III. B. enth.: B. Domanski, Die Psychol. d. Nemesius, 1900. Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher d. XIII. Jahrh., 1908. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, 1900. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philos. des Orients und ihre Bekämpfung durch die arab. Theologen [Mutakallimûn], 1900. J. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus und ihre Stellung im 12. Jahrhundert, 1901. B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus, 1902. IV. B. enth.: H. Willner, Des Adelard v. Bath Trakt. de eodem et diverso, 1903. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, 1903. W. Engelkemper, Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über d. hl. Schrift, 1903. A. Schneider, Die Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt, 2 Teile, 1903, 1906. V. B. enth.: M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Quellen, 1905. S. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschl. Willensfreiheit, 1905. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis (950 †). Mit dem Kommentare des Emir Isma'Il El-Hoseini El Fareni (um 1485) übersetzt und erläutert, 1906. P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, 1905. E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, 1906. VI. B. enth.: H. Ostler, Die Psychologie des Hugo v. St. Victor. Ein Beitrag zur Gesch. d. Psychologie in der Frühscholastik, 1906. J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, 1908. G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, 1907. E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, 1909. P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, 1908. VII. B. enth.: P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus, 1908. B. Geyer, Die Sententiae Divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, 1909. Otto Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie. Mit einem Anhang, enthaltend die zum erstenmale veröffentlichte Declaratio Raymundi per modum Dialogi edita, 1909. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni, 1909. VIII. B. enth.: A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm, 1909. J. Endres, Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, 1910. P. Blanco Soto, Petri Compostellani de consolatione rationis libri duo. E codice bibl. reg. monasterii Escorialensis primum ed. prolegomenisque instr., 1912. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard, 1910. E. Vansteenberghe, Le „De ignota litteratura"

de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Text inédit et étude, 1910. G. Graf, Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ Ibn ʿAdî und späterer Autoren. Skizzen nach meist ungedruckten Quellen, 1910. IX. B. enth.: L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe bes., 1912. X. B. enth.: O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, 1911. J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, 1911. J. Guttmann, Die philosophischen Lehren des Isaak Ben Salomon Israeli, 1911. H. Baur, Die Psychologie Alhazens, 1911. Fr. Baeumker, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit, 1912. XI. B. enth.: Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino, 1912. M. Meier, Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae, 1912. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik an der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis, 1912. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Gesch. d. Schöpfungsproblems im Mittelalter (In Vorbereitung). R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung (In Vorbereitung).

Les Philosophes Belges. Textes et Études. Collection publiée par l'institut supérieur de Philosophie, sous la direction de M. de Wulf: Louvain 1901 ff. Vol. I: M. de Wulf, Le traité des formes de Gilles de Lessines (texte inédit et étude), 1901. Vol. II: M. de Wulf et A. Pelzer, Les quatres premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines (texte inédit), 1904. Vol. III—IV: M. de Wulf, Les Quodlibets V—XIV de Godefroid de Fontaines. (In Vorbereitung). Vol. VI—VII: P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle. Première partie: Étude critique, t. VI, 1911. Deuxième partie: Textes, t. VII, 1908. Vol. VIII: A. Wallerand, Siger de Courtrai (texte et étude. In Vorbereitung). Vol. IX: A. Pelzer, Deux traités inédits de Siger de Brabant. (In Vorbereitung.)

Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi: T. I: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de fide et cognitione, Ad Claras Aquas 1903. T. III: Fr. Gulielmi Guarrae, Fr. Joannis Duns Scoti, Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. Mariae Virginis, ibid. 1905.

Bibliotheca Franciscana Ascetica medii aevi: T. IV: Stimulus amoris Fr. Jacobi Mediolanensis. Canticum pauperis Fr. Joannis Peckam. Sec. codices mss. edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1905.

Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters herausgeg. v. L. Traube, München 1905 ff. Ausdrücklich genannt seien: I. B. 1. H. J. Hellmann, Sedulius Scottus, 1905, 2. H. E. K. Rand, Johannes Scottus (I. Der Kommentar d. Joh. Scottus zu den Opuscula sacra des Boëthius. II. Der Kommentar des Remigius von Auxerre zu den Opuscula sacra des Boëthius), 1906. II. B. L. Traube, Nomina sacra. Versuch einer Gesch. d. christl. Kürzung, 1907. III. B. 4. H. K. Neff, Die Gedichte des Paulus Diaconus. Kritische und erklärende Ausgabe, 1908.

Wertvolle unedierte Texte und handschriftliche Mitteilungen bieten auch: C. D. Bulaeus, Historia universitatis Paris., Paris 1665—1673. Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale. B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861; derselbe, Histoire de la philos. scolastique, 2 Teile in 3 Bdn., Paris 1872—1880; derselbe, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale, 6 Bde., Paris 1890—1893. H. Denifle et A. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, 4 voll., Paris 1889—1897; dieselben, Auctuarium Chartularii Univers. Paris., 2 voll., Paris 1894—1897. M. Grabmann, Die Geschichte d. scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargest., bis jetzt 2 Bde., Freiburg i. B. 1909 und 1911; derselbe, Mitteilungen über scholastische Funde in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, Theolog. Quartalschr. 93, 1911, 536—550 (die Mitteilungen betreffen die Sentenzen des Irnerius von Bologna († 1138), neues interessantes Material zu den logischen Schriften Abaelards, eine neue Handschrift der Impossibilia Sigers von Brabant, die Kommentare des Haymo von Faversham († 1273) zum aristotel. Organon, endlich Hugo von Straßburg, den Verfasser des Compend. theol. veritatis). M. Manitius, Zur Karo-

lingischen Literatur, Neues Archiv der Ges. für ältere deutsche Geschichtskunde 36, 1911, 43—75 (enthält eine Reihe handschr. Mitteilungen).

Ein Verzeichnis der Incipit gibt A. F. Little, Initia operum quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur, secundum ordinem alphabeticum disposita, Manchester 1904.

Von großer Bedeutung für die gründliche und zuverlässige Erforschung der philosophischen Literatur des Mittelalters sind die alten Bibliothekskataloge und die Verzeichnisse der handschriftlichen Bestände der heutigen Bibliotheken. Folgende Hilfsmittel seien ausdrücklich verzeichnet: Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova, 2 Bde. in folio, Paris 1739. Haenel, Catalogi librorum manuscriptorum, qui in bibliothecis Galliae, Helvetiae, Belgii, Britanniae M., Hispaniae, Lusitaniae asservantur, nunc primum editi. Lipsiae 1830. Blume, Iter Italicum, 4 Bde., Halle 1824—1836; ders., Bibliotheca librorum manuscr. Italica, Gottingae 1834. Migne, Dictionnaire des manuscrits ou recueil de catalogues de mss. existants dans les principales bibliothèques d'Europe concernant plus particulièrement les matières ecclésiastiques et historiques, 2 voll., Paris 1853. G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui. I. Catalogi saeculo VII vetustiores. II. Catalogus catalogorum posterioris aetatis, Bonn 1885 (Siehe dazu Perlbach, Centralblatt f. Bibliothekswesen 2. Jahrg., 1. H. 26—33). Gottlieb, Über mittelalt. Bibliotheken, Leipzig 1890.

Hirsching, Versuch einer Beschreibung sehenswürdiger Bibliotheken Teutschlands I—IV, Erlangen 1786—1791. Verzeichnis der Handschriften im Preußischen Staat I—III, Berlin 1893, 1894 (Hannover, Göttingen). —

Catalogus librorum manuscr. Angliae et Hiberniae, Oxonii 1697, in folio. Reports of the Royal Commission on historical manuscripts I—VIII, London 1881.

Catalogue générale des Mss. des bibl. publiques des départements I—VII, Paris 1849—85 in 4. Catalogue générale des Mss. des bibl. publiques de France. t. I ff., Paris 1886 ff.

Auf die Handschriftenkataloge der einzelnen Bibliotheken kann hier nur aufmerksam gemacht werden.

Der Name Scholastiker (doctores scholastici), mit dem die Lehrer der aus dem antiken Schulbetrieb übernommenen septem artes liberales (Grammatik, Dialektik, Rhetorik im Trivium; Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie im Quadrivium) in den seit Karl dem Großen gegründeten Dom- und Klosterschulen, wie auch die Lehrer der Theologie, bezeichnet wurden, ward demnächst auf alle übertragen, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften beschäftigten. (Der früheste Gebrauch der Bezeichnung σχολαστικός als Terminus ist bei Theophrast nachweisbar in einem Brief an seinen Schüler Phanias, woraus Diog. L. V. 50 einiges erhalten hat. An das Mittelalter kam der Ausdruck durch Vermittlung des römischen Altertums.)

Im Beginn der scholastischen Periode steht das philosophische Denken bereits durchaus in dem Verhältnis der Dienstbarkeit zur Kirchenlehre. Eine Ausnahme bildet nur Johannes Scottus. Er behauptet mehr die Identität der wahren Religion mit der wahren Philosophie als die Unterordnung dieser unter jene, weicht tatsächlich von der Kirchenlehre nicht unwesentlich ab und sucht durch Umdeutung derselben im Sinne der von ihm angenommenen pseudo-dionysisch-neuplatonischen Philosophie die Kluft zu überbrücken. Auch in der nächstfolgenden Zeit wird die Angleichung des Denkens an die Kirchenlehre nur unter heftigen Kämpfen gegen manche Denker, wie Berengar von Tours, Roscelin, Abaelard gewonnen.

In dem zweiten Zeitabschnitt (seit der Mitte des 13. Jahrhunderts) erscheint trotz der mächtigen Gegenbestrebungen des lateinischen Averroismus unter Führung Sigers von Brabant die Konformität zwischen der umgebildeten aristotelischen Philosophie und dem kirchlichen Glauben als fest begründet. Doch ist dieselbe von Anfang an dadurch eingeschränkt, daß die spezifisch christlichen Dogmen (Trinität, Inkarnation, Auferweckung des Leibes usw.)

von der Begründbarkeit durch die Vernunft ausgenommen werden müssen. Das von den namhaftesten Scholastikern ausdrücklich behauptete Verhältnis der Dienstbarkeit der Philosophie ist nicht so zu verstehen, daß alle Dogmen philosophisch hätten begründet werden sollen. Auch nicht so, daß alles Philosophieren in direkter Beziehung zur Theologie gestanden, und ein Interesse an philosophischen Problemen um ihrer selbst willen überhaupt gar nicht bestanden hätte. Ein solches war vielmehr, wenn schon in einem eingeschränkten Kreise von Problemen, in großer Intensität vorhanden. Die Dienstbarkeit bestand darin, daß der Freiheit des Philosophierens durch die Festigkeit des kirchlichen Dogmas eine unüberschreitbare Schranke gesetzt war. Der Entscheidungsgrund über Wahrheit und Falschheit auf dem der Philosophie und Theologie gemeinsamen Gebiete wurde nicht in der Beobachtung und dem Denken selbst, sondern in der kirchlichen Lehre gefunden. Demgemäß wurde die aristotelische Doktrin teils in der Kosmologie (hinsichtlich der Lehre von der Weltewigkeit), teils in der Psychologie (hinsichtlich der Lehre von dem νοῦς in seinem Verhältnis zu den niederen Teilen der Seele) von den hervorragendsten Scholastikern umgebildet, während die philosophisch nicht begründbaren Dogmen überhaupt nicht zum Gegenstand rein philosophischer Diskussion gemacht werden durften. Auf dem durch diese Schranken abgegrenzten Gebiet ließ die Theologie der Philosophie eine nur selten und ausnahmsweise angetastete Freiheit.

Allmählich ward (zumeist zur Zeit der durch Wilhelm von Occam erneuten Herrschaft des Nominalismus) der Kreis der durch die Vernunft beweisbaren theologischen Sätze immer mehr eingeschränkt, bis endlich an die Stelle der scholastischen Voraussetzung der Vernunftgemäßheit der Kirchenlehre ein Zwiespalt zwischen der (aristotelischen) Schulphilosophie und dem christlichen Glauben trat. Diese Diskrepanz führte in der Periode des Übergangs zur Philosophie der Neuzeit (s. Bd. III, 10. Aufl. 1907, § 3 ff.) einen Teil der Philosophen (wie namentlich Pomponatius und seine Anhänger) zur verhüllten Parteinahme für ein dem dogmatischen Supranaturalismus feindliches Denken. Ein Teil der Gläubigen dagegen (Mystiker und Reformatoren) ergriffen offen Partei gegen die Schulvernunft und traten für eine unmittelbare Hingabe an die alles menschliche Denken überragende Offenbarung ein. Wiederum andere aber sahen sich zu neuen Versuchen in der Philosophie veranlaßt, und zwar teils durch Erneuerung älterer Systeme (insbesondere der neuplatonischen), teils auch durch selbständige Forschung (Telesius, Francis Bacon u. a.).

§ 20. Als Reproduktion, Weiterbildung und Synthese antiker philosophischer Systeme erweist sich der Aufstieg der scholastischen Philosophie an die Quellen gebunden, die ihr in den einzelnen Zeitperioden zuflossen. Art und Maß des zuströmenden Materials bedingte Art und Unterschiede, Tendenzen und Richtungen ihrer beiden Hauptentwicklungsphasen, der Frühscholastik und der Hochscholastik. Von größtem Interesse ist es daher, auf die Quellen einen Blick zu werfen, aus denen die Scholastik Kraft und Richtung ihrer Gestaltung geschöpft hat. Zwei Hauptkanäle mit ihren mannigfachen Verzweigungen waren es, durch die antikes Denken und seine Schätze dem Mittelalter zugeführt wurden, nämlich einerseits die philosophische, anderseits die patristische Literatur.

Dem Mittelalter waren (wie nach Jourdains Untersuchungen über die Physik und Metaphysik des Aristoteles namentlich Cousin, Prantl, Rose, Clerval nachgewiesen haben) von philosophischen Schriften der Alten ausschließlich folgende bekannt. Von Aristoteles kannte man nur logische Schriften und zwar jahrhundertelang lediglich die Kategorien und die Schrift *Περὶ ἑρμηνείας*, beide in der boëthianischen Übersetzung, ferner Porphyrs Isagoge in den Übersetzungen des Marius Victorinus und des Boëthius, weiterhin die boëthianischen Kommentare: Ad Porphyrium a Victorino translatum, ad Porphyrium a se translatum, ad Aristotelis Categorias, ad Aristotelis de interpretatione, ad Ciceronis Topica, dann die logischen Abhandlungen des Boëthius: Introductio ad categoricos syllogismos, De syllogismo categorico, De syllogismo hypothetico, De divisione, De differentiis Topicis, endlich die logischen Schriften des Marius Victorinus: De definitionibus und den Kommentar zu Cicero de inventione, und die unter dem Namen des Apuleius gehende Schrift Perihermenias. Dazu kommen — um das logische Repertorium voll zu machen — Augustins De dialectica, Pseudo-Augustins Decem catagoriae und die Logikdarstellungen in den Artes-Lehrbüchern des Martianus Capella, Cassiodor und Isidor.

Wie ersichtlich, fehlte die Kenntnis der beiden Analytica, der Topik und der Sophistici elenchi des Aristoteles. Diese Hauptschriften der aristotelischen Logik traten erst im zweiten Dezennium des zwölften Jahrhunderts in den Gesichtskreis des Mittelalters, aber nicht, wie man bisher glaubte, in der Übersetzung des Boëthius (siehe oben S. 191), sondern in der 1128 angefertigten Übertragung des Jakob von Venedig. Zu einer Stelle der Chronica des Robert von Mont-Saint-Michel (über ihn siehe W. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen II, Berlin 1894, 163) bei dem Jahre 1128 hat eine „alia manus", die aber nach Monum. G. SS. VI, S. 293, gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert ist, die Notiz beigefügt (M. G. SS. VI, 489): Jacobus Clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scilicet Topica, Analyticos priores et posteriores et Elencos, quamvis antiquior translatio super eosdem libros haberetur. Jakob von Venedig war eine sehr gelehrte, des Griechischen kundige Persönlichkeit. Er nahm mit Johannes Burgundio von Pisa und Moses von Bergamo als Dolmetscher an der Disputation teil, die 1136 am Hofe des Kaisers Johannes Komnenus zu Konstantinopel zwischen dem Bischof Anselm von Havelberg und dem Erzbischof Niketas von Nikomedien stattfand. Siehe J. Dräseke, Zeitschr. f. Kirchengesch. 21, 1901, 160 ff. Anselm berichtete an Papst Eugen III. (Dialogi II, 1; Migne, P. lat. 188, 1163): Aderant quoque non pauci Latini, inter quos fuerunt tres viri sapientes, in utraque lingua periti et literarum doctissimi, Jacobus nomine, Veneticus natione, Burgundio nomine, Pisanus natione, tertius inter alios praecipuus, graecarum et latinarum literarum doctrina apud utramque gentem clarissimus, Moysis nomine, Italus natione ex civitate Pergamo. Bemerkenswert ist, daß die Übersetzung der Hauptwerke der aristotelischen Logik aus dem Griechischen ins Lateinische durch den gelehrten Venetianer zusammentrifft mit dem Aufblühen der aristotelischen Studien im byzantinischen Reiche unter Michael Psellos, Johannes Italos, Michael von Ephesus und Eustratius von Nicaea (gest. um 1120). Siehe M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, II, Freiburg i./B. 1911, S. 74—75. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrb. 1905, 168 ff.

Mit Adam von Petit-Pont um 1132 (Prantl II, 104) war der erste, welcher zwischen 1136 und 1141 die Analytiken, die Topik und die Elenchi Sophistici gleichsam vom Tode oder Schlafe erweckte und in die Schule einführte, Thierry von Chartres. (Joh. Saresb. Metalog. III, 5; Migne,

P. lat. 199, 902 D: Aetate nostra diligentis ingenii pulsante studio quasi a morte vel a somno excitatus est. Vgl. Clerval, Les écoles de Chartres, S. 222 ff., S. 244 ff. Thierrys Heptateuchon enthält allerdings nur das erste Buch der Analyt. Priora. Joh. Saresb. berichtet indessen, daß man die zweiten Analytiken ihrer Schwierigkeit wegen bei Seite liegen ließ, Clerval, a. a. O. S. 245.) Gilbertus Porretanus, gest. im Jahre 1154, zitiert in seinem Liber de sex principiis (Migne, P. lat. 188, 1268 A) bereits die aristotelische Analytik als ein verbreitetes Werk. Sein Anhänger Otto von Freising hat nach dem Berichte seines Kanzlers Rahewin (Gesta Friderici IV, 11, M. G. SS. XX, 451) die Topik, die Analytica und die Elench. Soph. zuerst oder doch als einer der Ersten — wie Schmidlin (a. a. O. S. 172) vermutet von seiner italienischen Reise (1145) — nach Deutschland gebracht. In seiner Chronik (II, 8; M. G. SS. XX, 147) sagt Otto: Alter (Aristoteles) logicam in sex libros, id est praedicamenta, peri ermenias, priora analetica, topica, posteriora analetica, elencos distinxit. Der Text, welcher Otto vorlag, war die Übersetzung des Jakob de Venetia, welche auch die Grundlage für die logische Arbeit der folgenden Jahrhunderte bildete. Siehe J. Schmidlin, a. a. O., S. 173—175. „Otto von Freising hatte dieselbe lateinische Übertragung der Topik, der beiden Analytiken und der Elenchen vor sich, die auch Albert der Große und Thomas von Aquin bei ihren Aristoteleserklärungen verwerteten“ (M. Grabmann, a. a. O., S. 70). Johann von Salisbury kennt sowohl diese als auch eine neu angefertigte Übersetzung. Metalog. II, 20; Migne, P. lat. 199, 885 D: Gaudeant, inquit Aristoteles (Analyt. post. I, 22, 83a 33), species; monstra enim sunt vel secundum novam translationem cicadationes. In dieser nova translatio sieht V. Rose — und diese Hypothese hat viel Wahrscheinlichkeit für sich — eine Arbeit des Archidiakon Henricus Aristippus von Catania, geb. in Severina in Calabrien, gest. 1162, der unter Wilhelm I., ermutigt von Wilhelms Minister Majo von Bari und dem Erzbischof Hugo von Palermo, mit der Übersetzung griechischer Autoren ins Lateinische beschäftigt war. Siehe V. Rose, Hermes I, 1866, S. 383 f.; M. Grabmann, a. a. O., S. 76 f.

Der erst um die Mitte des zwölften Jahrhunderts bekannt gewordene Teil der Logik wurde von nun an jahrhundertelang als „nova Logica“ bezeichnet, und der schon früher bekannte Teil als „vetus Logica“. Mit dieser Unterscheidung ist nicht zu verwechseln die einer „Logica antiqua“ (oder antiquorum), welche sowohl die nova, als die vetus Logica umfaßte, und einer „Logica moderna“ (modernorum). Die letztere gehört ihren Anfängen nach bereits der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an und beruht auf einer Verschmelzung der logischen Terminologie mit der grammatischen (besonders der des Priscian), ihre weitere Ausbildung hat sie aber in der zweiten Hälfte des 12. und im Laufe des 13. Jahrhunderts gefunden im Anschluß an die durch Vermittelung der Araber und demnächst auch durch direkte Übersetzung aus dem Griechischen neu bekannt werdenden Schriften von Aristoteles und Aristotelikern.

Was das frühe Mittelalter an mathematisch-astronomischen und naturwissenschaftlichen Kenntnissen besaß, schöpfte es aus den Abhandlungen des Boëthius über die Arithmetik (De institutione arithmetica), über die Musik (De institutione musica) und aus der boethianischen Übersetzung der Elemente Euklids (De geometria). Ferner kommen in Betracht Makrobius und die Darstellungen der Disziplinen des Quadriviums in den schon genannten Lehrbüchern des Artes von Martianus Capella, Cassiodor und Isidor, sowie des letzteren und Bedas enzyklopädischen Werken De rerum natura.

Hatte gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts das gesamte aristotelische Organon in den christlichen Schulen des Abendlandes Eingang gefunden, so

wurden ungefähr zu der gleichen Zeit auch naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles, ferner Werke des Ptolemaeus und weitere Schriften des Euklid den Lateinern bekannt, und zwar sowohl durch Übersetzungen aus dem Griechischen, die von Sizilien ausgingen, als auch durch Übertragungen aus dem Arabischen, die von Spanien und Toledo kamen. Der vorhin genannte Henricus Aristippus von S. Severina übersetzte das vierte Buch der aristotelischen Meteorologica aus dem Griechischen ins Lateinische (V. Rose, Hermes I, 1866, S. 385; M. Grabmann, a. a. O., S. 76). Ein anderer sizilianischer Übersetzer, ein Zeit- und Arbeitsgenosse des Eugenios und Henricus Aristippus, veranstaltete in den sechziger Jahren des zwölften Jahrhunderts — also vor der Übersetzung des Gerhard von Cremona (1175) aus dem Arabischen — die erste Übertragung der *μεγάλη σύνταξις* des Ptolemaeus aus dem Griechischen ins Lateinische nach einer Handschrift, die Henricus Aristippus als Geschenk vom byzantinischen Hofe nach Palermo gebracht hatte. Von der lateinischen Übersetzung haben auf Grund des Cod. Conv. soppr. A. 5 2654 der Nationalbibliothek zu Florenz A. A. Björnbo (Festschr. f. M. Cantor, Leipz. 1909, S. 100) und J. L. Heiberg (Hermes 45, 1910, S. 57–66) zuerst Kenntnis gegeben. Eine weitere Handschrift wurde in Cod. lat. 2056 s. XIII/XIV der Vaticana von Ch. H. Haskins und Dean Putnam Lockwood (Harv. stud. in class. philol. 21, 1910, 75—102) aufgefunden und beschrieben. Der unbekannte Ptolemaeus-Übersetzer hat auch mehrere Schriften des Euklid, nämlich die Data, die Optik und die Katoptrik, ferner die Elementatio physica (*στοιχείωσις φυσική*) des Proklus aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen, während Eugenios die Optik des Ptolemaeus übersetzte. Siehe Haskins und Lockwood, a. a. O., J. L. Heiberg, Hermes 46, 1911, 208 f.; V. Rose, Hermes I, 1866, 380.

Die Wissenschaft der Araber hat sporadisch schon früh Einfluß auf die christliche Scholastik geübt. Schon Gerbert eignete sich in Spanien einiges aus derselben an, obschon er (wie Büdinger, Über Gerberts wiss. und polit. Stellung, Marburg 1851, nachgewiesen hat) die arabische Sprache nicht verstand (und wohl ebensowenig auch die griechische). Der Mönch Constantinus Africanus, welcher um 1050 lebte und den Orient bereiste, dann im Kloster Montecassino sich niederließ, übersetzte besonders medizinische Schriften, namentlich die des Galenus und Hippokrates und des jüdischen Arztes Isaak Israeli, wodurch auch die Lehren der medizinischen Schule von Salerno, Adelards von Bath und Wilhelms von Conches bedingt zu sein scheinen. Bald nach 1100 machte sich Adelard von Bath mit Leistungen der Araber bekannt, woraus er mehrere Sätze der Naturlehre entnahm, und übersetzte die Elemente des Euklid aus dem Arabischen ins Lateinische. Herrmann der Dalmate und Robert von Retine übertrugen im 12. Jahrhundert astronomische Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische, so der erstere das Planispherium des Ptolemaeus, das er an Thierry von Chartres übersandte. Bei Thierry und in der Schule von Chartres treffen wir gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts auch die erste Bekanntschaft mit den physikalischen Schriften des Aristoteles, die durch Übersetzungen aus dem Arabischen von Toledo ihren Weg nach Frankreich genommen haben müssen. Nach den Darlegungen von P. Duhem (Du temps où la scolastique latine a connu la Physique d'Aristote, Revue de Philos. 9, 1909, 163—178) hat Thierry von Chartres, gest. um 1150, sicher vor 1155, in seinem Kommentar zur Genesis (De sex dierum operibus) das vierte Buch der aristotelischen Physik und die beiden ersten Bücher de coelo et mundo verwertet.

In Chartres setzen also schon vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts die

ersten Anfänge jener großen mittelalterlichen Renaissance ein, die im Laufe des zwölften und in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts auf dem Wege von Übersetzungen aus dem Arabischen und Griechischen die lang ersehnte Gesamtmasse der aristotelischen Schriften und die Schätze der arabisch-jüdischen und der griechischen Wissenschaft dem lateinischen Abendland erschloß. Ein breiter, vielgestaltiger Strom des philosophischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen und medizinischen Wissens ergoß sich in die lernbegierigen abendländischen Schulen. Ein vollständiger Umschwung der wissenschaftlichen Arbeit und eine Periode höchster Kraftentfaltung, die in Thomas von Aquino gipfelt, war die Folge. Siehe unten.

Von Platon und dem originalen Platonismus kannte das frühe Mittelalter lediglich den Timäus in der Übersetzung Ciceros (neueste Ausg. der erhaltenen Reste von O. Plasberg, Leipzig 1908) und ein Fragment (17 A—53 C) in der Übersetzung nebst Kommentar des Chalcidius (ed. Joh. Wrobel, Lipsiae 1876). Die Hauptquellen des unter dem Namen des Chalcidius überlieferten Kommentars sind nach Switalski (Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus, Münster 1902. Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 6) die Timäuskommentare des Peripatetikers Adrastus und des Platonikers Albinos, in letzter Instanz aber der Timäuskommentar des Posidonius. Auf dieser Grundlage hat wahrscheinlich ein späterer Grieche einen einheitlichen Kommentar geschaffen mit dem Gesamtcharakter des eklektischen Platonismus des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Dieser wurde von dem Christen Chalcidius am Anfang des vierten Jahrhunderts ins Lateinische übersetzt. Entsprechend dem kompilatorischen und eklektischen Charakter trägt der Kommentar nicht bloß platonische Lehren vor, sondern enthält auch viel aristotelisches, stoisches, pythagoreisches und philonisches Lehrgut. Bemerkenswert sind die reichen philosophiegeschichtlichen Angaben und Übersichten, die wahrscheinlich ebenfalls auf Posidonius zurückgehen. Erst im 12. Jahrhundert wurde durch die Übertragung des Henricus Aristippus die Kenntnis des Menon und Phaedon ermöglicht. Dem platonischen Gedankenkreise sind auch zuzurechnen die Schrift des Apuleius De dogmate Platonis, ferner Pseudo-Apuleius Asclepius (ed. Goldbacher), öfter zitiert unter dem Titel: Mercurius, Hermes Trismegistus, weiterhin Macrobius' Kommentar in Somnium Scipionis und seine Saturnalia.

Dies waren aber nicht die einzigen und nicht die Hauptquellen, aus denen die im früheren wie im späteren Mittelalter so mächtige platonische Richtung ihre Kraft zog. Die Hauptstützen für den frühmittelalterlichen Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus bildeten die platonisierenden Kirchenväter, allen voran unter den Lateinern Augustin und Boëthius, unter den Griechen Pseudo-Dionysios, Maximus Confessor, Nemesius, Gregor von Nyssa. Später im 12. und 13. Jahrhundert fand der Neuplatonismus neue Nahrung durch Übersetzungen aus dem Arabischen und Griechischen, so durch Übertragung von Pseudo-Aristotelis Theologia, eines oft wörtlichen Auszugs aus den Enneaden Plotins, ferner der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus und einiger anderer Schriften desselben Philosophen, endlich des „Liber de causis", der ebenfalls auf Proklus als Quelle zurückgeht. Siehe unten.

Eine nicht unbedeutende Rolle in dem buntgestaltigen Hilfsapparat für die mittelalterliche Philosophie spielten die Werke Ciceros und Senecas. Auch der wichtigste Vertreter des lateinischen Epikureismus und der schon von Dionysius von Alexandrien bekämpften Atomistik, Lucretius Carus und sein Lehrgedicht De rerum natura, war bereits dem frühen Mittelalter bekannt. Seit

dem zwölften Jahrhundert besaß man auch eine lateinische Übersetzung eines Hauptwerkes der antiken Skepsis, nämlich der „pyrrhoneischen Grundzüge" von Sextus Empiricus, das aber ohne jeden Eindruck blieb. Im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert entstand endlich eine Übersetzung der Biographien des Diogenes Laertius, die neben Augustins Civitas Dei (liber VIII; siehe oben S. 152 f.), dem Chalcidius-Kommentar zum Timaeus und den Werken Ciceros die Kenntnis der antiken Philosophiegeschichte vermittelte.

Außer den philosophischen Schriftstellern waren für den Aufbau der scholastischen Philosophie von grundlegender Bedeutung die Werke der Väter oder der Sancti im Gegensatz zu den Philosophien, und zwar in erster Linie die Werke der lateinischen Patristik. Unter den Lateinern, wie überhaupt unter den Vätern, nahm Augustin eine dominierende und überragende Stellung ein. Nicht nur die ganze Frühscholastik beugte sich vor seiner mächtigen Autorität; auch noch in den Zeiten der Hochscholastik galten seine Anschauungen in weiten und einflußreichen Kreisen als Wahrheitsnorm. Augustins Bedeutung liegt vor allem in seiner Stellung als Bannerträger des Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus mit pythagoreisierenden und stoisierenden Einschlägen, wie er durch Plotin und Marius Victorinus ausgebaut wurde. Er gab dem Mittelalter eine platonisierende Erkenntnis- und Gotteslehre, eine auf platonischem Boden erwachsene Psychologie, Kosmologie und Theodicee, eine stoisch-neuplatonisch beeinflußte Grundlegung der Ethik. Aus seiner gewaltigen Civitas Dei nahm das Mittelalter bis zum Bekanntwerden der aristotelischen Politik im dreizehnten Jahrhundert seine Staats- und Geschichtsphilosophie. Auf die Bedeutung der Civitas Dei als Quelle für die Kenntnis der Systeme der antiken Philosophen wurde bereits hingewiesen.

Nur eine Persönlichkeit unter den Lateinern reicht an Tiefe und Umfang der Wirksamkeit an Augustinus heran, Boëthius. „Der letzte Römer" war der erfolgreiche Träger des Aristotelismus, der große Lehrer der aristotelischen Logik, Methodik und Ontologie bis ins zwölfte Jahrhundert herab. Er bot eine geschlossene Weltauschauung in seiner viel verbreiteten Consolatio philosophiae. Er war der Vermittler mathematisch-musikalischer und pythagoreisierender Bildungselemente. Seine Opera theologica wirkten als anregendes Vorbild in der Anwendung der Philosophie auf die Theologie. Auch seine Tätigkeit als Schöpfer einer philosophischen Terminologie für das Mittelalter ist nicht gering einzuschätzen.

Hinter Augustin und Boëthius treten die übrigen lateinischen Väter, wie Hilarius, Ambrosius, Cassian, Claudianus Mamertus, Cassiodor, Isidor, Beda an Einfluß weit zurück.

Nicht so tiefgehend und intensiv, wie die lateinische, hat die griechische Patristik auf Lehrgehalt und Lehrbetrieb der Scholastik zu wirken vermocht. Man besaß zwar die lateinischen Übersetzungen Rufins von Origenes' Hauptwerk *Περὶ ἀρχῶν* und von einigen seiner exegetischen Werke, ferner einige Reden des Basilius und des Gregor von Nazianz ebenfalls in der Übersetzung des Rufin. Man kannte ferner von Basilius die schon von Ambrosius (siehe oben S. 127) übersetzten und stark verwerteten neun Homilien zum Hexaëmeron in der Übertragung des Eustatius Afer und einzelne Werke des Johannes Chrysostomus in der Übersetzung des Anianus und des Mutianus (siehe oben Seite 122). Allein eine merkliche Wirkung kann diesen Übersetzungswerken nicht zugesprochen werden. Siehe M. Grabmann, a. a. O. S. 90—91.

Indessen hat doch ein Grieche schon in den Anfängen des Mittelalters und auch in späteren Jahrhunderten einen faszinierenden Einfluß ausgeübt. Er ist neben

Augustin der Vater der Mystik und eine Hauptquelle des Neuplatonismus, insbesondere in der Ausgestaltung und Eigenart, die er durch Proklus erfahren hatte, nämlich Pseudo-Dionysius Areopagita. Seine Schriften hat, wie bereits früher erwähnt wurde (siehe oben S. 179), nach der wenig gelungenen Übertragung durch Abt Hilduin Johannes Eriugena auf Veranlassung Karls des Kahlen aufs neue ins Lateinische übersetzt. Auch noch später entstanden von den Areopagitica neue Übersetzungen, so im zwölften Jahrhundert von Johannes Saracenus, dem Freunde des Johannes Saresberiensis (siehe M. Grabmann, a. a. O. S. 94), und im dreizehnten Jahrhundert von Robert Grosseteste (siehe L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 31* ff.). Mit den Traktaten des Pseudo-Dionysius übersetzte Johannes Eriugena auch die Kommentare des Maximus Confessor zu den areopagitischen Schriften und zu den Reden des Gregor von Nazianz und die psychologische Abhandlung De hominis opificio des Gregor von Nyssa.

Neue griechische Quellen, die von den Lateinern viel benutzt wurden, und die das abendländische Denken vielfach befruchteten, wurden im 11. und 12. Jahrhundert erschlossen. Um die Mitte des elften Jahrhunderts übersetzte Alfanus, Arzt in Salerno, später Abt in Monte Cassino und von 1058—1085 Erzbischof von Salerno, die trotz ihrer platonisierenden Richtung wertvolle Elemente der aristotelischen Psychologie und Ethik enthaltende Schrift des Nemesius *Περὶ φύσεως ἀνϑρώπου*. Welches Interesse man dem griechischen Schriftsteller entgegenbrachte, ergibt sich daraus, daß im zwölften Jahrhundert (1159) Johannes Burgundio von Pisa, der Zeitgenosse des Jakob von Venedig, eine neue, dem Kaiser Barbarossa gewidmete, Übersetzung anfertigte (siehe oben S. 172). Die Nemesianische Psychologie wurde im Mittelalter oft zitiert unter dem Namen des Gregor von Nyssa, eine Verwechslung, zu der die Bearbeitung der Psychologie des Nysseners durch Johannes Eriugena die Veranlassung geboten haben mag.

Nemesius war aber nicht der einzige Autor der griechischen Kirche, mit dem die Übersetzungskunst des Johannes Burgundio, gestorben 1194, das Abendland bekannt machte. Ein gleiches Ziel verfolgte er bezüglich der Werke des Johannes Chrysostomus. Um 1151 übersetzte er dessen Kommentar zum Matthäusevangelium, später seine Homilien zum Johannesevangelium und einen Teil seiner Genesis-Homilien. Die größten Verdienste um die Herstellung des Kontaktes zwischen dem lateinischen Mittelalter und der griechischen Patristik hat sich aber der Pisaner Übersetzer erworben durch die um 1151 entstandene Übertragung des De fide orthodoxa betitelten dritten Teils der *Πηγὴ γνώσεως* des Johannes Damascenus. Die umfassendste systematische Leistung der griechischen Patristik, welche die Gedankenwelt der gesamten griechischen Väter in einheitlicher Zusammenstellung bot, trat damit in den Gesichtskreis der Scholastik. Die Lücke, welche bisher zwischen dem lateinischen Mittelalter und der Lehrentwicklung der griechischen Kirche klaffte, und die durch die eben besprochenen Übersetzungen nur notdürftig ausgefüllt war, wurde jetzt bis zu einem gewissen Grade geschlossen. Nicht nur die Schätze der lateinischen Väter, sondern auch der Gedankenreichtum der griechischen Patristik stand nunmehr der Intelligenz des Abendlandes zur Verfügung. Das bedeutete eine gewaltige Stoffbereicherung von patristischer Seite genau zu derselben Zeit, als auch die philosophischen Quellen reichlicher zu fließen begannen. Aber nicht nur in stofflicher Beziehung ist das Bekanntwerden des Werkes des Damasceners für die Scholastik von einschneidender Bedeutung gewesen. Durch seine kunstvolle Systematik hat es auch den Systematisierungstrieb des zwölften und des folgenden Jahrhunderts mächtig angeregt. Ferner durch die in ihm durchgeführte Verwendung der Philosophie

im Dienste der Theologie wurde, ähnlich wie durch die Opera theologica des Boëthius, die Übertragung der dialektischen Methode und ihrer Hilfsmittel auf das Gebiet der Theologie gefördert. Endlich haben seine philosophischen Bestandteile an aristotelischer Logik, Ontologie, Psychologie und Ethik, welche beide letzteren durch Nemesius vermittelt waren (siehe oben S. 185), dem aufstrebenden Aristotelismus des zwölften Jahrhunderts neue kräftige Nahrung zugeführt. Die hohe Wertschätzung, die man im Mittelalter dem großen Systematiker der griechischen Kirche entgegenbrachte, gibt sich auch darin kund, daß J. de Ghellinck (L'entrée de Jean de Damas dans le monde litt. occidental, Byzantin. Zeitschr. 21, 1912, 448—457) eine weitere dem 12. Jahrh. angehörige Übersetzung eines Teils der Schrift De fide orthodoxa — es handelt sich um die ersten acht Kapitel des dritten Buches — nachgewiesen hat, und daß Robert Grosseteste im dreizehnten Jahrhundert die Schrift teils neu aus dem Griechischen übersetzte, teils die alte Übersetzung verbesserte (L. Baur, Die philos. Werke d. Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 132*).

Wie ein Rückblick erkennen läßt, ist das Repertorium der Autoritäten und Quellen, mit deren Gedankengut die mittelalterliche Scholastik wucherte, und mit deren Hilfe sie groß geworden ist, außerordentlich bunt und mannigfaltig. Diese Vielgestaltigkeit der Quellen spiegelt sich wider in der Buntheit der Tendenzen und Strömungen des mittelalterlichen Denkens. Alle philosophischen Richtungen des Altertums, wenn auch die einzelnen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenem Grade und Maße, kommen zu Wort: der Platonismus und Neuplatonismus, der Augustinismus, der Aristotelismus, der Stoizismus, der Pythagoreismus und der demokritische Atomismus. Dazu kommen die Elemente, welche die arabische und jüdische Philosophie und Naturwissenschaft beigesteuert haben, und endlich die stets führenden Gedankengänge, welche aus der Unterordnung und Orientierung an der christlichen Glaubenslehre und Theologie sich ergaben. Mußte aber die Scholastik angesichts eines so mannigfaltigen und anscheinend stark divergierenden Baumaterials nicht im Chaos enden? Das gerade Gegenteil war der Fall. Die dem Mittelalter eigentümliche unvergleichliche Ordnungs-, Gliederungs- und Harmonisierungskunst verstand es, unter Aufblick zu den unwandelbaren Richtpunkten der Schrift und des christlichen Glaubens, das Disparate abzustoßen oder umzubiegen und im Verschiedenartigen das Nichtwiderstrebende oder Gemeinsame zu entdecken und so ein widerspruchsloses Ganzes, eine umfassende harmonische Synthese aufzubauen.

§ 21. Das Eindringen in den Geist der mittelalterlichen Wissenschaft erfordert die Kenntnis der scholastischen Methoden und der damit zusammenhängenden eigentümlichen Literaturformen, die den Wissenschafts- und Lehrbetrieb des Mittelalters charakterisieren. Man unterscheidet am besten die Methode der spekulativen Theologie, kurz die theologische Methode, dann die logischen oder wissenschaftlichen Methoden, nämlich System und Deduktion, und endlich die didaktischen oder die Lehr- und Unterrichtsmethoden, im einzelnen die lectio, die disputatio und die Autoritätenmethode beziehungsweise die Harmonisierungsmethode als eine bestimmte Form derselben.

Mit dem Wesen der scholastischen Philosophie als einer Synthese aus dem verschiedenartigsten überlieferten Material hängt der eigentümliche Charakter der von den Scholastikern bei ihrem Wissenschafts- und Lehrbetrieb ausgebildeten Methoden zusammen.

Mit der Frage nach der scholastischen Methode haben sich in der letzten Zeit M. de Wulf, G. Robert und besonders eingehend M. Grabmann beschäftigt. De Wulf unterscheidet Methoden der wissenschaftlichen Arbeit (Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 141—142, 153) und didaktische Methoden, Lehr- oder Unterrichtsmethoden. Unter den ersteren versteht er die rein logischen Methoden, die Methode der reinen Deduktion, wie sie bis zum zwölften Jahrhundert vorherrschte und in Johannes Scottus und Anselm ihre bedeutendsten Vertreter gefunden habe, und die analytisch-synthetische Methode, die seit dem dreizehnten Jahrhundert in Übung gekommen sei. Als didaktische Methoden bezeichnet er das Unterrichtsverfahren in der Form der lectio, der disputatio und der seit Abälard ausgebildeten Sic et non-Methode.

M. Grabmann dagegen sieht „das Wesen und die Seele der scholastischen Denk- und Arbeitsweise“, „die scholastische Methode schlechthin“ (Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, 32) in der Anselmischen Devise: credo ut intelligam, fides quaerens intellectum, in dem Zusammenwirken von fides oder auctoritas und ratio, in der Heranziehung der Philosophie zur Begründung und zum Verständnis der Theologie. Rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei (Wilhelm von Auxerre. Bei Grabmann, a. a. O., S. 34). Infolgedessen gibt er folgende Definition der scholastischen Methode: „Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie, auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste inhaltlich näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkt aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht“ (a. a. O., S. 36 f.).

Gegen die Grabmannschen Ausführungen ist indessen zu bemerken, wie auch schon De Wulf (Hist. de la philos. médiév., 4e éd. 1912, S. 129) geltend gemacht hat, daß die aufgestellte Definition der scholastischen Methode lediglich für die scholastische Theologie, aber nicht für die scholastische Philosophie zutrifft. Die letztere steht zwar zur ersteren in einem Dienstverhältnis, sie geht aber nicht darin restlos auf, sie steht selbständig als eigenes Wissenschafts- und Lehrgebiet neben der Theologie. Die Frage nach ihrer Methode ist daher keineswegs beantwortet mit dem Hinweis auf die Dienste, die sie der Theologie leistet.

Wenn man von scholastischer Methode spricht, so kann das Wort einen dreifachen Sinn haben. Man kann darunter mit Grabmann die Anwendung der Philosophie auf die Theologie verstehen. Dann trifft aber die Definition nur für die scholastische Theologie zu. Weiterhin kann man das Wort nehmen im Sinne der wissenschaftlichen oder logischen Methoden, nach denen die Scholastik, Theologie wie Philosophie, arbeitete. Endlich kann man bei dem Wort scholastische Methode das Lehr- oder Unterrichtsverfahren der Scholastik im Auge haben, das gerade im Mittelalter ein

höchst eigenartiges Gepräge erfahren hat und der Theologie, wie der Philosophie, gemeinsam war.

Die scholastische Methode, das Wort in dem zuerst dargelegten Sinn verstanden, reicht in ihren ersten Anfängen tief in die Väterzeit zurück. Die Bestrebungen, die Philosophie im Interesse der Theologie zu verwerten, treten schon in der lateinischen und griechischen Patristik, bei Augustin und Boëthius, bei Clemens von Alex., Origenes, Gregor von Nyssa, Johannes Damascenus mit Erfolg hervor. Die mittelalterlichen Theologen führten lediglich die Tradition ihrer patristischen Kollegen fort, wie Grabmann im ersten Bande seines Werkes sehr anschaulich gezeigt hat. Die Methode der scholastischen Theologie im Mittelalter ist somit im wesentlichen keine andere als die bestimmter Richtungen der patristischen Zeit.

Stellt sich die Methode der scholastischen Theologie als das Erbe der Vergangenheit dar, so gilt ähnliches auch von den wissenschaftlichen oder logischen Methoden der Scholastik. Auch sie sind bis zu einem gewissen Grade ererbt und übernommen. Die scholastische Philosophie, wie Theologie, beide sind formal betrachtet eine Synthese aus überlieferten Elementen. Nicht um Entdeckung von Neuland, von noch nicht Gegebenem, nicht um Forschung im modernen Sinn handelt es sich bei der mittelalterlichen Wissenschaft, sondern die Massen der Überlieferung bilden ihren Ausgangspunkt und ihr nie fehlendes Fundament. Ihre wesentliche Aufgabe und ihr oberstes Ziel konnte sie daher nur erblicken in der geistigen Aneignung, Verarbeitung, Entfaltung, Zusammenfassung, Gliederung, Ordnung und Begründung des überlieferten Materials. So wurde mit historischer Notwendigkeit das wissenschaftliche System, der Systembau, Kern und Stern der Weisheit des Mittelalters, der theologischen, wie der philosophischen. Auf dem Gebiete der bis zur höchsten Virtuosität ausgebildeten Systematik liegen ihre großen und staunenswerten Leistungen. In der Literaturgattung der Sentenzenbücher des zwölften und der gewaltigen theologischen und philosophischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts haben die Systematisierungsbestrebungen ihren klassischen und imponierendsten Ausdruck gefunden.

War die Systematisierung des Gegebenen als oberstes Ziel wissenschaftlicher Arbeit erkannt, so konnte bezüglich der Wahl der zur Erreichung dieses Zweckes führenden Methoden kein Zweifel bestehen. Das überlieferte Material ließ sich nur zur Einheit gestalten und begründen durch die Operationen des systematisierenden Denkens, durch Anwendung des Definierens, Dividierens, Distinguierens, Klassifizierens, Argumentierens in der Form des Syllogismus oder des Deduzierens aus obersten Definitionen und Axiomen. Kurz die deduktive Logik mit ihren Operationen und Voraussetzungen bot das unentbehrliche Werkzeug zur wissenschaftlichen Tätigkeit. Ein gütiges Geschick hatte aber gerade die deduktive Logik in relativ hoher Vollendung der mittelalterlichen Gelehrtenwelt in die Hände gespielt.

In der aristotelisch-boethianischen Logik, insbesondere seit dem Bekanntwerden der Hauptschriften des aristotelischen Organon gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts, besaß man ein methodisches Rüstzeug ersten Ranges. Und in den von Boëthius aus dem Griechischen übersetzten und am Anfang des 11. Jahrhunderts von Adelard von Bath aus dem Arabischen übertragenen Elementen des Euklid hatte man ein klassisches Vorbild der Anwendung der deduktiven Logik auf die einzelnen Wissenschaften. Zu allem Überfluß hatte Boëthius in seinen Opuscula theologica, insbesondere in seinem Liber de hebdomadibus (Prooem.), die mathematische Methode als die wissenschaftliche

Methode überhaupt proklamiert (Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque, quibus cuncta quae secuntur efficiam). Schon von Anfang an hatten die Schulen den hohen formalen Wert von Logik und Mathematik erkannt und auf logische Bildung und Schulung das größte Gewicht gelegt. Daher ist es auch nicht Sache des Zufalls, daß mit dem Auftauchen der Hauptwerke der aristotelischen Logik sich ein gewaltiger Aufschwung der Systemarbeit konstatieren läßt. So ist es keineswegs auffallend, vielmehr unter den angedeuteten historischen Bedingungen wohl verständlich, wenn ein starker deduktiver Zug die ganze Scholastik, die Philosophie nicht minder wie die Theologie, beherrscht. Definitionen, axiomatische Sätze und korrekt geformte Syllogismenketten galten als der goldene Schlüssel, der alle Türen zu den Schätzen der Erkenntnis zu öffnen versprach. Die Deduktion war die führende logische Methode schon in der Frühzeit der Scholastik, und diese Rolle hat sie auch nicht eingebüßt während der Glanzperiode der Hochscholastik im dreizehnten Jahrhundert. Wenn sich auch unter dem Einfluß der aristotelischen Erkenntnistheorie und der aristotelischen Realwissenschaften ein empiristischer und analytischer Einschlag nicht verkennen läßt, so reicht das doch nicht aus, um ein eigentliches Bedürfnis nach induktiven Methoden und induktiver Logik lebendig werden zu lassen. Nur in Kreisen mit intensiven naturwissenschaftlichen Interessen, bei Denkern und Forschern wie Albertus Magnus, Roger Bacon, Dietrich von Freiberg und anderen, wurde ihre Notwendigkeit und Bedeutung tief empfunden.

Neben den logischen Methoden der Systembildung und Deduktion fesseln das Interesse des Historikers die äußeren, technischen Formen, in denen die wissenschaftliche Arbeit zum Ausdruck kam. Gerade in der Ausbildung scharf umgrenzter, typischer Lehr- und Unterrichtsmethoden hat sich das Mittelalter am originellsten gezeigt. Hier hebt es sich gegen den antiken wie den modernen Wissenschaftsbetrieb am schärfsten ab. Die mittelalterliche Lehr- und Unterrichtsweise kennt in Theologie und Philosophie drei Hauptformen, nämlich die lectio, die disputatio und die Autoritätenmethode nebst dem Sic et non-Verfahren. Diese didaktischen Methoden erweisen sich nicht als etwas Fremdes, von außen Herangebrachtes, sondern sie sind teils aus der Eigenart des Lehrstoffs, teils aus der wissenschaftlichen Methode organisch herausgewachsen.

Wie bereits hervorgehoben wurde, handelte es sich im Mittelalter nicht um Forschung im heutigen Sinne, sondern um die geistige Aneignung und Übermittlung der durch Überlieferung gegebenen und durch Übersetzungen fortwährend vermehrten Stoffmassen im Rahmen des Schulbetriebs. Die mittelalterliche Wissenschaft war fast ausschließlich Schulwissenschaft und an die Atmosphäre der Schule gebunden. Die Hörsäle und Studierstuben der Dom- und Ordensschulen und seit 1200 der Universitäten waren die einzigen Stätten, wo sie durch die Magistri und Scholaren eifrigste Pflege fand. Bei dieser Sachlage erwies sich aber als die erste und natürlichste Lehr- und Unterrichtsform die lectio d. h. die Erläuterung oder Kommentierung eines gegebenen, dem Schulunterricht zugrundgelegten philosophischen oder theologischen Textes. Nahegelegt war dieses Verfahren durch die überlieferten Dokumente selbst, so auf philosophischem Gebiet durch die boëthianischen Kommentare und später durch die Erläuterungsschriften der arabischen Kommentatoren, auf theologischem Felde durch die exegetischen Kommentare der Väter. Die Früchte dieses Verfahrens sind in der seit den frühesten Anfängen durch alle Jahrhunderte des Mittelalters sich hindurchziehenden, außerordentlich reichen

Kommentarliteratur philosophischen und theologischen Charakters niedergelegt. In erster Beziehung seien nur ausdrücklich genannt die großen Aristoteleskommentare des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, in letzter sei auf die zahllosen Kommentare zum theologischen Schulbuch des Mittelalters, zum Sentenzenbuch des Lombarden, hingewiesen.

Das Verfahren der lectio fand auf profanem Gebiet schon seit dem zehnten und elften Jahrhundert seine Ergänzung in der disputatio (siehe M. Grabmann, a. a. O. II, S. 16—17). Die Disputation war eine Konsequenz der deduktiven Logik und ihrer schulmäßigen Beherrschung; stellt sie doch nichts anderes dar als die praktische Anwendung der Regeln der Syllogistik und der Beweisführung bei Entscheidung einzelner strittiger Fragen. Erhöhte Bedeutung mußte sie gewinnen, nachdem sich nach dem Bekanntwerden und unter dem Einfluß der wichtigsten Werke der aristotelischen Logik ein genau geregeltes Schema herausgebildet hatte. Ausdrücklich bezeichnet Johannes Saresberiensis (Metalog. III, 10; Migne, P. lat. 199, 910 C) das achte Buch der aristotelischen Topik als Quelle der Regeln der Disputierkunst (siehe M. Grabmann, a. a. O. II, S. 18). Das Mittelalter hat gern und viel disputiert. Man unterschied — um nur die wichtigsten Unterschiede herauszuheben — disputationes ordinariae, die alle vierzehn Tage stattfanden, in engster Beziehung zum Schulunterricht standen und der Vertiefung einzelner Gegenstände desselben dienten, und disputationes de quolibet oder quodlibeticae, die über den engen Rahmen der Schule hinausgriffen, allen Studierenden und überhaupt allen wissenschaftlich interessierten Kreisen die Möglichkeit boten, Fragen zu stellen und ihre Lösung zu veranlassen. Der Hauptunterschied gegenüber den disputationes ordinariae lag in der Mannigfaltigkeit und Buntheit der behandelten Probleme. Sie fanden gewöhnlich zweimal im Jahre statt, vor Weihnachten und Ostern (siehe R. Janssen, Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, 3—10).

Wie das Lektions-, so erzeugte auch das Disputationsverfahren eine reiche Literatur, die Disputationsliteratur, die Quaestiones disputatae als Niederschlag der disputationes ordinariae und die Quaestiones de quolibet oder quodlibetales oder auch kurz Quodlibeta als Frucht der disputationes de quolibet. Die Anfänge der Disputationsliteratur liegen schon vor in den Quaestiones de divina pagina des Robert von Melun, gestorben 1167. Der erste ausgeprägte Typus findet sich in den noch ungedruckten Quaestiones de quolibet des Simon von Tournai am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, in dessen weiteren Verlaufe dann eine lange Reihe solcher Quodlibeta entstanden, so die des Gerhard von Abbatisvilla, des Thomas von Aquin, des Richard von Mediavilla, des Petrus von Auvergne, des Heinrich von Gent usw. (siehe M. Grabmann, a. a. O. II, S. 543—544).

Neben lectio und disputatio ist für die Technik des mittelalterlichen Lehrbetriebs wohl am meisten charakteristisch das Operieren mit Autoritäten. Das Wissen und Erkennen des Mittelalters nicht bloß in der Theologie, sondern auch in der profanen Wissenschaft ruht auf autoritativem Fundament, ist gebunden an Autoritäten und kleidet sich in die Form von Sentenzen d. h. Sätzen oder Thesen von Autoritäten. Sententiae auctorum bilden das Material, aus denen die deduktive Methode das System baut. Sie treten auf als Definitionen und Axiome. Aus ihnen wählt man die Distinktionen und Klassifikationen. Ihnen entnimmt man die Prämissen der Syllogismen und Beweisführungen. Aber auch dieses stetige und planmäßige Zurückgreifen auf die Autoritäten, dieses Deckungsuchen für die eigenen Gedanken unter dem Schilde der Autorität ist für das Mittelalter nichts Äußerliches oder Fremdes, sondern aus seiner Auffassung vom Wesen

der Wissenschaft als einer Systematisierung des gegebenen Materials entsprungen. In der Überlieferung sah man einen kostbaren und wertvollen Schatz. Ihre Sätze und Thesen schienen dem mittelalterlichen Denken vom Glanz der Wahrheit umflossen. Um die Wahrheit zu fassen, mußte man sich beugen vor der Autorität und sie als unantastbare Wahrheitsnorm anerkennen. Dies galt im strengsten Sinn und ausnahmslos auf dem Gebiet der Glaubenswissenschaft, von den theologischen Autoritäten, im einzelnen von den Sentenzen der Schrift Alten und Neuen Testaments, von den Sentenzen der Väter und von den Entscheidungen und Kanones der Kirche. Sie bildeten die festen Knotenpunkte und Maschen, an denen das Gewebe des Systems einen unerschütterlichen Halt besaß.

Dieses Verhalten gegenüber der Autorität auf theologischem Gebiet konnte für die Bewertung der überlieferten philosophischen Lehren oder Sentenzen nicht ohne Einfluß bleiben. Nicht daß man ihnen gegenüber auf Kritik völlig verzichtet hätte. Diese wurde oft genug geübt, insbesondere wenn sie in Gegensatz zur Glaubenslehre traten. Stand aber das Hemmnis des Widerspruchs mit der Theologie nicht im Wege, so war man leicht geneigt, sie als Wahrheitsnormen anzusehen und als die unentbehrlichen Bausteine, aus denen sich das philosophische System aufrichten ließ. So bildete sich auf philosophischem Gebiet das gleiche autoritative Verfahren heraus, wie auf dem der Theologie.

Wie sehr die Autoritätenmethode mit dem Lehrbetrieb der Theologie zusammenhing und von da ihren Ausgang nahm, zeigt die eigenartige typische Ausbildung, die sie seit dem Ende des elften Jahrhunderts erfahren hat. Bei der Fülle und Vielgestaltigkeit der theologischen Sentenzen waren wirkliche oder scheinbare Antinomien und Disharmonien unvermeidlich. Dies um so mehr, als die Sätze aus dem Zusammenhang gerissen in Tabulae, in Sammlungen und Florilegien, wie sie schon der ausgehenden Patristik eigen waren, ein isoliertes Dasein führten. Sobald man nun zu systematisieren begann, konnten Unstimmigkeiten nicht verborgen bleiben. Aber der Widerspruch, die Schwierigkeit, die Aporie war von jeher ein vorwärts drängendes Agens. So auch hier. Der Widerstreit der Autoritäten zwang zur selbständigen Stellungnahme. Es galt eine Entscheidung zu treffen, eine Lösung zu suchen und unter Aufrechterhaltung des Wahrheitscharakters der einzelnen Autoritäten den Widerstreit derselben als nur scheinbar auszugleichen. Dies konnte aber nur auf dem Wege des Harmonisierens geschehen. So führte die Autoritätenmethode auf dem Gebiete der Theologie zu den Harmonisierungsbestrebungen des Mittelalters. Zugleich war aber naturgemäß für das ganze Verfahren ein dreiteiliges Schema gegeben, nämlich die Gegenüberstellung der differierenden Autoritäten in der Form des pro und contra, des videtur quod non, sed contra, dann die Lösung und ihre Begründung (solutio, corpus, respondeo dicendum) und endlich die Ausgleichungsetappe (ad primum dicendum etc.).

Es ist nun historisch von größtem Interesse, daß dieser die wissenschaftliche Arbeit des Mittelalters ungemein fördernde methodische Fortschritt nicht auf philosophischem, sondern auf theologischem Gebiete und schon vor Abälards Sic et non eingesetzt hat. Wie Grabmann und Robert zuerst nachwiesen, hat das Schema, wie auch schon die Regeln und Grundsätze der Harmonisierungsmethode, in der kanonistischen Literatur seinen Ursprung und tritt zum erstenmal auf in den kanonistischen Schriften des Hinkmar von Reims, des Bernold von Konstanz (gestorben 1100), ferner in dem „Decretum“ und in der „Panormia“ des Ivo von Chartres (siehe M. Grabmann, a. a. O., I, 234—246; Robert, S. 162 ff.). Hier griff Abälard in seiner Schrift Sic et non den Faden auf. Durch ihn, seine Schule und seine Zeitgenossen, wurde das Verfahren auch

auf die systematische Theologie übertragen und von den großen Systematikern des folgenden dreizehnten Jahrhunderts in ihren Summen und Quaestionen zur höchsten Vollendung gebracht.

Die Theologie blieb aber nicht die einzige Domäne, in welcher das Harmonisierungsschema herrschend wurde. Auch die Philosophie und die philosophischen Autoritäten unterlagen seinen Normen, wenn auch vielfach sich Ausnahmen finden. So arbeitet die dem Robert Grosseteste zugeschriebene Summa philosophiae (ed. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912. Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. B. IX) fortwährend an der Hand der verschiedensten Autoritäten, ohne aber das dreigliedrige Schema zur Anwendung zu bringen. Auf philosophischem Gebiet zeigen sich auch stärker als in der Theologie die der Methode anhaftenden Mängel. Der erstrebte Ausgleich der divergierenden Autoritäten ließ eine unbefangene Würdigung der einzelnen Lehren in ihren historischen Zusammenhängen und in ihrer historischen Bedeutung nur schwer aufkommen. Er mußte oft um den Preis gewagter und gewaltsamer Umbiegungen und Umdeutungen erkauft werden, wie dies G. von Hertling (Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, München 1904. Sitzungsb. d. philos.-philol. u. d. hist. Klasse d. k. bayr. Akad. d. Wiss. 1904, H. 4, 535—602) für Thomas von Aquin gegenüber Augustinus und seinen erkenntnistheoretischen Lehren in lichtvoller Weise gezeigt hat.

Erster Abschnitt.

Die Frühscholastik.

---

§ 22. Die Wissenschaft des Mittelalters verdankt ihren Beginn und ihre erste Blüte dem Weitblick und der Fürsorge Karls des Großen und seiner Nachfolger. Damit seinem mächtigen Reiche der Glanz der Bildung und der Wissenschaft nicht fehle, wußte Karl die hervorragendsten Intelligenzen der Zeit an sich zu ziehen. Seine Bestrebungen zielten vor allem auf Gründung von Schulen und Bildungsstätten und auf die Erhaltung der handschriftlich überlieferten Bildungsschätze. Es blühten unter ihm und seinen Nachfolgern die königliche Hofschule, ferner die Schulen in Tours, in Fulda, in Ferrières, in Corbie und bildeten die Zentren eines außerordentlich regen wissenschaftlichen Lebens, so daß man mit Recht von einer Karolingischen Renaissance sprechen kann.

Zwar verrät die Wissenschaft der ersten Anfänge noch deutlich den exzerpierenden, kompilatorischen und enzyklopädischen Charakter der Arbeitsweise der ausgehenden Patristik, eines Isidor und Beda. Doch fehlt es nicht, insbesondere bei den jüngeren Persönlichkeiten der Karolingerzeit, an bemerkenswerten Versuchen einer selbständigen, über das gegebene Material hinausgreifenden Gestaltung und einer allseitigen Durchdringung wenigstens einzelner wissenschaftlicher Pro-

bleme. Im Vordergrund des Interesses standen naturgemäß die theologischen Lehren, ihre Überlieferung durch die Schrift und die Väter. Als spezielle Streitfragen, welche die Theologen der Karolingerzeit tiefer erregten und zum Nachdenken zwangen, kommen in Betracht die Lehren von der Eucharistie, von der Prädestination, von der Willensfreiheit, von dem Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohn.

Schon gleich in den allerersten Anfängen wußte man den Wert und die Bedeutung der Artes liberales für die Theologie zu schätzen. Sie galten als Vorstufe und Propädeutik für die Theologie und wurden unter diesem Gesichtspunkt in das Unterrichtsprogramm der Schulen aufgenommen. Eine frühe Pflege, freilich in gänzlicher Abhängigkeit von der patristischen Seelenlehre (Augustin, Cassian, Cassiodor), erfuhr auch die Psychologie. Das naturwissenschaftliche Material der Vorzeit wurde in großen Enzyklopädien vermittelt, und die alten Klassiker erfreuten sich, insbesondere in der Schule von Ferrières, einer wenn auch nicht ganz unbestrittenen Wertschätzung.

Die führende Persönlichkeit, die Karl dem Großen mit Rat und Tat zur Seite stand, der Inspirator seiner bildungsfreundlichen Tendenzen und wissenschaftlichen Reformen, war der aus England herbeigerufene Angelsachse Alcuin, der Leiter der königlichen Hofschule, der Begründer der Schule von Tours und der Organisator des Studienwesens im Frankenreich. Alcuin, der durch seine Lehrbücher einen breiten Einfluß gewann, versuchte bereits die Philosophie in den Dienst der Theologie zu stellen und preist die Artes liberales als die sieben Säulen der Theologie. Seine Schüler waren Fredegisus und Hrabanus Maurus. Der letztere gab in seiner Institutio clericorum dem deutschen Klerus eine Studienordnung, in welcher auch den Artes liberales eine bedeutsame Stelle zuerkannt war. In seinen enzyklopädischen und exegetischen Schriften suchte er die Stoffmassen der profanen und der hl. Wissenschaften seinen Zeitgenossen zu übermitteln. Der Schule Hrabans gehören an Walafried Strabo und Candidus, der als erster im Mittelalter den Versuch eines Gottesbeweises wagte. Auch der Humanist Lupus von Ferrières ist zu Hrabans Schülern zu zählen. Bedeutende Männer besaß auch das Kloster Corbie in Paschasius Radbertus und Ratramnus, welche beide eine zusammenfassende Darstellung der Eucharistielehre gaben. Zu erwähnen ist noch des Ratramnus Schüler, der Mönch Godescalc, der Urheber des Prädestinationsstreites, in den insbesondere Hinkmar von Reims eingriff.

Ausgaben.

I. Alcuin.

Alcuins gesammelte Schriften haben Quercetanus (Duchesne), Parisiis 1617 und Frobenius Forster, Ratisb. 1777 herausgegeben. Die letztere Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, P. lat. 100—101.

Separat gedruckt wurden: Die Grammatik v. E. Putsche, Gramm. vet. p. 2075 ff., die Schrift De orthographia von demselben, a. a. O. p. 2327 ff. und von Keil, Gramm. lat. 7, Lipsiae 1878, p. 295—312; De rhetorica von Halm, Rhet. lat. min., Lipsiae 1863, p. 525—550. Die Schrift Disputatio Pipini cum Albino Scholastico ist öfters separat gedruckt worden, zuletzt von W. Willmanns, Zeitschrift für deutsches Altertum, 14, 1869, S. 531—544. Ins Deutsche übersetzt wurde sie von G. Meier, Ausgewählte Schriften von Columban, Alkuin etc., Freiburg i./B. 1890, S. 25—31. — Über ungedruckte Werke Alcuins zu den einzelnen Fächern des Quadriviums siehe M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, S. 285 f.

Alcuins Briefe sind neu ediert worden von E. Dümmler und Wattenbach in: Jaffé, Biblioth. rerum Germ. VI, Berolini 1873, S. 132 ff. (Hier findet sich auch eine Vita Alcuins von einem Anonymus) und von E. Dümmler, M. G. Ep. Karolini aevi II, Berolini 1895, S. 18—481.

Alcuins Gedichte wurden neu herausgeg. v. Dümmler, M. G. Poet. lat. aev. Carol. I, Berolini 1881, S. 160—351; siehe dazu II, 1884, S. 690—693. Zur Kritik L. Traube, Neues Arch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 27, 1902, S. 284. Alcuins Carmen de pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis hatte schon vorher W. Wattenbach bei Jaffé, Biblioth. rerum Germ. t. VI, Berolini 1873, S. 80 ff. veröffentlicht. — Alcuins Hymnen siehe bei Dreves, Analecta hymnica, 50, Leipzig 1907, 152—159.

II. Fredegisus und Agobard.

Fredegis' in Briefform abgefaßte Schrift De nihilo et tenebris ist gedruckt bei Migne, P. lat. 105, 751—756. Neu herausgeg. wurde sie von M. Ahner, Fredegis von Tours, ein Beitrag z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., I. D., Leipzig 1878 und von E. Dümmler in den M. G. Epistolae Karolini aevi, t. II, Berolini 1895, p. 552—555.

Agobards liber contra obiectiones Fredegisi ist gedruckt bei Migne, P. lat. 104, p. 159 ff. und in M. G. Epist. Karolini aevi t. III, Berolini 1898, p. 210 ff.

III. Hrabanus Maurus.

Hrabans' gesammelte Schriften hat Colvener, Cöln 1627 und Migne, P. lat. 107—112 herausgegeben.

Von seiner Schrift De institutione clericorum hat A. Knöpfler, 2. A., München 1900 eine kritische Ausgabe veranstaltet. — Hrabans' Gedichte wurden ediert v. E. Dümmler, M. G. Poet. lat. aevi Carol. II, Berolini 1884, p. 154—258. Von demselben Hrabans Briefe, M. G. Epist. Karol. aevi III, Berolini 1899, 379 ff. — Seine Hymnen bei Dreves, Anal. hymnica 50, Leipzig 1907, 180—209. — Seine Schrift De universo oder De rerum naturis erschien in deutscher Bearbeitung von St. Fellner, Compendium der Naturwissenschaften an der Schule zu Fulda im IX. Jahrh., Berlin 1879 (Das Werk wird gegliedert in Naturlehre, Medizin, Geographie, Zoologie, Botanik und Mineralogie).

IV. Candidus von Fulda.

Die Dicta Candidi wurden zuerst unvollständig publiziert von Frobenius Forster in den Opera Alcuini, t. II, Ratisb. 1777, p. 596. Ein Abdruck findet sich bei Migne, P. lat. 101, 1359 f. Vollständig ediert hat sie Hauréau, Histoire de la philos. scol. I, Paris 1872, S. 133 ff. Einen verbesserten Text des schon von Forster veröffentlichten Teils lieferte Th. Richter, Wizo und Bruun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls des Großen und die ihren gemeinsamen Namen „Candidus" tragenden Schriften, Pr. d. städt. Realgymn. zu Leipzig 1890, S. 34 ff. Der erste Abschnitt der Dicta Candidi wurde zuletzt nach einer Würzburger Handschrift von E. Dümmler, M. G., Epist. Karolini aevi t. III, Berolini 1899, 615—616 publiziert.

V. Servatus Lupus.

Die gesammelten Werke des Servatus Lupus hat St. Baluzius, Servati Lupi . . . opera, Paris 1664, 2. ed., Antwerpen 1710 herausgeg.; ferner Migne, P. lat. 119, 431—700.

Seine wertvollen Briefe wurden ediert von G. Desdevises du Dezert,

Lettres de Servat Loup, Paris 1888. E. Dümmler, M. G., Ep. Karol. aevi IV, Berol. 1902.

VI. Paschasius Radbertus.

Eine Sammlung der Werke des Paschas. Radbertus stammt von Sirmond, Paris 1618, ferner von Migne, P. lat. 120. — Seine Gedichte wurden ediert von L. Traube, M. G. Poet. lat. aev. Carol. III, Berol. 1886, 38 ff. — Eine kritische Ausgabe des Epitaphium Arsenii hat E. Dümmler, Philos. und histor. Abhandl. d. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1900, II, 18—98 besorgt; derselbe hat auch die Briefe herausgeg. M. G. Ep. Karol. aevi IV, Berol. 1902, 132 ff. - Über einen unedierten Traktat von Radbert berichtet P. Blanchard, Un traité de Benedictionibus patriarcharum de Paschase Radbert, Revue Bénédictine 28, 1911, 425–432.

VII. Ratramnus.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Rat. findet sich bei Migne, P. lat. 121, 13—346 (1153—1156). — Eine kritische Ausgabe der Briefe hat E. Dümmler, M. G. Epist. Karol. aevi IV, Berol. 1902, 149—158 geliefert.

VIII. Godescalc.

Die Gedichte Godescalcs hat L. Traube, M. G. Poet. lat. aevi Carol. III, Berol. 1896, 707—737 veröffentlicht. — Seine Hymnen siehe bei Dreves, Analecta hymnia 50, Leipzig 1907, 219–228. — Eine kritische Ausgabe der Ecloge Theoduli verdanken wir Osternacher, Theod. eclogam recens. et proleg. instr., Ripariae prope Lentiam 1902. Derselbe lieferte auch eine kommentierte Ausgabe: Quos auctores latinos et bibl. sacr. locos Theod. imitatus esse videatur, Urfahr prope Lentiam 1907.

IX. Hinkmar von Reims.

Gesamtausgaben der Werke Hinkmars haben Sirmond, Paris 1645, 2 Bde. und Migne, P. lat. 125 u. 126 veranstaltet.

Alcuinus oder Alchvine, wie der ursprüngliche Name lautete, auch Albinus, Flaccus, Flaccus Albinus genannt, wurde um 730 in Northumbrien geboren und in der Schule von York unter Egbert, einem Schüler Bedas, und unter Aelbert gebildet. Aelberts Unterricht erstreckte sich, wie Alcuin berichtet (Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, S. 275), auf Grammatik, Rhetorik, Jurisprudenz, Dichtkunst und Metrik, Astronomie, Naturwissenschaft, Mathematik, Computus und Bibelerklärung. Nach Aelberts Rücktritt übernahm 778 Alcuin selbst die Leitung der Yorker Schule. Aber schon 781 wurde er von Karl dem Großen an den Königlichen Hof berufen, wo er als die einflußreichste Persönlichkeit an der Hofschule (Schola Palatina) wirkte und der Berater des Königs in Sachen des Kultus und des Unterrichts war. 796 erhielt Alcuin vom König die Abtei St. Martin in Tours, deren Klosterschule er zu einer „Musterunterrichtsanstalt" umwandelte. Er starb 804.

Alcuin, der, wie es scheint, auch einigermaßen mit dem Griechischen vertraut war (Manitius, a. a. O., S. 277), besaß eine umfassende Gelehrsamkeit, die sich aber, wie bei Isidor und Beda, im wesentlichen im Tradieren und Exzerpieren äußerte. Seine Werke sind Ansammlungen und Kompilationen aus fremdem, überliefertem Gut. Von besonderer Bedeutung wurden für die Schulen des 9. Jahrhunderts seine in Dialogform abgefaßten Lehrbücher: seine Grammatik, die aus Priscian, Donat, Phokas, Isidor, Beda geschöpft ist, seine Rhetorik (De rhetorica et virtutibus), ein Exzerpt aus Ciceros Schrift De inventione und aus der Ars rhetorica des Julius Victor, seine Dialektik, die auf die pseudo-augustinischen Kategorien, auf Boëthius (De differentiis topicis) und auf Isidors Etymologien zurückgeht, seine Orthographie, die

aus Bedas und Isidors gleichnamigen Schriften genommen ist. Auch Alcuins Abhandlung De animae ratione ad Eulaliam Virginem, die erste Psychologie des Mittelalters, ist ein Exzerpt aus Augustin und Cassian. Es ist der platonisch-augustinische Seelenbegriff, der auf diesem Wege dem Mittelalter zugeführt wird (De an. rat., c. 10; Migne, P. lat. 101, 643 D f.). Auch in der Frage nach dem Ursprung der Seele teilt Alcuin mit Augustinus den Standpunkt der philosophischen Unlösbarkeit des Problems (De an. rat., c. 13; Migne 101, 645 B). Im zwölften Jahrhundert wurde Alcuins Psychologie von Alcher von Clairvaux in dem Traktat De spiritu et anima stark verwertet.

Den gleichen kompilatorischen Charakter, wie die philosophischen Arbeiten, tragen auch die theologischen Werke Alcuins. Das bedeutendste unter ihnen ist die Schrift „De fide sanctae et individuae trinitatis libri tres", ein aus Augustinus geschöpftes Lehrbuch der Dogmatik, in welchem zum erstenmal an der Schwelle des Mittelalters nach dem Vorbilde Augustins und der boëthianischen Opera theologica die ratio, die Philosophie, in den Dienst der Theologie trat, und mit philosophischen Mitteln und Methoden die Begründung und der systematische Aufbau der Glaubenslehre versucht wurde. „Die Art und Weise Alcuins, den Glaubensinhalt dialektisch zu entwickeln und sein Anlauf zu einer Systematik der Offenbarungslehre lassen sein Buch „De trinitate" als eine bedeutsame Vorbereitung und Anbahnung der scholastischen Methode erscheinen" (M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. I, Freib. 1909, S. 195).

Alcuin erscheint als der große Organisator des Unterrichtswesens im mächtigen Frankenreiche. Durch seine persönliche Wirksamkeit, durch seine Lehrbücher, durch seine Wertschätzung der artes liberales, die er als die sieben Säulen der Weisheit preist und als ebenso viele Wege zur vollkommenen Wissenschaft ansieht (Migne, P. lat. 101, 853 C: Sapientia liberalium litterarum septem columnis confirmatur, nec aliter ad perfectam quemlibet deducit scientiam, nisi his septem columnis vel etiam gradibus exaltetur), ferner durch seine Bestrebungen, die ratio und die Philosophie in den Dienst der Theologie zu stellen, hat er dem frühmittelalterlichen Schulwesen auf Jahrhunderte hinaus Richtung und Ziel gegeben.

Unter den Schülern Alcuins ist zu erwähnen der mit ihm an den Königlichen Hof gekommene Angelsachse Fredegisus, welcher Alcuins Nachfolger als Abt von St. Martin in Tours und seit 819 bis kurz vor seinem 834 erfolgten Tode Kanzler unter Ludwig dem Frommen war. Er schrieb eine Schrift mit dem Titel De nihilo et tenebris. In dieser sucht er nachzuweisen, daß das Nichts nicht reine Negation, sondern etwas Reales sei, ebenso wie die Finsternis. Jeder Name bezeichne etwas, folglich müsse auch mit dem Namen „Nichts" etwas bezeichnet werden, und ihm ein Sein zukommen. Offenbar war ihm das Nichts der unbekannte Stoff, aus dem alles gebildet wäre, Elemente und Feuer, Engel und Menschenseelen, die gestaltlose Materie, nicht aber die göttliche Natur selbst. Einen Pantheismus, den man bei ihm hat finden wollen, lehrt Fredegis nicht. Wohl aber scheint er die Lehre von der Präexistenz der Seele vertreten zu haben.

Deshalb erfuhr er von seinem Gegner Agobard von Lyon in dessen „Liber contra obiectiones Fredegisi Abbatis" scharfen Tadel (Migne, P. lat. 104, 168 B). Agobard selbst bekennt sich im Anschluß an Isidor (Sent. I, 12; Migne, P. lat. 83, 562 B) zur Theorie des Creatianismus. Der menschlichen Seele kommt kein Sein vor ihrer Verbindung mit dem Leibe zu. Sie wird vielmehr erst dann geschaffen, wenn auch der Leib, mit welchem sie vereinigt wird, geschaffen wird (Migne, P. lat. 104, 168 D).

In Alcuins Schule empfing auch der Mann Anregung und Bildung, der im

deutschen Landen eine ähnliche einflußreiche Stellung einnahm, wie Alcuin im Frankenreich, Hrabanus Maurus, „der Schöpfer des deutschen Schulwesens". Hraban wurde 776 (Knöpfler) oder 784 (Dümmler, Manitius) in Mainz geboren. Nach zweimaligem Aufenthalt an der Schule von Tours treffen wir ihn als Lehrer an der Klosterschule zu Fulda und seit 822 als Abt dortselbst. 847 wurde er Erzbischof von Mainz, wo er 856 starb.

Hrabans Sorge war vor allem auf die philosophische und theologische Bildung des Klerus gerichtet. Aus dieser Intention erwuchs die 819 abgefaßte Schrift De institutione clericorum in drei Büchern. Inhaltlich ist das Werk eine Kompilation aus den Vätern von Cyprian bis Isidor, wobei Augustins Doctrina christiana, Gregors Moralia, Isidors Etymologien und De officiis ecclesiasticis und den Werken Bedas der Hauptanteil zufällt. Hohes Interesse beansprucht das dritte Buch, das „nichts anderes ist als eine Überarbeitung der letzten drei Bücher von Augustins Doctrina christiana" (Eggersdorfer, Der hl. Aug. als Pädagoge, S. 225). Hraban betont, wie Alcuin, die Notwendigkeit und die große Bedeutung des Studiums der artes liberales, der Grammatik, Rhetorik, Dialektik, der Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, und empfiehlt die Beschäftigung mit den heidnischen Philosophen, insbesondere mit den Platonikern. Damit hatten die Artes und die Philosophie Aufnahme in das Studien- und Unterrichtsprogramm einer der bedeutendsten Theologenschulen Deutschlands gefunden.

Auch die weiteren Schriften Hrabans hatten den Zweck, den Schulen die Wissenschaft der Vorzeit zuzuführen. Während De universo oder De rerum naturis, wie der Titel in der Widmung und in den Handschriften lautet, eine Realenzyklopädie nach dem Muster von Isidors Etymologien und Bedas De natura rerum darstellt und, größtenteils aus diesen genommen, ein reiches profanes Material auf dem Gebiete der Naturlehre, der Medizin, der Geographie, der Zoologie, Botanik und Mineralogie erschloß, machte Hrabans' kleine Schrift über die Seele, 855 oder 856 entstanden, mit den psychologischen Lehren an der Hand von Cassiodors Schrift De anima bekannt.

Dem Interesse des theologischen Unterrichts dienten Hrabans umfassende exegetische Arbeiten, seine zahlreichen, in Katenenform gehaltenen, allegorisierenden Bibelkommentare. Aus wertvollen Exzerpten bestehend, leiteten sie den Strom der biblischen Väterkommentare in die aufblühenden Schulen.

Aus Hrabans exegetischen Werken hat sein Schüler Walafrid Strabo, der Dichter und Abt von Reichenau (gest. 849), einen kurzen Bibelkommentar, die „Glossa ordinaria", hergestellt, die, in unzähligen Exemplaren verbreitet, das ganze Mittelalter hindurch zitiert wurde und überall das größte Ansehen genoß.

Dem Kreise Hrabans gehört Candidus von Fulda an, der mit seinem eigentlichen Namen Bruun hieß, und der nicht identisch ist mit dem Angelsachsen Candidus oder Wizo, welcher mit Alcuin nach Frankreich kam. Candidus erhielt seine erste Ausbildung in Fulda und kam später an den Hof Karls des Großen. Seit 822 war er der Nachfolger von Hrabanus an der Klosterschule zu Fulda. Ihm werden zugeschrieben die „Dicta Candidi", in denen stoische, von Cicero (De natura deor. II, 6) dem Chrysipp zugeeignete und augustinische Gedanken zu einem ersten Versuch eines Gottesbeweises im Mittelalter benutzt werden (Quo argumento colligendum sit deum esse). Der Mensch steht infolge seines Intellektes in der dreifachen Stufenreihe des Seienden, des Lebenden und des Erkennenden am höchsten. Er ist aber keineswegs allmächtig, da er nicht alles kann, was er will. Aus diesen Prämissen wird geschlossen, daß es über dem Menschen eine höhere, bessere Macht geben muß, von der sein eigenes Leben

abhängt. Diese allmächtige Gewalt, welche herrscht über alle Dinge, die sind, leben und erkennen, ist Gott (G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise, S. 20 f.).

Der in den „Dicta Candidi" in straffer Kürze entwickelte Beweisgang findet sich in Cod. lat. 13 953 der Pariser Nationalbibliothek, durch einen kurzen Traktat von den „Dicta" getrennt, noch in einer zweiten, durch augustinische Elemente erweiterten, dialogischen Form vor. Beide Formulierungen treten vereint auf bei Benedict von Aniane (Siehe G. Grunwald, a. a. O., S. 19).

Ein Schüler Hrabans war auch Servatus Lupus, von 842 bis zu seinem Tode 862 Abt von Ferrières in der Diöcese Sens. Als begeisterter Verehrer der Klassiker, insbesondere Ciceros, und als Textkritiker ist er und sein wertvoller Briefwechsel in erster Linie für die Geschichte der klassischen Philologie von Bedeutung. Servatus Lupus „sind wir für die lateinische Literatur zu demselben Danke verpflichtet, wie dem ein halbes Jahrhundert später lebenden Arethas für die griechische" (E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, S. 699). Aber nicht bloß als Humanist und Philologe ist Lupus tätig gewesen. Er hat auch den theologischen Streitigkeiten der Zeit sein lebhaftes Interesse zugewandt und mit dialektischen Mitteln eine Lösung derselben versucht in seinem Liber de tribus quaestionibus. Die drei umstrittenen Fragen betreffen die Willensfreiheit (De libero arbitrio), die Prädestination (De praedestinatione bonorum et malorum) und die Lehre von der Eucharistie (De sanguinis domini taxatione). Als Anhang ist entsprechend der kompilatorischen, auf die Autoritäten sich stützenden Arbeitsweise der Zeit ein Collectaneum aus den Kirchenvätern beigegeben.

An Stelle der enzyklopädischen Tendenz, welche für die Schriftstellerei Alcuins und Hrabans charakteristisch ist, finden wir bei Lupus von Ferrières die Vertiefung in einzelne wissenschaftliche Probleme und das Bestreben, sie allseitig denkend zu durchdringen und zu bemeistern. Die gleiche Richtung, in welcher trotz dem engen Anschluß an die Autoritäten die Anfänge selbständiger wissenschaftlicher Tätigkeit und der Beginn systematisierender Arbeit liegen, wird vertreten von den Mönchen des Klosters Corbie, Paschasius Radbertus und Ratramnus.

Paschasius Radbertus, seit 842 Abt von Corbie, gest. um 860, entfaltete eine umfangreiche Tätigkeit auf dem Gebiet der Exegese. Sein großer Matthäuskommentar gilt als die beste exegetische Arbeit des neunten Jahrhunderts. In der 831 verfaßten Schrift De corpore et sanguine domini betrat er das dogmatisch-philosophische Gebiet. Es ist der erste Versuch, das gesamte über die Eucharistie in der Schrift und bei den Vätern vorliegende Material einheitlich zu gestalten und mit Hilfe der Dialektik systematisch zu verarbeiten. Augustinus erscheint als die Hauptautorität. Es ist der Geist Augustins, in welchem Paschasius arbeitet, wenn er die Verbindung von Glauben und Wissen, von mysterium und scientia anstrebt. Das gleiche Ziel verfolgte er in einer weiteren theologischen Monographie mit dem Titel: De fide, spe et charitate. Auch zwei Biographien hat Paschasius verfaßt, die Vita Adalhardi und das Epithaphium Arsenii, in welches vielfach aus Cicero und Seneca Zitate eingestreut sind. Obwohl er sich in den klassischen Autoren außerordentlich bewandert zeigt, so wandte er sich doch in seinem Matthäuskommentar (Prolog zum dritten Buch) heftig gegen die Beschäftigung mit den alten Klassikern, gegen die Erklärung von Ciceros Academica und von Makrobius' Somnium Scipionis, wie gegen die des Vergil (M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. I, S. 408).

Neben Paschasius Radbertus wirkte in Corbie der Mönch Ratramnus, gest. nach 868. Wie jener, so nahm auch er lebhaften Anteil an den theologischen Controversen, die die Gemüter beherrschten, und suchte neben dem Gewicht der Autorität auch die Dialektik zur Geltung zu bringen. So schrieb er im Auftrag des Königs Karl des Kahlen eine Schrift über die Prädestination (De praedestinatione), in welcher er ähnlich, wie Godescalc, die Lehre von einer doppelten Prädestination, der Guten und der Bösen, vertrat. In den Abendmahlsstreit griff er ein mit der Schrift De corpore et sanguine domini. Seine figürliche Auffassung der Eucharistie richtete sich gegen die von Paschasius vertretenen Anschauungen. Die Abhandlung wurde 1050 auf der Synode zu Vercelli als eine Schrift des Johannes Scottus verbrannt. Philosophisch interessant ist die Entwicklung der Begriffe veritas und figura. Gegen die 866 in einer Encyclica erhobenen Vorwürfe des Patriarchen Phothius und der Griechen verteidigte er mit großem Geschick und dialektischer Schärfe die Lehre vom Ausgang des hl. Geistes von Vater und Sohn in der Schrift Contra Graecorum opposita. Mit psychologischen Studien beschäftigte er sich in dem noch ungedrucken Traktat De quantitate animae. Er bekämpfte einen Mönch von Beauvais, der auf Grund einer falsch verstandenen Stelle Augustins (De quantitate animae 32, 69) lehrte, daß alle menschlichen Seelen substanziell eines seien, und daß es nur eine einzige Seele gebe, was an den Averroismus des dreizehnten Jahrhunderts mit seiner Lehre von der unitas intellectus erinnert (M. G. Epist. Karol. aevi IV, 153, 35: Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam. Quod si ita est, sequitur ut non sit nisi unus homo et una anima). Ratramnus schrieb noch eine zweite psychologische Schrift De anima, die sich mit der von König Karl gestellten Frage beschäftigt: Sitne anima circumscripta sive localis, von der aber nur ein Stück der Vorrede von L. Traube, M. G. Poetae lat. aevi Carol. III, Berol. 1896, 715, N. 1 veröffentlicht wurde.

Ratramnus' Schüler war der Mönch Godescalc, gest. zwischen 866 und 869, der eine doppelte Prädestination, der Guten und der Bösen, lehrte und den heftig geführten Prädestinationsstreit entfachte. Seine über die Prädestination handelnden Schriften sind verloren gegangen. Nach Manitius ist Godescalc der Verfasser der Ecloge des sogenannten Theodulus, eines Wettgesanges zwischen Alithia, Pseustis (ἀλήϑεια und ψεύστης) und Phronesis, der vom 11. Jahrhundert ab in den Schulen viel gelesen wurde.

Gegen Godescalcs Prädestinationslehre wandte sich außer anderen insbesondere Hinkmar, Erzbischof von Reims, gest. 882. Außer einem Rundschreiben an seinen Klerus verfaßte er zwei große der Lehre von der Prädestination gewidmete Werke (856 und 858), von denen das erste bis auf den Widmungsbrief verloren ging. Eine weitere gegen Godescalc gerichtete Schrift behandelte die Trinitätslehre. Hinkmars dogmatische Schriften zeigen zwar eine staunenswerte Belesenheit in den Vätern, erheben sich aber nicht über das Niveau von Exzerpten und aneinander gereihten Zitaten. Ein gleiches gilt von der nicht sicher echten Abhandlung De diversa et multiplici animae ratione, die fast ganz aus Augustin genommen ist, wie auch ein Augustinus-Florileg über die Seele als Anhang beigegeben ist. Auch der Fürstenspiegel (De regis persona et regio ministerio), den Hinkmar auf Wunsch Karl des Kahlen schrieb, ist lediglich aus Aussprüchen der Bibel und der Väter zusammengesetzt. Hinkmar hat sich auf theologischem Gebiet nicht zur Bedeutung eines Paschasius Radbertus und Ratramnus aufzuschwingen vermocht. Seine Stärke lag auf dem Gebiete der Kirchenpolitik und der Historie.

Wie ein Rückblick erkennen läßt, herrschte ein reiches und mannigfaltiges wissenschaftliches Leben in den Karolingischen Schulen. Zahlreiche und vielseitig gebildete Männer arbeiteten mit Erfolg im Dienste der Wissenschaft. Sie alle aber überragt an Tiefe der Begabung, an Selbständigkeit des Schaffens und an Eigenart der Leistungen Johannes Scottus, die bedeutendste Gelehrtenpersönlichkeit nicht bloß der Karolingerzeit, sondern der ganzen Frühscholastik bis auf Anselm und Abälard.

§ 23. Johannes Scottus oder Johannes Eriugena wurde in Irland geboren und erzogen und durch Karl den Kahlen nach Frankreich berufen. Er schloß sich in seiner Spekulation, die er vornehmlich in der Schrift De divisione naturae darlegt, an Pseudo-Dionysius den Areopagiten an, dessen Werke er ins Lateinische übersetzt und kommentiert hat, wie auch an dessen Kommentator Maximus Confessor, ferner an Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, von den lateinischen Kirchenlehrern namentlich an Augustin. Die wahre Philosophie gilt ihm als identisch mit der wahren Religion. Indem er das kirchliche Dogma durch die vermeintlich altchristlichen, tatsächlich aber aus dem Neuplatonismus geflossenen Anschauungen des Pseudo-Dionysius zu interpretieren sucht, gewinnt er ein die Keime des mittelalterlichen Mystizismus ebensowohl wie des dialektischen Scholastizismus enthaltendes System, welches jedoch von der kirchlichen Autorität als dem wahren Glauben widerstreitend verworfen wurde (von Leo IX. 1050 der unter des Johannes Namen gehende „liber de Eucharistia“; das Hauptwerk „De divisione naturae“ auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 und von Honorius III. 1225).

Den christlichen Schöpfungsbegriff sucht Eriugena zu verstehen, indem er ihn im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre umdeutet. Gott ist ihm die oberste Einheit, einfach und doch auch mannigfach. Der Hervorgang aus ihm ist die Vervielfältigung der göttlichen Güte vermöge des Herabsteigens vom Allgemeinen zum Besonderen, so daß zuerst nach dem allgemeinsten Wesen aller Dinge die Gattungen von hoher Allgemeinheit werden, dann das minder Allgemeine bis zu den Spezies, endlich die Individuen, und zwar mittels des sukzessiven Hinzutretens der Differenzen und Proprietäten. Diese Lehre beruht auf der Hypostasierung des Allgemeinen als einer der Ordnung nach vor dem Besonderen realiter existierenden Wesenheit, also auf der platonischen Ideenlehre in der Auffassung, die später durch die Formel: „universalia ante rem“ bezeichnet zu werden pflegte. Doch schließt Scottus auch das Sein des Allgemeinen in dem Besonderen nicht aus. Den Hervorgang der endlichen Wesen aus der Gottheit nennt Scottus den Prozeß der Entfaltung (analysis, resolutio) und stellt demselben zur Seite die Rück-

kehr in Gott oder die Vergottung (reversio, deificatio), die Kongregation der unendlichen Vielheit der Individuen zu den Gattungen und schließlich zu der einfachsten Einheit von allem, die Gott ist, so daß dann Gott alles und das All Gott ist und die Kreisbewegung sich vollendet hat. An Pseudo-Dionysius den Areopagiten schließt sich Johannes Scottus auch an in der Unterscheidung einer bejahenden Theologie, die Gott positive Prädikate im symbolischen Sinne beilegt, und einer verneinenden, welche ihm dieselben im eigentlichen Sinne abspricht.

Ausgaben.

Die Schrift des Scottus De divina praedestinatione erschien (nachdem seine Übersetzung des Dionysius schon zu Köln 1556 gedruckt war) zuerst in Guilberti Mauguini vett. auctt. qui nono saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta, Par. 1650, tom. I, p. 103 sqq. Das Werk De divisione naturae gab zuerst Thomas Gale, Oxf. 1681 heraus, danach C. B. Schlüter, Münster 1838, ferner zugleich mit der Übersetzung und den noch vorhandenen Kommentaren zu Dionysius und mit der Schrift De praedestinatione H. J. Floss, Par. 1853 als 122. Bd. von Migne's Patrologiae cursus completus, Ser. lat. Deutsch mit e. Schlußabt. über Leb. u. Schriften d. Erig., d. Wissensch. und Bildung seiner Zeit, die Voraussetzungen s. Denkens u. Wiss. etc. versehen von Ludw. Noack, in v. Kirchmanns philos. Bibl., Berl., später Lpz. 1870—1876.

Die beiden Widmungsschreiben der Übersetzung der Werke des Dionysius und der Ambigua des Maximus an Karl den Kahlen hat E. Dümmler, M. G. Epist. Karol. aevi IV, Berol. 1902, 158—162 ediert.

Eriugenas Comm. zu Martianus Capella hat Hauréau, Notices et extraits des manuscrits, t. XX, 2e p. S. 1 ff., Par. 1862, in Auszügen ediert. Vgl. auch noch ders., Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la biblioth. nat., Par. 1891, t. II, S. 140. Ergänzungen bringt E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906 (Quellen und Unters. z. lat. Philol. d. Mittelalt. herausgeg. von L. Traube, I, 2), S. 21, S. 81—82, ferner M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 36, 1911, S. 57 ff. (Der den Martianuskommentar enthaltende Cod. Paris. lat. 12960 wird beschrieben und die Einleitung mitgeteilt. Johannes Scottus u. d. Ire Dunchad, der ebenfalls einen Kommentar zu Martianus schrieb, haben aus gemeinsamer Quelle geschöpft); derselbe, Zu Dunchads u. Joh. Scottus Martiankommentar, Didaskaleion 1912, 138—172.

Die Glossen des Johannes Scottus zu den Opuscula sacra des Boëthius (Opusc. I, II, III, V ed. Peiper) hat E. K. Rand 1906 in der vorhin erwähnten Schrift publiziert, nachdem bereits Peiper in seiner Ausgabe der Consolatio und der Opera theol. (Leipzig 1871) einiges daraus veröffentlicht hatte. Die urkundliche Bestätigung des Beweisganges von E. K. Rand brachte M. Manitius, Zu Johannes Scottus u. z. Bibliothek Fuldas, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 34, 1909, 759—762. Der Fuldaer Katalog aus s. XV, der aber alte Bestände registriert, enthält: Joannis super Boetium de s. trinitate. Siehe auch derselbe, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, S. 330, 337 f.

Über die zuerst von Ravaisson (Rapports sur les bibl. des départ. de l'ouest, Paris 1841, 334 ff.), dann von Taillandier und Floss veröffentlichte Homilie des Scottus zum Prolog des Johannesevangeliums berichtet auf Grund von Cod. Paris. lat. 2950 B. Hauréau (Notices et extraits des manuscr. de la bibl. nat. 38, 2e p., Paris 1903, 411—414; ferner Bratke (Zeitschr. f. Kircheng. 21, 1901, 445—452), der die Homilie in Cod. 890 der Bibl. von Troyes unter dem Namen des Origenes entdeckt und, wie Hauréau, Abweichungen gegenüber der Ausgabe von Ravaisson konstatiert hat.

Die Gedichte des Johannes wurden von L. Traube, M. G., Poetae lat. aevi Carol. III, 1896, 518—553 veröffentlicht.

Die Solutiones Prisciani Lydi hat J. Bywater, Berolini 1886 ediert.

Von größter Wichtigkeit für die Textkritik und Quellenkunde zu Joh. Scot. sind: L. Traube, Monum. Germ. Poët. lat. aevi Carol., t. III, 1896, p. 525, 555, welcher die Handschr. von E.s Übersetzung der Schriften des Pseudo-Dionysius in Familien ordnet. A. Schmitt, Zwei noch unbenützte Handschriften d. Johannes Scotus Erigena, Progr. d. Gymn. in Bamberg, Bamb. 1900. Der Verf. bespricht die älteste, in der Bamberger Bibliothek befindliche Handschr. von De divis. natur. aus dem Ende des 9. oder aus dem 10. Jahrh. und eine weitere Handschr. aus Avranches (sec. XII) und gibt auf dieser Grundlage zahlreiche Verbesserungen des Floßschen Textes. Vgl. dazu J. Endres, Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 16, 1903, S. 455, welcher außer dem Hinweis auf eine Berner Handschr. darauf aufmerksam macht, daß in die noch ungedruckte Schrift Clavis physicae des Honorius Augustodunensis ein beträchtlicher Teil vom Hauptw. des Eriugena herübergenommen ist. L. Traube, Vorwort zu E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906 (Tr. bespricht die Autographa des Scottus zu De divisione naturae und zum Johanneskommentar). E. K. Rand, Autographa des Johannes Scottus. Aus dem Nachlaß von Traube herausgeg. Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. B. 26, 3. Abh. München 1912. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 678—679; 36, 1911, 769 (Zur handschriftl. Überlieferung der Werke des Scottus).

Johannes, der in den Handschriften bald Scottus (Scottigena), bald Eriugena oder nach späterer Lesart Jerugena, aber nie Erigena genannt wird (vgl. Cl. Baeumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theologie, Bd. 7, 1893, S. 346; Bd. 8, 1894, S. 222), war in Irland geboren. Daher der Beiname Eriugena von der keltischen Form (h) ériu = Erin, Irland; vgl. L. Traube, O Roma nobilis. Philolog. Untersuchungen aus dem Mittelalter. Abh. d. philos.-philolog. Klasse d. k. bayr. Akademie der Wiss. Bd. 19, 1892 S. 360. Egli, Nomina geographica, 2. Aufl., Leip. 1893, c. 453. Seiner Nationalität nach war er ein Schotte. Daher der andere Beiname Scottus oder Scottigena. Irland hieß bis ins 11. Jahrhundert Scottia major als das Stammland der Schotten, die aus ihm nach Schottland hinübergewandert sind. Gales Deutung von Erigena auf Ergene in der Grafschaft Hereford als Geburtsort ist falsch, wie nicht minder Mackenzies Deutung auf Aire in Schottland. Auch die Ableitung von Floß, der an ἱεροῦ, und von Huber, der an Ἰέρνη denkt, läßt sich nicht halten. Der Name weist (wie schon Thomas Moore, History of Ireland I, c. 13 angenommen hat) auf Erin, lateinisch Hibernia (Ἰέρνη) hin. Das Geburtsjahr muß um 810 fallen.

Seine Bildung hat Johannes auf den damals in Irland blühenden Schulen erhalten. Er verstand das Griechische ebensowohl als das Lateinische. Von den Lateinern sind insbesondere Augustinus und Boëthius seine Führer gewesen. Von den griechischen Vätern hat er nach den Untersuchungen Draesekes (Joh. Scot. und dessen Gewährsmänner) außer Pseudo-Dionysius und Maximus Confessor, deren Schriften er ins Lateinische übertrug, Epiphanius und Gregor von Nyssa im griechischen Urtext benutzt. Von den Schriften alter Philosophen kannte er den Timäus des Platon in der Übersetzung des Chalcidius oder, wie Draeseke annimmt (a. a. O. S. 28), des Cicero, ferner die aristotelischen Schriften De interpretatione und die Kategorien nebst der Isagoge des Porphyrius und den Lehrbüchern des Boëthius, Cassiodorus, Martianus Capella, Isidorus und Späterer, weiterhin die dem Augustin zugeschriebenen Principia dialectices und Decem Categoriae.

Anfang der vierziger Jahre (sicher vor 847) kam er nach Westfrancien. Karl der Kahle berief ihn bald nach seinem Regierungsantritt an die Hofschule (schola palatina) zu Paris, der er längere Zeit vorstand, und beauftragte ihn mit der Übersetzung der 827 Ludwig dem Frommen durch den Kaiser Michael Balbus geschenkten Schriften des vermeintlichen Dionysius Areopagita.

Der Papst Nicolaus I. beklagte sich (860 oder 862) beim Könige, daß Johannes, diese Übersetzung ihm nicht vor der Veröffentlichung zur Zensur zugesandt habe, und wollte ihn wegen häretischer Ansichten zur Verantwortung ziehen. Außerdem hatte Johannes noch Verdrießlichkeiten, indem er von Hinkmar von Reims in dessen theologischen Streit gegen Godescalcs „Prädestinationslehre" hineingezogen und wegen seiner über den beiden Parteien stehenden Meinung der Ketzerei verdächtigt wurde. Mit dem Tode seines hohen Gönners, des Königs Karl, im Jahre 877, verschwindet auch seine Persönlichkeit aus der Geschichte. Nach Hauréau (Nouvelle biographie générale, t. XVI) ist er um 877 in Frankreich gestorben. Nach einigen Angaben soll er durch Alfred den Großen an die zu Oxford gegründete Universität berufen und später als Abt zu Malmesbury, anderen Chronisten zufolge als Abt von Athelney, von den Mönchen ermordet worden sein; doch liegt hier offenbar eine Verwechselung mit einem andern Johannes vor.

Nach den Forschungen von Jacquin lassen sich deutlich zwei Perioden in der Entwicklungsgeschichte des Johannes unterscheiden. Während der ersten Periode sind es ausschließlich lateinische Väter, neben Gregor d. Gr. und Isidor in erster Linie Augustinus, die sein Denken bestimmen. In diese Frühzeit fällt die auf Anregung des Hinkmar von Reims unternommene Abfassung (um 851) der gegen den Mönch Godescalc gerichteten Schrift De divina praedestinatione. „Das Buch steht in formeller Beziehung hoch über allen literarischen Erzeugnissen des 9. Jahrhunderts. . . . . Der Inhalt ist nichts anderes als eine im Tone starken Selbstbewußtseins vorgetragene pantheisierende Religionsphilosophie, die pelagianisch-rationalistische Elemente mit neuplatonischer Spekulation verbindet" (Schrörs, S. 28). Dieser Frühperiode gehört wohl auch an Johannes' Kommentar zu Martianus Capella, von dem Hauréau und E. K. Rand nach Cod. Paris. lat. 12 960 s. IX Bruchstücke veröffentlicht haben.

In der Folgezeit gewannen auf Johannes griechische Theologen und Philosophen einen weitreichenden Einfluß. Um 858 übersetzte er die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita (siehe oben S. 179), um 864 die Ambigua des Maximus Confessor (siehe oben S. 183) und die Schrift De hominis opificio des Gregor von Nyssa (siehe oben S. 134) aus dem Griechischen ins Lateinische. Zugleich schrieb er zu den Areopagitica Kommentare. Diese griechischen Studien, durch die Johannes dem Neuplatonismus, den er schon bei Augustinus vorgefunden hatte, eine neue mächtige Quelle erschloß, bildeten die Vorstufe zu seinem Hauptwerk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est De divisione naturae in fünf Büchern, in welchem er mit den Mitteln neuplatonischer Spekulation in Anlehnung an Pseudo-Dionysius, Maximus und Gregor von Nyssa den kühnen Bau seiner spiritualistischen und pantheisierenden Weltanschauung aufführte. Das große Werk entstand um 867. Nach antiken Mustern in Dialogform gehalten, ein Gespräch zwischen Lehrer und Schüler, ist es die selbständigste und hervorragendste philosophische Leistung der gesamten Frühscholastik bis auf Anselm und Abälard, das erste großzügige philosophisch-theologische System des Mittelalters, ein Erzeugnis der rein apriorischen oder deduktiven Methode, in welchem die syllogistische Logik und die dialektische Gewandtheit des Verfassers große Triumphe feiert. Das geistige Niveau der Zeit überragend blieb es für viele eine unverstandene Schöpfung. Dennoch fand es, wie sich aus der großen Zahl der älteren Handschriften entnehmen läßt, im neunten Jahrhundert nicht geringe Verbreitung, und trotz aller widrigen Schicksale, die ihm im Laufe der Jahrhunderte beschieden waren, hat sich nach L. Traube (Vorwort p. VIII zu

J. E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906) in einer Reimser (Cod. 875) und in einer Bamberger Handschrift (Cod. H. J. IV, 5 u. 6) das Autograph erhalten.

Wie es scheint, stammt aus der Feder des Johannes auch ein Kommentar zur Consolatio des Boëthius. Wenigstens enthält die Stadtbibliothek zu Trier (Cod. 1093, s. XI) Teile von Consolatio-Kommentaren des Johannes und Remigius (E. K. Rand, a. a. O. S. 97). In der Bibliothek zu Laon (Cod. 81 s. IX) findet sich das Autograph des nur mehr fragmentarisch erhaltenen Kommentars zum Johannesevangelium (siehe L. Traube, Vorwort p. IX zu E. K. Rand, Johannes Scottus). E. K. Rand veröffentlichte in dem schon mehrfach genannten Werk: Johannes Scottus, München 1906, die interessanten Glossen des Johannes zu den Opuscula theologica des Boëthius (Opusc. I, II, III, V, ed. Peiper), nachdem bereits Peiper in seiner Ausgabe der Consolatio und der Opera theologica (Leipzig 1871) Auszüge daraus mitgeteilt hatte. Sie repräsentieren den ältesten Kommentar zur theologischen Literatur des Boëthius und waren vom neunten bis zwölften Jahrhundert weit verbreitet. Erst durch den Kommentar des Gilbertus Porretanus, der übrigens selbst aus ihnen schöpfte, wurden sie in den Hintergrund gedrängt. An der Autorschaft des Eriugena ist nach der Beweisführung Rands und der urkundlichen Bestätigung durch den alten Fuldaer Katalog, den M. Manitius mitteilte (siehe oben S. 222), nicht zu zweifeln. Die Glossen stammen aus den letzten Lebensjahren des Scottus. Sie entstanden um 870, genauer zwischen 867 und 891. „Sie nehmen zur Divisio naturae etwa dieselbe Stellung ein, die die Retractationes in der theologischen Schriftstellerei des Augustinus einnehmen“ (Rand, a. a. O., S. 18).

Endlich seien noch erwähnt die Gedichte des Johannes und die von Quicherat und L. Traube dem Scottus zugeschriebene Übersetzung der Solutiones des Priscianus Lydus, der zur Zeit Justinians ein Werk schrieb in der Form von Antworten auf Fragen aus der Psychologie, Physiologie, Physik und aus der Naturgeschichte, die der Perserkönig Chosroes an den Verfasser gerichtet haben soll (siehe M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I, S. 331, 338).

Mit dem Glauben an die geoffenbarte Weisheit muß nach Scottus alle unsere Forschung beginnen. De praedest. c. 1, ed. Floß; Migne, P. lat. 122, 359 B: salus nostra ex fide inchoat. De divis. nat. II, 20; ibd., 556 B: non enim alia fidelium animarum salus est, quam de uno omnium principio, quae vere praedicantur, credere, et quae vere creduntur, intelligere. Wir dürfen, heißt es (ib. I, 64 sq., l. c., 509 B sq.), über Gott nicht unsere eigenen Erfindungen vorbringen, sondern nur das, was in der heiligen Schrift geoffenbart ist und aus ihren Aussprüchen sich entnehmen läßt (ib. II, 15, l. c., 545 B): ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse existimo. Unsere Sache aber ist es, den Sinn der göttlichen Aussprüche, der ein vielfältiger und gleich der Pfauenfeder in mancherlei Farben schillernder ist, denkend zu ermitteln (ib. IV, 5, l. c., 749 C), insbesondere auch den bildlichen Ausdruck auf den eigentlichen zurückzuführen (ib. I, 64, l. c., 509 A). Bei der Aufgabe, in die Geheimnisse der Offenbarung einzudringen, sollen die Schriften der Kirchenväter uns leiten. Uns ziemt es nicht, über die Einsichten der Väter abzuurteilen, sondern wir müssen uns fromm und ehrfurchtsvoll an ihre Lehren halten. Aber es ist uns gestattet, das auszuwählen, was den göttlichen Aussprüchen nach dem Ermessen der Vernunft mehr zu entsprechen scheint (ib. II, 16 l. c., 548 D, 549 A), zumal wo bei den alten Kirchenlehrern selbst Widersprechendes sich findet (ib. IV, 16, l. c., 816 D). Die wahre Autorität kann nach Scottus nicht in Widerspruch kommen mit der wahren Vernunft, und ebensowenig die

wahre Vernunft mit der wahren Autorität, da sie beide aus derselben Quelle, nämlich der göttlichen Weisheit, fließen (ib. I, 66, l. c., 511 B): Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quae rectae contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. Die wahre Autorität ist eben nichts anderes als die durch Vernunft gefundene Wahrheit, die von den Vätern schriftlich überliefert ist.

Johannes Scottus behauptet unter Berufung auf Augustin die Identität der wahren Philosophie mit der wahren Religion. Er stützt sich namentlich darauf, daß die Gemeinschaft des Kultus an die Gemeinschaft der Lehre gebunden sei. De praedest. c. 1, l. c., 357 C sq.: Sic enim, ut ait sanctus Augustinus (De vera relig. c. 5), creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam i. e. sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant. Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Aber er faßt die wahre Religion nicht schlechtweg im Sinne der durch die Autorität sanktionierten Lehre auf, sondern gibt für den Fall einer Kollision zwischen Autorität und Vernunft der Vernunft den Vorrang. De divis. nat. I, 69, ed. Floß, 513 B: auctoritas ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Doch gesteht er zu (ib. II, 36, l. c., 617 A): nihil veris rationibus convenientius subjungitur, quam sanctorum patrum inconcussa probabilisque auctoritas. Von seinen Gegnern wurde ihm Geringachtung der kirchlichen Autoritäten zum Vorwurf gemacht. Über die Prädestination habe er (in seiner Schrift gegen Gottschalk) zu selbständig argumentiert.

In der Schrift *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* id est de divisione naturae libri quinque geht Johannes Scottus aus von der Einteilung der *φύσις*, unter welchem Begriff er alles Seiende und Nichtseiende zusammenfaßt, in vier Spezies: 1. die, welche schafft und nicht geschaffen wird, 2. die, welche geschaffen wird und schafft, 3. die, welche geschaffen wird und nicht schafft, 4. die, welche weder schafft noch geschaffen wird. De divis. nat. I, 1, l. c., 441 B: videtur mihi divisio naturae per quatuor differentias quatuor species recipere: quarum prima est in eam, quae creat et non creatur, secunda in eam, quae creatur et creat, tertia in eam, quae creatur et non creat, quarta, quae nec creat nec creatur. Die erste ist die Ursache alles Seienden und Nichtseienden. Die zweite umfaßt die in Gott subsistierenden Ideen als die primordiales causas. Die dritte geht auf die im Raum und in der Zeit erscheinenden Dinge. Die vierte endlich fällt mit der ersten zusammen, sofern beide auf Gott gehen, die erste nämlich auf Gott als den Schöpfer, die vierte auf Gott als den Endzweck aller Dinge. Alles, was aus der Allursache hervorgeht, strebt auch durch natürliche Bewegung zu seinem Anfange zurück, außer dem kommt es nicht zur Ruhe. So ist das Ende jeder Bewegung ihr Anfang; sie endigt mit keinem andern Ausgang als mit ihrem Anfang, zu dem sie immer zurückkehren muß, um darin zu verharren und zu ruhen: Finis enim totius motus est principium sui, ... quod appetit et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur (De div. nat. V, 3, l. c., 866 C D;

cfr. 34, 952 C). Die Brücke nun von dem Einen zum Vielen und von dem Vielen zum Einen bildet der Logos.

Unter dem Nichtseienden, welches Johannes Scottus in seine Einteilung mit aufnimmt, will er nicht dasjenige verstehen, was gar nicht ist (quod penitus non est), die bloße Privation, sondern zuhöchst das, was unsere sinnliche und vernünftige Erkenntnis überragt, dann das, was in der Ordnung des geschaffenen Seins, die von der Vernunftkraft (virtus intellectualis) durch ratio und sensus hindurch bis zu der anima nutritiva et auctiva herabführt, jedesmal das Höhere ist, sofern es als solches von dem Niederen nicht erkannt wird, wogegen es als ein Seiendes zu bezeichnen sei, sofern es von den Höheren und von sich selbst erkannt wird. Ferner werde auch das bloß potentiell Existierende (wie das Menschengeschlecht in Adam, die Pflanze in dem Samen) ein Nichtseiendes genannt. Viertens nach philosophischer Redeweise das Körperliche, da es werde und vergehe und nicht gleich dem Intelligibeln wahrhaft sei. Fünftens die Sünde als Verlust des göttlichen Ebenbildes (De div. nat. I, 2 ff., l. c., 442 B ff.).

Das schaffende unerschaffene Wesen hat allein essentielle Subsistenz. Es ist allein wahrhaft. Es ist die Essenz aller Dinge. De div. nat. I, 3, l. c., 443 B: ipse namque omnium essentia est, qui solus vere est, ut ait Dionysius Areopagita. Ib. I, 13, l. c., 455 B: solummodo ipsam (naturam creatricem omniumque causalem) essentialiter subsistere. Gott ist Anfang, Mitte und Ende der Dinge. Ib. I, 11, l. c., 451 D; 452 A: est igitur principium, medium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur, quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia. Er ist alles in allem, jedoch so, daß er unvermischt für sich bleibt, also über allem steht, ib. I, 62, l. c., 506 D, 507 A: nullique ad participandum se plus aut minus adest (universalis essentia); sicut lux oculis. Tota enim in singulis est et in se ipsa. III, 20, l. c., 683 B: ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia et fit in omnibus omnia et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit super omnia esse non desinit. Er ist für die Welt zugleich das immanente und auch das transzendente Sein.

Gottes Wesen ist unerkennbar den Menschen und selbst den Engeln. Als das Nichts kennt Gott sogar sich selbst nicht, was er ist: Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui (De div. nat. II, 28, l. c., 589 B), womit jedoch das Selbstbewußtsein Gottes nicht ausgeschlossen zu sein braucht. Aus dem Sein der Dinge kann Gottes Sein, aus ihrer Ordnung, wonach sie sich in Klassen gliedern, seine Weisheit, aus ihrer konstanten Bewegung sein Leben erschaut werden. Unter seinem Sein aber ist der Vater, unter seiner Weisheit der Sohn, unter seinem Leben der heilige Geist zu verstehen (ib. I, 13, l. c., 455 C). Gott ist also ein Wesen (essentia) in drei Substanzen. Freilich treffen alle diese Bezeichnungen nicht im eigentlichen Sinne zu. Mit Recht sagt Dionysius, durch keinen Namen könne die höchste Ursache wahrhaft bezeichnet werden. Jene Ausdrücke haben nur symbolische Geltung. Sie gehören der affirmativen Theologie an, die bei den Griechen καταφατική heißt; die verneinende Theologie, ἀποφατική, hebt sie wieder auf. Symbolisch oder metaphorisch kann Gott Wahrheit, Güte, Essenz, Licht, Gerechtigkeit, Sonne, Stern, Hauch, Wasser, Löwe und unzähliges andere genannt werden. In Wahrheit ist er über alle diese Prädikate erhaben, da jedes derselben einen Gegensatz hat, er aber gegensatzlos ist. De div. nat. I, 14, l. c., 459 D: essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερούσιος igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie

15*

bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; ὑπεράγαθος igitur, plus quam bonus, et ὑπεραγαθότης, id est plus quam bonitas. In gleicher Art legt Johannes Scottus der natura creatrix non creata die Prädikate ὑπέρθεος, ὑπεραληθής und ὑπεραλήθεια, ὑπεραιώνιος und ὑπεραιωνία, ὑπέρσοφος und ὑπερσοφία bei, welche alle zwar affirmativ lauten, aber einen negativen Sinn involvieren. Ebenso läßt er dieselbe (und zwar dies ausdrücklich auch nach Augustin) über die zehn Kategorien erhaben sein, jene allgemeinsten Genera, in welche Aristoteles alles Geschaffene eingeteilt habe (ib. I, 14 ff., l. c., 462 D ff.).

Aus dem unerschaffenen schaffenden Wesen geht die Schöpfung hervor, und zwar zunächst das geschaffene und doch zugleich auch selbst schaffende Wesen, welches die Gesamtheit der primordiales causae, der prototypa, primordialia exempla oder ideae ist, der ewigen Urbilder der Dinge. De divis. nat. II, 2, l. c., 529 B: species vel formae, in quibus omnium rerum faciendarum, priusquam essent, incommutabiles rationes conditae sunt. Auch προορίσματα, praedestinationes, werden diese Ideen genannt. Die Einheit dieser causae primordiales ist der Logos, wenn er auch der apophatischen Betrachtungsweise nach nur „die vom menschlichen Geiste gedachte Einheit der Welt in den göttlichen Eigenschaften" ist, also mit Gott zusammenfällt (Buchwald, S. 30). Die Idealwelt ist ewig, aber doch geschaffen, und verhält sich zu Gott, wie das Werk zum Meister; sie ist nicht gleich ewig, wie Gott, sondern ewig von Gott geschaffen.

Die ersten Gründe aller Einzelobjekte sind enthalten in der göttlichen Weisheit oder dem göttlichen Wort, dem eingeborenen Sohne des Vaters. Sie entfalten sich ihrerseits unter dem Einfluß des heiligen Geistes (oder der pflegenden göttlichen Liebe) zu ihren Wirkungen, den geschaffenen und nicht schaffenden Objekten. Ib. II, 19, l. c., 554 B C: Spiritus enim sanctus causas primordiales, quas Pater in principio, in Filio videlicet suo, fecerat, ut in ea, quorum causae sunt, procederent, fovebat, hoc est, divini amoris fotu nutriebat. Ad hoc namque ova ab alitibus, ex quibus haec metaphora assumpta est, foventur, ut intima invisibilisque vis seminum, quae in eis latet, per numeros locorum temporumque in formas visibiles corporalesque pulchritudines igne aëreque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus erumpat. Die Materialität dieser letzteren Objekte ist, wie Scottus ib. I, 34, l. c., 479 B mit Berufung auf Gregor von Nyssa (vgl. ob., § 15, S. 135) lehrt, nur Erscheinung. Sie beruht auf der Verflechtung der Akzidentien (accidentium quorundam concursus) untereinander. Unter dem Nichts, aus dem sie nach der kirchlichen Lehre geschaffen sind, ist Gottes eigenes, alle Erkenntnis überragendes Wesen zu verstehen. De divis. nat. III, 19, l. c., 680 D: ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis (naturae) inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine (nihili) significatam crediderim.

Die Schöpfung ist ein Hervorgang (processio) Gottes durch die primordiales causae oder principia in die unsichtbaren und sichtbaren Kreaturen (ib. III, 25, l. c., 692 ff.). Auch dieser Hervorgang ist ein ewiger. Ib. III, 17, l. c., 678 B: omnia, quae semper vidit, semper fecit. Non enim in eo praecedit visio operationem, quoniam coaeterna est visioni operatio. . . . Videt enim operando et videndo operatur. Aller endlichen Dinge Substanz ist Gott. Gott und die Kreatur sind nicht von einander verschiedene Wesen, sondern ein und dasselbe. Ib.: Nil (non) enim extra eam (divinam naturam) subsistunt. Conclusum est, ipsam solam vere ac proprie in omnibus esse et nihil vere ac proprie esse, quod ipsa non sit. Proinde non duo a seipsis distantia

debemus intelligere Dominum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura, sed unum, et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma et specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem et supernaturalis naturalem, ... et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factum in omnibus. Ausdrücklich sagt Scottus, daß er diese Lehre nicht von der Inkarnation allein verstanden wissen wolle, sondern von der Kondeszendenz des dreieinigen Gottes in alles Geschaffene. Unser Leben ist Gottes Leben in uns, Ib. I, 76, l. c., 522 C: seipsam sancta trinitas in nobis et in seipsa amat, seipsam et videt et movet. Die Erkenntnis Gottes durch die Engel und Menschen ist Gottes Selbstoffenbarung in ihnen (apparitio Dei) oder Theophanie (*θεοφάνεια*, ib. I, 7 ff., l. c., 445 ff.).

Der Mensch faßt alles in sich zusammen, Geistigkeit und Leiblichkeit, und ist der wahre Mikrokosmus, IV, 10, l. c., 782 C: proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur. Die Sünde des Menschen hat zur Ursache seine Freiheit. Der Mensch wandte sich zu sich selbst anstatt zu Gott und fiel so. II, 25, l. c., 582 C: prius enim, ut arbitror, ad se ipsum quam ad Deum conversus est, atque ideo lapsus. In Gott hat das Böse nicht seinen Grund; denn es gibt in Gott keine Idee des Bösen. Deshalb ist auch das Böse ein Nichtsein und ist überhaupt grundlos. Denn hätte es einen Grund, so wäre es auch notwendig. Es ist eine Privation des Guten und strebt danach, das Sein zu vernichten, Bestimmungen, die Scottus von Augustin genommen hat.

Das die Vielheit zur Einheit, die Welt und die Menschen zu Gott zurückführende, also das die Welt erlösende Prinzip ist der Logos. Er hat sich als das Prinzip der Einheit mit der menschlichen Natur als dem Mikrokosmus verbunden und so die Vielheit zur Einheit gemacht und trägt zur Erlösung fortwährend bei, indem er die einzelnen zur höheren Erkenntnis und infolgedessen zur Einigung mit Gott, zur Vergottung, bringt (s. Buchwald, S. 72). Ein Teil wird freilich nur zu dem ursprünglichen Zustand zurückgeführt, der andere aber durch Verherrlichung über die Natur vergottet. In keinem jedoch, außer in dem Logos, ist die Menschheit mit der Gottheit zur Einheit der Substanz vereinigt und in die Gottheit selbst verwandelt, um alles zu überragen (De div. nat. V, 25, l. c., 910 B ff.). Mit dieser Lehre der Vergottung (*θέωσις*, deificatio) steht Eriugena auf dem Boden der griechischen Väter, des Irenäus, Hippolytus, Clemens, Origenes, Athanasius und vor allem des Dionysius Areopagita und Maximus. Die Anfänge dazu finden sich freilich schon mannigfach in der griechischen Philosophie.

Das Wesen, welches weder schafft, noch geschaffen wird, ist nicht ein viertes neben den drei ersten, sondern sachlich mit dem schaffenden ungeschaffenen Wesen identisch. Es ist Gott als das letzte Ziel der Dinge, wohin alles, sowohl die physische als die intellektuelle Natur, schließlich zurückkehrt, um dann ewig in ihm zu ruhen und nicht aufs neue aus ihm hervorzugehen. De divis. nat. II, 2, l. c., 526 C ff.: prima namque et quarta unum sunt, quoniam de Deo solummodo intelliguntur; est enim principium omnium, quae a se condita sunt, et finis omnium quae eum appetunt, ut in eo aeternaliter immutabiliterque quiescant. Causa siquidem omnium propterea dicitur creare, quoniam ab ea universitas eorum, quae post eam ab ea creata sunt, in genera et

species et numeros, differentias quoque ceteraque, quae in natura condita considerantur, mirabili quadam divinaque multiplicatione procedit. Quoniam vero ad eandem causam omnia, quae ab ea procedunt, dum ad finem pervenient, reversura sunt, propterea finis omnium dicitur, et neque creare neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reversura sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quieta erunt et unum individuum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter divisa atque partita esse videntur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reversura, in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt. Ib. III, 23, l. c., 689 A: iam desinit creare, omnibus in suas aeternas rationes, in quibus aeternaliter manebunt, et manent, conversis, appellatione quoque creaturae significari desistentibus; Deus enim omnia in omnibus erit, et omnis creatura obumbrabitur, in Deum videlicet conversa, sicut astra sole oriente.

Da die Gottheit dem Johannes Scottus die Substanz aller Dinge ist, so kann er nicht mit den Aristotelikern, die er Dialektiker nennt, das Einzelobjekt als eine Substanz betrachten, von der das Generelle auszusagen und in der das Akzidentelle enthalten sei. Alles ist ihm vielmehr in der Einen göttlichen Substanz enthalten und das Spezielle und Individuelle dem Generellen immanent, und dieses ist wiederum in jenem als in seinen natürlichen Teilen (De divis. nat. I, 25 ff., l. c., 470 D ff.). Aber diese Ansicht ist auch nicht mit der ursprünglich platonischen identisch. Sie beruht auf der Übertragung des aristotelischen Substanzbegriffs auf die platonische Idee und des Verhältnisses der *συμβεβηκότα* zur Substanz auf das der Individuen zur Idee.

Daß diese gesamte Doktrin aus Dionysius dem Areopagiten und seinem Kommentator Maximus gezogen ist, sagt Johannes Scottus ausdrücklich, besonders in der an den König gerichteten Dedikation seiner Übersetzung der Scholien des Maximus zu Gregor von Nazianz. Auch bekundet sich durchweg die platonische und neuplatonische Basis. Trotz der Anlehnung an die christlichen Lehren ist sein System im wesentlichen als neuplatonisch zu bezeichnen. Platon ist ihm philosophorum summus (De div. nat. III, 36, l. c., 728 A), aber dann sagt er doch: ne videar sectam illius sequi (Ib. III, 37, l. c., 732 D). Die versuchte Verschmelzung des Neuplatonismus mit der kirchlichen Lehre konnte freilich nicht ohne Inkonsequenzen durchgeführt werden. Ist die Gottheit das *ὄν*, das reale Wesen, das durch den allgemeinsten Begriff, den des Seins, erfaßt wird, so kann einesteils die Auffassung unter der Form der Persönlichkeit nur der Phantasie, nicht dem Gedanken angehören, andernteils kann die Mehrfachheit, insbesondere die Trinität, nicht ihr selbst, sondern erst ihrer Entfaltung zukommen. Demgemäß sollte namentlich der Logos der zweiten Form, der geschaffenen und schaffenden, angehören, wie Plotin in der Tat auf das schlechthin einfache Urwesen an zweiter Stelle den *νοῦς* mit den Ideen und dann als dritte Gottheit die Weltseele folgen läßt. Und doch muß Johannes Scottus zufolge der athanasianischen Logoslehre den Logos, wie auch den heiligen Geist, dem Urwesen selbst zurechnen und stellt nur die Ideen, die in ihm sind, in die zweite Klasse (gleichwie in die dritte die durch Mitwirkung des heiligen Geistes gewordene Welt). — Die Rückkehr aller Dinge in Gott, die Scottus der Konsequenz seiner Grundanschauung gemäß annimmt, stimmt nicht zu dem kirchlichen Lehrbegriff.

Neben den platonischen und neuplatonischen Einflüssen geben sich auch aristotelische bei Johannes Scottus kund, obschon er metaphysische Lehren des Aristoteles nur mittelbar kannte. Die ersten drei seiner vier Einteilungs-

glieder sind eine neuplatonisch-christliche Umbildung der drei von Aristoteles (Metaph. XII, 7, 1072 a 21) aufgestellten Einteilungsglieder: das unbewegte Bewegende, das bewegte Bewegende, das bewegte Nichtbewegende, welche Scottus aus einer Stelle des Augustin kennen konnte (De civ. Dei V, 9; Migne, P. lat., 41, 151: causa itaque rerum, quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt, et fiunt; sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales: Corporales autem causae, quae magis fiunt, quam faciunt, non sunt inter causas efficientes annumerandae). Die dionysische Lehre von der Rückkehr in Gott ergab dann die vierte Form.

Dem Johannes Scottus sind die Universalien vor, aber darum nicht weniger auch in den Einzelobjekten oder vielmehr die Einzelobjekte in jenen. Der Unterschied der realistischen Lehrformen voneinander ist bei ihm noch nicht zur Entfaltung gelangt. Wenn Prantl (II, 33, 36) zwar den christlich-platonischen Realismus des Scottus anerkennt, ihn aber seltsamerweise zugleich zum Nominalisten stempeln will, so hat er hierfür keinen Beweis erbracht. Scottus steht im Gegenteil dem Nominalismus so fern wie möglich. Aus der alten Historia a Roberto rege ad mortem Philippi primi hat zuerst Buläus in seiner Histor. univers. Paris I, p. 443 z. Teil, vollständig aber Duchesne (Script. hist. franc., t. IV, S. 88) und Bouquet (Recueil des histor. des Gaules et de la France, t. XI, S. 160, t. XII, p. 3 B C) die Notiz veröffentlicht: Hoc tempore tam in divina quam in humana philosophia floruerunt Lanfrancus Cantuariorum episcopus, Guido Longobardus, Maingaudus Teutonicus, Bruno Remensis, qui postea duxit vitam heremiticam. In dialectica quoque hi potentes exstiterunt sophistae: Johannes, qui eandem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiacensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis; hi Johannis fuerunt sectatores, qui etiam quamplures habuerunt auditores (vgl. Hauréau, Philos. scol. I, S. 174 f.; Histoire de la philosophie scolastique, I, Paris 1872, S. 244 f., und Prantl, Gesch. der Log. II, S. 78). Hier ist aber sicherlich nicht, wie sich schon aus dem Zusammenhang der Stelle ergibt, (mit Hauréau, Prantl und Mandonnet in: Revue Thomiste, 5e année, 1897, S. 383 f.) Johannes Scottus unter dem Johannes zu verstehen, sondern mit Du Boulay und Clerval (Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895, S. 70, 120 ff.) ein späterer Dialektiker und zwar wahrscheinlich der berühmte Mediziner Johannes aus der Schule von Chartres. Siehe darüber näheres unten § 26.

Eriugena ist durchaus Realist. Zwar gehen nach ihm die Grammatik und Rhetorik als Zweige oder Hilfsmittel der Dialektik nur auf die Worte (voces), nicht auf die Dinge, und gelten ihm daher nicht als eigentliche Wissenschaften (De divis. nat. V, 4, l. c., 870 B.: matri artium, quae est Dialectica, semper adhaerent. Sunt enim veluti quaedam ipsius brachia rivulive ex ea manantes, vel certe instrumenta, quibus suas intelligibiles inventiones humanis usibus manifestat). Die Dialektik selbst aber oder die λογική, rationalis sophia, koordiniert er (De div. nat. III. 29, l. c., 705 B) der Ethik, Physik und Theologie als die Lehre von der methodischen Form der Erkenntnis (quae ostendit, quibus regulis de unaquaque trium aliarum sophiae partium disputandum) und weist ihr insbesondere die Erörterung der allgemeinsten Begriffe oder der Kategorien (Prädikamente) zu, die er keineswegs für bloß subjektive Gebilde, sondern für die Bezeichnung der höchsten Genera alles Geschaffenen hält. De divis. nat. I, 14, l. c., 462 D ff.: Aristoteles, acutissimus apud Graecos, ut aiunt, naturalium rerum discretionis repertor omnium rerum, quae post Deum sunt et ab eocreatae, innumerabiles varietates in decem universalibus generibus conclusit; .... illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a genera-

lissimis ad specialissima, iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima versatur. Ib. I. 27, l. c., 475 A: Dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina. Ib. I, 44, l. c., 486 B: Dialecticae proprietas est, rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, conjungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere, atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari. Ib. IV, 4, l. c., 748 D, 749 A: Intelligitur, quod ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, quae *διαλεκτική* dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solerti rerum indagine usitata. Ib. V, 4, l. c., 868 D, 869 A: Ars illa, quae a Graecis dicitur Dialectica, et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa *οὐσίαν* veluti circa proprium sui principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam *οὐσίαν*, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.

Wie hieraus ersichtlich, ist einer der Grundgedanken (aber freilich auch einer der Grundirrtümer) des Eriugena (wie auch Hauréau mit Recht bemerkt) die Gleichsetzung der Grade der Abstraktion mit den Stufen der Existenz. Er hypostasiert die Tabula logica.

In der Betrachtung der Kategorien (im ersten Buch) ist teils die Lehre von der Verflechtung derselben untereinander, teils der Versuch bemerkenswert, dieselben unter die Begriffe der Bewegung und Ruhe zu subsumieren, ferner die Reduktion der Kategorie des Ortes auf die logische Definition, die der Verstand vollziehe. Die dialektischen Vorschriften über die Form oder Methode des Philosophierens erörtert Johannes Scottus nicht ausführlich. Als das wesentlichste gilt ihm der Gebrauch der vier Formen, die von den Griechen genannt worden seien: *διαιρετική*, *ὁριστική*, *ἀποδεικτική*, *ἀναλυτική*. Unter der letzteren versteht er die Zurückführung des Abgeleiteten und Zusammengesetzten auf das Einfache, Allgemeine und Prinzipielle (De praed. c. 1, l. c., 358 A), gebraucht aber den Ausdruck auch im entgegengesetzten Sinne von der Entfaltung Gottes in die Kreatur. Praef. ad. amb. S. Max., Migne 122, 1195 C: divina *ἀναλυτική* dicitur, reversio vero *θέωσις* i. e. deificatio.

In dem Streite über die Prädestination erklärte sich Johannes Scottus gegen Gottschalks Lehre einer zweifachen Vorausbestimmung teils zur Seligkeit, teils zur Verdammnis, und für die Annahme der ersteren allein, wurde aber von Prudentius von Troyes (Migne, P. lat. 115, 1009 ff.) und von Florus von Lyon (Migne, P. lat. 119, 101 ff.) scharf bekämpft.

In den Streitigkeiten über die Eucharistie, in denen, wie wir oben sahen, Paschasius Radbertus nnd Ratramnus die Führung übernommen hatten, betonte er die geistige Seite der Präsenz Christi. Doch müssen diese spezifisch theologischen Verhandlungen hier unerörtert bleiben. Eine während der Berengarschen Abendmahlskontroverse unter dem Namen des Johannes Scottus viel genannte und öfter verurteilte Schrift De Eucharistia ist mit der Abhandlung des Ratramnus gegen Paschasius Radbertus zu identifizieren. (Vgl. J. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, S. 180 ff.) Siehe oben S. 220.

Was die historische Wirksamkeit des großen irischen Philosophen betrifft, so wurde bereits erwähnt, daß sich aus der großen Zahl der älteren Handschriften der Schluß auf eine nicht geringe Verbreitung des Hauptwerkes

im neunten Jahrhundert ziehen läßt. Die von Johannes stark abhängigen Glossen des Heiricus und Remigius von Auxerre berechtigen sogar, „von einer unmittelbaren Schule und Nachfolge des irischen Meisters zu sprechen" (L. Traube, Vorwort VIII zu E. K. Rand, Johannes Scottus). Sein Kommentar zu den Opuscula theologica des Boëthius genoß bis ins zwölfte Jahrhundert großes Ansehen und war in zahlreichen Handschriften verbreitet. Des Eriugena Übersetzung der Areopagitica und seine Kommentare bildeten für die folgenden Jahrhunderte die Grundlage für das Studium des Pseudo-Dionysius. Aber auch seinem Hauptwerk, das bei der Bevorzugung der Griechen und bei der Fremdartigkeit der neuplatonisierenden und pantheisierenden Gedankengänge für viele ein versiegeltes Buch bleiben mußte und deshalb ungeeignet war, weiteste Kreise in seinen Bann zu ziehen, hat es wenigstens an verstreuten Nachwirkungen nicht gefehlt. Einzelne Gedanken desselben finden wir bei Gerbert, Berengar von Tours, Isaak von Stella, Alanus de Insulis, Garnerius von Rochefort (M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, S. 13). Wilhelm von Malmesbury (gest. um 1143) bezeichnet es als ein sehr nützliches Buch, tadelt aber das Abspringen vom Pfade der Lateiner und das Hinüberschielen zu den Griechen (Gesta pont. Angl. V, 240; Migne 122, 91 C). Am ausgedehntesten ist seine Benutzung bei Honorius Augustodunensis (siehe unten § 27), der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in Deutschland den Versuch machte, das Werk des Johannes wieder aufleben zu lassen. Die noch ungedruckte Schrift des Honorius Clavis physicae ist „nichts anderes als ein wortgetreuer Auszug aus Eriugenas De divisione naturae mit unbedeutenden redaktionellen Veränderungen des daselbst vorliegenden Textes" (J. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten und München 1906, S. 65). Auch Simon von Tournai am Ende des zwölften Jahrhunderts erweist sich als ein vortrefflicher Kenner des Eriugena und zitiert ihn oft (siehe unten). Nachdem im elften Jahrhundert aus Anlaß des Berengarschen Abendmahlstreites das fälschlich dem Johannes Scottus zugeschriebene Buch De Eucharistia verurteilt und die Lektüre seiner Schriften verboten worden war, sah sich am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, als Amalrich von Bennes seinen Pantheismus auf Johannes Eriugena stützte, die kirchliche Autorität neuerdings gezwungen, gegen Johannes einzuschreiten. Das Studium seines Hauptwerkes wurde 1210 auf dem Provinzialkonzil zu Paris abermals verboten und durch eine Bulle Honorius III. vom 23. Januar 1225 die Verbrennung aller Exemplare angeordnet (Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, 106, N. 50. Alberich von Troisfontaines in: M. G. SS. XXIII, 914, 915.

§ 24. Des Johannes Scottus große systematische Leistung blieb eine völlig vereinzelte Erscheinung bis auf Anselm von Canterbury und Abälard. Die philosophische Arbeit in den Schulen seit der zweiten Hälfte des neunten bis zur ersten Hälfte des elften Jahrhunderts beschränkte sich im wesentlichen auf die Tradierung und Aneignung des spärlich überlieferten Materials. Die Hauptarbeitsstätten waren die Schulen von Auxerre, Reims, Paris, Corvey, Fulda, St. Gallen, Chartres. Als Lehrer an ihnen wirkten Heiricus von Auxerre (gest. um 876), Remigius von Auxerre (gest. um 908), Bovo II. von Corvey (gest. 919), Notker von St. Gallen (gest.

1022), Gerbert von Aurillac (gest. 1003), Fulbert von Chartres (gest. 1028) und Pseudo-Hrabanus, der Verfasser eines fälschlich dem Hrabanus zugeschriebenen Kommentars zur Isagoge des Porphyrius.

Man las in den Schulen die beiden aristotelischen Schriften Categoriae und De interpretatione, die Isagoge Porphyrs, die Kommentare des Boëthius zu den genannten drei Schriften und seine logischen Traktate. Dazu kommen die pseudo-augustinischen Kategorien, Augustins Dialectica, die Schrift des Martianus Capella. Große Anziehungskraft besaßen auch Makrobius, des Boëthius Consolatio philosophiae und seine opuscula sacra. Damit ist der Gedankenkreis umschrieben, in den neben Grammatik und Rhetorik die einzelnen Schulhäupter ihre Jünger einzuführen suchten. Nur bei Gerbert fanden auch die mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen des Quadriviums intensivere Pflege.

Als Unterrichtsziel galt in erster Linie das Eindringen in das vorliegende Material. Wie sehr man sich ihm gegenüber rezeptiv verhielt, zeigt die früheste Form, in der man eine eigene literarische Tätigkeit wagte, nämlich die Glossenliteratur. Die oben genannten Schriften wurden glossiert unter engster Anlehnung an den Text oder unter Zurückgreifen auf die boëthianischen Kommentare. Auf diesem Wege vollzog sich ein allmähliches Einleben in den Stoff und ein Aufgreifen der durch ihn dargebotenen Probleme. Dem Charakter der dem Unterricht zu Grunde gelegten Schriften entsprechend mußten dies in erster Linie logische Probleme sein. Doch waren Weltanschauungsfragen nicht ausgeschlossen. Sie fanden meist im Anschluß an die Consolatio des Boëthius und an Makrobius Behandlung, während für Arithmetik und Geometrie, wie bei Gerbert, die einschlägigen boethianischen Schriften maßgebend waren.

Unter den logischen Problemen drängte sich schon im neunten Jahrhundert, wie bei Johannes Scottus, so auch bei seinen Zeitgenossen und den Späteren die Frage nach den Universalien auf. Die mittelalterliche Universalienlehre, in der sich Logik, Erkenntnistheorie und Metaphysik verflechten, hat ihre Wurzeln in der antiken Philosophie, speziell in des Porphyrius Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, in welcher von den Begriffen: genus, differentia, species, proprium und accidens gehandelt wird. Man untersuchte, ob hierunter fünf Realitäten oder nur fünf Worte (quinque voces) zu verstehen seien. Eine Stelle in eben dieser Einleitung berührte die drei Fragen: ob die Genera und Species (oder die sogenannten Universalien) substantielle Existenz haben oder bloß in unseren Gedanken seien, ob sie, falls sie substantiell existieren, Körper

oder unkörperliche Wesen seien, und ob sie von den sinnlich wahrnehmbaren Objekten gesondert oder nur in und an diesen existieren. Porphyrius weist die nähere Erörterung dieser Fragen (welche er namentlich in den dem früheren Mittelalter unbekannten metaphysischen Schriften des Aristoteles, in dem platonischen Parmenides und endlich bei seinem Lehrer Plotinus vorfand) als eine für seine einleitende Schrift zu schwierige Aufgabe ab. Aber schon die wenigen Worte reichten hin, um das Problem selbst und die möglichen Lösungsversuche so zu bezeichnen, daß sich daran das Hervortreten des mittelalterlichen Realismus und Nominalismus anknüpfen konnte, um so mehr, da die dialektische Behandlung der kirchlichen Fundamentaldogmen immer wieder darauf zurückführen mußte.

Die (platonische oder doch von Aristoteles dem Platon zugeschriebene) Ansicht, daß die Universalien eine von den Einzelobjekten gesonderte, selbständige Existenz haben und vor diesen existieren, sei es bloß dem Range und dem Kausalverhältnis oder auch der Zeit nach, ist der extreme Realismus, der später auf die Formel gebracht wurde: universalia ante rem.

Die (aristotelische) Ansicht, daß die Universalien zwar eine reale Existenz haben, aber nur in den Individuen, ist der gemäßigte Realismus, für den die Formel gilt: universalia in re.

Der Nominalismus ist die Lehre, daß nur die Individuen reale Existenz haben, die Gattungen und Arten aber bloß subjektive Zusammenfassungen des Ähnlichen seien. Sie werden mittels des gleichen Begriffs (conceptus) vollzogen, durch den wir die vielen einander gleichartigen Objekte denken, und mittels des gleichen Wortes (nomen, vox), durch das wir aus Mangel an lauter Eigennamen die einander gleichartigen Objekte bezeichnen. Der Nominalismus ist, sofern er die Subjektivität des Begriffs betont, Konzeptualismus, sofern aber die Identität des Wortes, extremer Nominalismus (oder Nominalismus im engeren Sinne). Die Formel des Nominalismus lautet: universalia post rem.

Indessen finden sich diese verschiedenen Hauptrichtungen noch keineswegs in der Glossenliteratur des neunten und zehnten Jahrhunderts voll entwickelt vor. Soweit unsere heutige Kenntnis der Dokumente reicht, stellt sich für die frühe Zeit, um die es sich hier handelt, der Realismus als die herrschende Richtung dar. Nur Keime und Ansätze zum Nominalismus machen sich bemerkbar, von einer Parteispaltung und bewußten Gegensätzen aber zeigt sich keine Spur. Die vollere Entfaltung, die dialektische Begründung und die schärfere gegenseitige Bekämpfung, wie auch das Hervortreten der verschiedenen möglichen Modifikationen und Kombinationen, gehört erst der Folgezeit an.

Ausgaben.

I. Eric von Auxerre.

Die Vita S. Germani nebst den dazu gehörigen Glossen des Heiricus wurden neu herausgegeben von L. Traube, M. G. Poetae Latini aevi Carol. III, 428–517; vgl. p. 755 ff. — Von seinen Glossen zu den pseudo-augustinischen Kategorien aus Cod. Paris. lat. 12949 s. IX (= Sangermanensis 1108) hat Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, LXXX f., 621 berichtet, und Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, 188—195, Paris 1872 einiges veröffentlicht. — Ebendaselbst S. 187 wird von Hauréau auch eine Stelle aus Erics Glossen zu Augustins Dialectica mitgeteilt. Weitere Mitteilungen hatte schon Cousin, a. a. O., 618–620 gegeben.

Auszüge aus den Glossen des sogenannten Jepa zur Isagoge Porphyrs in der boëthianischen Übersetzung gibt Cousin, a. a. O., LXXXII—LXXXV, 623.

II. Remigius von Auxerre.

Auszüge aus den Donat-Kommentaren des Remigius bieten Thurot, Notices et extraits de divers mss. latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen-âge 1868 (Not. et extraits des mss. de la bibl. nat. XXII, 2, S. 1 ff.), ferner Hagen, Anecdota Helvetica, Lips. 1870 (Gramm. lat. Suppl.) 202–274. Eine vollständige Ausgabe lieferte W. Fox, Remigii Autissiodorensis in artem Donati minorem commentum ad fidem codd. manuscr., Lipsiae 1902. — Den Kommentar zu Sedulius veröffentlichte J. Huemer, Sedulii opera, Vindeb. 1885, p. 316–359 (Corp. script. eccles. lat. X), den zu Prudentius J. Burnam, Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910. – Auszüge aus dem Kommentar zu den Disticha Catonis finden sich bei Mancini, Rendiconti della R. Academia dei Lincei, serie quinta, XI, 175—198, 369—382.

Die theologischen Erklärungen sind gedruckt bei Migne, P. lat. 131, 51—134 (Expositio super Genesim), 134–844 (Enarrationes in psalmos) und ibid. 117 unter dem Namen des Haimo von Halberstadt. — Ein Brief des Remigius (De altercatione Michaelis Archangeli cum diabolo) ist gedruckt bei E. Dümmler, M. G. Epist. Karol. aevi III, Berol. 1899, 635—640. Siehe dazu E. Dümmler, Neues Arch. d. G. f. ält. deutsche Geschichtsk. 26, 1901, 565—567.

Von dem Martian-Kommentar des Remigius bringen Auszüge zur Logik Hauréau, Philos. scol. I, 144 ff.; Hist. de la philos. scol. I, 203—205; Notices et extraits de manuscrits, t. XX, p. II, Paris 1862; Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nat., Paris 1890—1893, t. II, 140, VI, 260 f. Der die Mathematik betreffende Teil wurde ediert von M. E. Narducci, Intorno a vari comenti fin qui inediti o sconosciuti al „Satyricon" di Marziano Capella, memoria seguita dal comento di Remigio d'Auxerre al libro VII De Arithmetica, Roma 1883. (Auch Bullet. di bibl. e di storia delle scienze matem. 15, 1883, 505–581); der die Musik behandelnde Abschnitt von Gerbert, Script. de musica I und nach ihm bei Migne P. lat. 131, 931 ff. Größere Partien des Kommentars zu den beiden ersten Büchern Martians wurden von K. Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, Münster 1911, S. 3—89 nach Cod. 14271 der Münchner Hof- und Staatsbibliothek veröffentlicht. — Auszüge aus den Glossen zu den Opuscula sacra des Boëthius und zwar zu Tract. IV hat E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906, 99–106 publiziert.

III. Bovo II. von Corvey.

Der Kommentar Bovos II. zur Consolatio des Boëthius (l. III, metr. IX) wurde zuerst gedruckt von A. Mai, Classici auctores III, 332—345, wieder abgedruckt unter den Werken des Boëthius von Migne, P. lat. 64, 1239 ff.

IV. Notker Labeo.

Die Schriften Notkers wurden herausg. von E. G. Graff, Die althochdeutsche Übersetzung und Erläuterung der aristot. Abhandl.: *Κατηγορίαι* und *Περὶ ἑρμηνείας*, der von Boëthius verfaßten fünf Bücher De consolatione philo-

sophiae, der von Mart. Capella verfaßten zwei Bücher De nuptiis Mercurii et Philologiae, Berlin 1837, vollständiger und genauer von Heinrich Hattemer, in: Denkmale des Mittelalters, B. II, St. Gallen 1846 (Psalmenübersetzung); B. III, ebend. 1847 (Philosophische Schriften). Paul Piper, Schriften Notkers und seiner Schule, Freib. i. B. 1882, I. Bd.: Schriften philosophischen Inhalts. II. B.: Psalmen und katechetische Denkmäler nach der St. Galler Handschriftengruppe, ebend. 1883. III. B: Wessobrunner Psalmen, Predigten und katechetische Denkmäler, ebend. 1883.

V. Gerbert von Aurillac.

Gerberts Schriften De rationali et ratione uti und De corpore et sanguine domini wurden gedruckt bei Pez, Thesaur. anecdot. noviss. I, 2, 1721, S. 146 ff., 131 ff. — Eine Sammlung seiner Werke haben veranstaltet Migne, P. lat. 139, 57—338 und A. Olleris, Oeuvres de Gerbert, collationées sur les manuscrits, précédées de sa biographie, suivies de notes critiques, Clermont-Ferrand et Paris 1867.

Gerberts Briefe wurden ediert von J. Havet, Lettres de Gerbert 983—997, publiées avec une introduction et des notes, Paris 1889. Gleichzeitig beschäftigte sich mit der Reihenfolge und der Entstehungsgeschichte der Briefe Gerberts N. Bubnov, De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. Monographia critica ad cod. fidem conscripta, P. I, Petersburg 1888, P. II, fasc. 1, 1889; fasc. 2, 1890.

Einiges Mathematische von Gerbert publizierte V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, 644—646. Eine ausgezeichnete Gesamtausgabe der mathematischen Werke verdanken wir N. Bubnov, Gerberti opera mathematica 972—1003. Accedunt aliorum opera ad Gerberti libellos aestimandos intelligendosque necessaria per septem appendices distributa. Collegit, ad fidem cod. manuscr. partim iterum, partim primum ed., app. crit. instr., com. auxit, figuris illustravit, Berolini 1899. An Gerberts Geometria lehnt sich an ein von M. Curtze, Monatshefte f. Mathemat. und Physik VIII, 1897, S. 193 ff. edierter anonymer geometrischer Traktat (Geometria practica). Siehe auch H. Omont, Notices et extraits des manuscrits, t. 39, 1re partie, Paris 1909, 1—15 (Über eine neue Handschr. zu den mathematischen Schriften Gerberts).

VI. Fulbert von Chartres.

Die Briefe Fulberts sind bei Migne, P. lat. 141, 185—374 gedruckt; seine Hymnen bei G. M. Dreves, Anal. hymnica 50, Leipz. 1907, 280—289.

VII. Pseudo-Hrabanus.

Von der in Cod. S.-Germain 1310, s. XIII, fälschlich dem Hrabanus zugeschriebenen Glosse zur Isagoge Porphyrs wurden Bruckstücke veröffentlicht von Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, LXXVII—LXXIX, 613—616 (vgl. p. X, XVI f.) und von Hauréau, De la philos. scol. I, Paris 1850, 109 f.; Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 145—147.

Löwe weist nach, daß am Schlusse der antiken Philosophie nebst dem Nominalismus alle Hauptrichtungen des Realismus schon vertreten waren, und bemerkt, daß „das Mittelalter den Kampf wieder aufgenommen, fortgesetzt, durch eingeschobene Mittelglieder modifiziert, mit einem großen Aufwande von Scharfsinn bis in die feinsten Unterscheidungen verzweigt, ihn aber weder geschaffen, noch eine Lösung zustande gebracht hat, die nicht schon vor ihm im wesentlichen gegeben worden wäre“. So finden wir bei Porphyrius den entschiedenen Realismus, bei Boëthius, Macrobius und Chalcidius vermittelnde Richtungen und bei Martianus Capella den ausgesprochenen Nominalismus. Dieser letzte faßte den Gattungsbegriff in ganz nominalistischer Weise als die Zusammenfassung vieler Arten durch einen Namen.

Die Stelle der Isagoge des Porphyrius (ed. A. Busse, Berolini 1887, p. 1), an welche das Aufkommen der verschiedenen dialektischen Richtungen sich

geknüpft hat, lautet in der Übersetzung des Boëthius (Migne, P. lat. 64, 77 A—82 A), in welcher sie dem Mittelalter vorlag: Quum sit necessarium, Chrysaori, et ad eam quae est apud Aristotelem praedicamentorum doctrinam, nosse quid sit genus, quid differentia, quid species, quid proprium et quid accidens, et ad definitionum assignationem, et omnino ad ea quae in divisione et in demonstratione sunt, utili istarum rerum speculatione, compendiosam tibi traditionem faciens, tentabo breviter velut introductionis modo, ea quae ab antiquis dicta sunt aggredi, ab altioribus quidem quaestionibus abstinens, simpliciores vero mediocriter conjectans. Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. Victor Cousin hat (Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, p. LX) nach dem Vorgange Tennemanns und anderer auf diese Stelle als den Ausgangspunkt des Streites zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter besonders aufmerksam gemacht. Nicht minder wichtig als die Isagogestelle sind aber auch die Erörterungen und die Lösungsversuche, die Boëthius in seinen Schriften und insbesondere in seinen beiden Kommentaren zur Isagoge (In Porphyr. a Vict. transl.; Migne, P. lat. 64, 18 D—22 B. In Porphyr. a se transl.; Migne 64, 82 A—86 A) den von Porphyrius aufgeworfenen Fragen widmet.

Eric (Heiricus) von Auxerre, geb. 841, gest. 876, wurde zunächst im Kloster Auxerre gebildet, studierte dann insbesondere in Ferrières bei Servatus Lupus, und in Laon, wo er einen Schüler des Johannes Scottus, den Iren Elias hörte, der ihn mit der Philosophie des Johannes bekannt machte. Nach einem Aufenthalt in Soissons nach Auxerre zurückgekehrt, widmete er sich dem Studium der Theologie unter Haimo. Schließlich trat er selbst in Auxerre als gefeierter Lehrer auf. Als Schüler des Servatus Lupus war Heiricus ein vortrefflicher Kenner der Klassiker und „von starken humanistischen Neigungen durchdrungen" (E. K. Rand), wie seine Exzerptensammlungen aus lateinischen Autoren und seine philologischen Kommentare bekunden (siehe M. Manitius, S. 500 ff.). Als sein Hauptwerk gilt die Vita S. Germani in Versen, die er mit Glossen versah, in denen er neben den Klassikern die Divisio naturae des Johannes Scottus stark verwertete (siehe Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, 182 f.). Ob ein aus Augustinus zusammengestelltes Exzerptenwerk, das in Cod. Paris. lat. 13 381 dem Eric von Auxerre zugeteilt wird, und das die psychologischen Fragen in den Vordergrund rückt, ihm wirklich zukommt, muß zweifelhaft bleiben (siehe M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, 186).

Mit etwas mehr Sicherheit läßt sich die Tätigkeit Erics als Logiker bestimmen. Cod. Paris. lat. 12 949 (Saint-Germain 1108), s. IX, enthält Marginalglossen zu der pseudo-augustinischen Schrift Categoriae decem, die Heiricus nach dem Zeugnis der Handschrift zum Verfasser haben (Henricus (Heiricus), magister Remigii, fecit has glossas. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, p. 621), und die von Hauréau zum Teil veröffentlicht wurden. Die Darstellung ist klar und leicht. Der Gegensatz der logischen Standpunkte ist noch wenig ausgeprägt. Heiricus sagt (Hauréau, Philos. scol. S. 142, Histoire de la philos. scol. I, S. 195) mit Aristoteles und Boëthius (In libr. de interpret., ed. prima; Migne, P. lat. 64, 297 B C): rem concipit intellectus, intellectum voces designant, voces autem litterae significant. Er erklärt (nach Arist. De interpr. 1, 2) res und intellectus für naturalia, die voces aber und vollends die litterae für konventionell (secundum positionem hominum). Er äußert sich im engen Anschluß an den Text der zu glossierenden pseudo-

augustinischen Vorlage (Migne, P. lat. 32, 1419 f.) in einer Weise, die an Nominalismus anklingt, ohne es indessen zu sein (Hauréau, Philos. scol. S. 141, Hist. de la philos. scol. I, S. 194): Sciendum autem, quia propria nomina primum sunt innumerabilia, ad quae cognoscenda intellectus nullus seu memoria sufficit, haec ergo omnia coartata species comprehendit et facit primum gradum, qui latissimus est, scilicet hominem, equum, leonem et species hujusmodi omnes continet. Sed quiahaec rursus erant innumerabilia et incomprehensibilia (quis enim potest omnes species animalis cognoscere?), alter factus est gradus angustior, iamque constat in genere, quod est animal, surculus et lapis; iterum haec genera, in unum coacta nomen, tertium fecerunt gradum arctissimum iam et angustissimum, utpote qui uno nomine solummodo constet, quod est usia. — Heiricus lehrte ferner, Begriffe von Qualitäten bezeichnen nicht Dinge (Hauréau, Ph. sc. S. 139, Hist. de la philos. scol. I, S. 192: si quis dixerit album et nigrum absolute sine propria et certa substantia, in qua continetur, per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger.

In demselben Kodex finden sich mit Marginalnoten versehen vor: die boëthianische Übersetzung der aristotelischen Schrift De interpr., Augustins De dialectica und die boëthianische Übersetzung der Isagoge des Porphyrius. Siehe Cousin, a. a. O., LXXX, 618—623. Hauréau (a. a. O. S. 184 ff.) nimmt auch diese Glossen für Heiricus in Anspruch. Ebenso E. K. Rand (Johannes Scottus, S. 15 f., 83 f.) und ihm folgend M. Grabmann (I, S. 190). Allein die Autorschaft Erics läßt sich nur für die Glossen zu Augustins Dialectica wahrscheinlich machen, wofür die Benutzung der Divisio naturae des Johannes Scottus zu sprechen scheint (siehe Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, p. 187). Dagegen bleibt es sehr zweifelhaft, ob auch die Erklärung zur Isagoge Porphyrs Eric angehört. Die Handschrift selbst bietet den unverständlichen Namen Icpa, was Cousin (p. 623) als Jepa gelesen hat. L. Traube und M. Manitius sprechen die Glossen dem Eric ab, und ersterer ist geneigt, sie dem Iren Dunchad zuzuschreiben (Neues Archiv 18, 105). In diesen Isagoge-Glossen werden die porphyrianischen Fragen im Sinne des gemäßigten (aristotelisch-boëthianischen) Realismus entschieden, der sich uns überhaupt als die in jener Zeit herrschende Lehrform bekundet. Den genera et species wird (bei Cousin, a. a. O., LXXXII—LXXXV) das vere esse oder vere subsistere vindiziert; sie seien an sich unkörperlich, aber in dem Körperlichen subsistierend. Dieses sei als einzelnes der Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung, das Allgemeine aber, als für sich bestehend aufgefaßt, sei der Gegenstand des Gedankens. Das genus wird erklärt als cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum. Diese kommentierenden Glossen sind einschließlich der Angabe über Platon: Sed Plato genera et species non modo intelligit universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, fast nur Auszüge aus den beiden Kommentaren des Boëth. ad Porphyr. a se translatum. Siehe J. Reiners, Der aristotelische Realismus, S. 14 f.

Auf demselben Standpunkt, wie Eric in seinen Glossen zu den pseudo-augustinischen Kategorien, steht ein anonymer Kommentar zu derselben Schrift, aus dem C. S. Barach, Zur Geschichte des Nominalismus vor Roscelin, Wien 1866 Auszüge veröffentlicht hat. Gleich Eric und zum Teil in fast wörtlicher Übereinstimmung mit ihm kennt auch der Anonymus drei Stufen oder Grade des Zusammenfassens. Barach, a. a. O., S. 7 f.: Per gradus, per quasdam ascensiones a specie ad genus, a genere ad generalissimum pervenitur. Siquidem homo, equus, leo, taurus species est, genus autem animal, surculus, lapis, genus generalissimum

usia. Primus ergo gradus est, cum dicitur homo, equus, leo, taurus. . . . Secundus gradus est animal, quo notatur homo, equus etc. . . . Tertius gradus est, cum dico usia, quod est nomen capacissimum omnium rerum visibilium sive invisibilium, et quo comprehenditur, quicquid est et ultra quid nihil est. Siehe J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühschol., S. 23—24.

Ein Schüler des Heiricus war Remigius von Auxerre, geb. um 841, gest. um 908, ein Verwandter des Servatus Lupus, und nach dem Tode Erics dessen Nachfolger im Lehramt an der Schule von Auxerre. 883 wurde er an die Schule von Reims berufen und erteilte später in Paris, wo er namentlich auch Odo von Clugny zum Schüler hatte, Unterricht in der Grammatik und in den Klassikern, in der Dialektik im Anschluß an Augustins Dialectica, überhaupt in den Artes liberales in Anlehnung an das Lehrbuch des Martianus Capella. Wie Lupus und sein Lehrer Heiricus, ein Freund der klassischen Literatur, gehört er zu den fruchtbarsten philologischen Exegeten der Zeit, wie seine Kommentare zu den Grammatikern Donat (außerordentlich viel gebraucht war insbesondere sein Kommentar zur Ars minor des Donat), Priscian, Phokas, Eutyches, ferner zu den Dichtern Terenz, Juvenal, Prudentius, Sedulius, zu den Disticha Catonis beweisen. Auch an theologischen Gegenständen versuchte er seine exegetische Kunst, in der Expositio super Genesim, die auf das Hexaëmeron des Ambrosius zurückweist, und in einer Psalmenerklärung, die hauptsächlich aus Augustin schöpft. Weitere biblische Kommentare sind unter dem Namen des Haimo von Halberstadt bei Migne, P. lat. 117 gedruckt.

Für die Philosophiegeschichte ist vor allem von Bedeutung sein umfangreicher, die sämtlichen Disziplinen der Artes umfassender Kommentar zu Martianus Capella, der großen Teils aus den Martian-Kommentaren des Johannes Scottus und des Iren Dunchad entnommen ist, und der das ganze frühe Mittelalter außerordentlich verbreitet war und viel benutzt wurde, so von Notker Labeo und insbesondere von Albericus mythologus (Siehe R. Raschke, De Alberico mythologo, I. D., Vratislaviae 1912). In diesen Martian-Glossen bekundet Remigius eine realistische Tendenz im Sinne des Johannes Scottus. Er lehrt platonisierend, daß das Spezielle und Individuelle durch Partizipation am Allgemeinen bestehe. Er erklärt das Genus für die Komplexion vieler species (genus est complexio id est collectio et comprehensio multarum formarum i. e. specierum). Daß dies nicht von bloß subjektiver Zusammenfassung, sondern von einer objektiven Einheit zu verstehen ist, geht aus der Definition der forma oder species als eines substantiellen Abschnittes des genus (partitio substantialis) oder als der substantiellen Einheit der Individuen hervor (homo est multorum hominum substantialis unitas). Remigius erörtert die (auch von früheren schon behandelte) Frage, in welcher Art die Akzidentien vor ihrer Vereinigung mit den betreffenden Individuen existieren, z. B. die rhetorische Bildung vor ihrer Vereinigung mit Cicero. Er entscheidet dieselbe unter dem Einfluß der platonischen Anamnesislehre dahin, daß die Akzidentien, bevor sie hervortreten, potentiell schon in den Individuen liegen, daß z. B. die rhetorische Bildung in der menschlichen Natur überhaupt angelegt sei, daß sie aber infolge der Sünde Adams in die Tiefe der Unwissenheit herabgesunken sei, in der memoria ruhe und durch das Lernen zum Bewußtsein (in praesentiam intelligentiae) hervorgerufen werde (Hauréau, Notices et extraits de manuscr. XX, II, S. 20).

Ohne selbständige Bedeutung sind die von E. K. Rand entdeckten Glossen des Remigius zu den Opuscula sacra des Boëthius, da sie noch mehr als der Martian-Kommentar in Abhängigkeit von Johannes Scottus, speziell von

dessen Kommentar zu den Schriften der boëthianischen Theologie, stehen und seine Erklärungen teils einfach wiederholen, teils gekürzt oder erweitert wiedergeben. Um das Bild von der Art der philosophischen Betätigung des Remigius zu vollenden, sei schließlich noch erwähnt, daß er nach dem Zeugnis des Cod. Trevirensis 1093, s. XI, fol. 115 b, gleich Johannes Scottus, auch einen Kommentar zur Consolatio des Boëthius schrieb.

Der Schulbetrieb der Dialektik, wie überhaupt der artes liberales, bestand fort während des zehnten und elften Jahrhunderts, jedoch bis gegen die Mitte des letzteren fast ganz ohne neue wissenschaftliche Resultate. Neben den logischen Schriften des Boëthius fand insbesondere seine Consolatio philosophiae Beachtung. Am Anfang des zehnten Jahrhunderts schrieb Bovo II., 900—919 Abt von Corvey in Sachsen, einen meist auf Macrobius und Vergil (Aeneis VI, 724—727) fußenden Kommentar zu liber III, metrum IX, der Consolatio philosophiae, in welchem er Boëthius vom platonischen Standpunkt aus interpretiert (siehe Endres, Philos. Jahrb. 1912, 364—367). Um die Mitte des 10. Jahrhunderts soll ein Mönch Poppo in Fulda hauptsächlich auf der Grundlage des Boëthius, wie es dort und überhaupt zu jener Zeit durchweg traditionell war, gelehrt und auch dessen Schrift De consolatione philosophiae kommentiert haben (s. Prantl II, 2. Aufl., S. 49 nach Trithem. Ann. Hirsaug. p. 113); doch ist diese Notiz unsicher. Ferner soll ein gewisser Reinhard im Kloster zu St. Burchard in Würzburg die Kategorien des Aristoteles kommentiert haben.

Eine außerordentlich rege Schultätigkeit auf der Grundlage und in Abhängigkeit von dem vorhandenen logischen Material entfaltete sich im Kloster zu St. Gallen, zuerst, wie es scheint, durch die von Hrabanus zu Fulda gegründete Schule angeregt. Notker Labeo (gest. 1022) hat um die Erhaltung und Entwicklung derselben wesentliche Verdienste. Er hat die aristotelischen Schriften Categoriae und De interpretat., des Boëthius Consol. philos. und De sancta trinitate, des Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii, Principia arithmetica, weiterhin dichterische Werke, nämlich die Disticha Catonis, die Bucolica Vergilii, die Andria Terentii, wie auch die Psalmen ins Deutsche übersetzt und eine Abhandlung über die Rhetorik (De rhetorica) und die Musik (De musica) verfaßt. In den Erklärungen zu Martianus Capella ist Notker von dem Martian-Kommentar des Remigius von Auxerre (siehe oben S. 240) abhängig. Ferner stammen von ihm (Grimm, Hattemer) oder sind wenigstens unter seiner Leitung entstanden (Wackernagel, Prantl) eine Reihe logischer Abhandlungen, so ein Tractatus inter magistrum et discipulum de artibus, der sich als Auszug aus dem Kompendium Alcuins darstellt, ferner De partibus loicae, d. h. eine kurze Inhaltsangabe der Isagoge, der Kategorien, der Schrift De interpretatione, der beiden Analytiken und der Topik, wobei aber der Verfasser von den Analytiken und der Topik lediglich durch Boëthius und Isidor Kenntnis hat, weiterhin eine wertvolle Abhandlung über die Schlüsse (De syllogismis). Siehe bei Prantl II, S. 62 ff. Weitere mit der Schule Notkers zusammenhängende logische Traktate hat P. Piper, Die Schriften Notkers und seiner Schule I, Freiburg i./Br. 1882, veröffentlicht.

In dem Kloster zu Aurillac in der Auvergne, das von Odo von Clugny, dem Schüler des Remigius, unter eine strengere Regel gebracht worden war, danach auf anderen Schulen Frankreichs und auch in Spanien bei den Arabern (von denen er auch die indischen Zahlzeichen entnahm) bildete sich Gerbert aus. Er wirkte seit 972 als Lehrer an der Schule von Reims, wurde 982 Abt von Bobbio,

991 Erzbischof von Reims, 998 Erzbischof von Ravenna, bestieg 999 den päpstlichen Stuhl als Sylvester II. und starb 1003. Ein Mann von umfassender Gelehrsamkeit, beherrschte er die Fächer des Quadriviums ebensosehr wie die des Triviums. Durchdrungen von der hohen Bedeutung der klassischen Studien, erwies er sich als Freund der Klassiker und Dichter, auf deren Lektüre er das Studium der Rhetorik aufbaute, und trat energisch ein für die Erhaltung und Sammlung der alten Handschriften, insbesondere von Ciceros Reden (E. Norden II, S. 708). Einen interessanten Einblick in die Ordnung, den Umfang und die Hilfsmittel des dialektischen Unterrichts in der Schule Gerberts ermöglicht uns der Bericht seines Schülers, des Historikers Richer (Historiarum liber III, 44 ff.; M. G. SS. III, p. 617 ff.). Gerbert las die Isagoge Porphyrs in der Übersetzung des Marius Victorinus und interpretierte sie im Anschluß an den Kommentar des Boëthius. Ferner behandelt er die Kategorien und die Schrift De interpretatione von Aristoteles, weiterhin die Topik in der Übersetzung Ciceros und den boëthianischen Kommentar dazu, ferner die sämtlichen Abhandlungen des Boëthius zur Logik, nämlich die Bücher De topicis differentiis, De syllogismis categoricis, De syllogismis hypotheticis, De divisione und den dem Marius Victorinus angehörigen Liber definitionum. Aus der Beschaffenheit des Gerbertschen Schulprogramms wird deutlich ersichtlich, welchen gewaltigen Einfluß Boëthius, seine Übersetzungen, Kommentare und logischen Abhandlungen auf die Geister ausgeübt haben, und wie hauptsächlich nach der formallogischen Richtung die philosophische Bildung der Schulen tendierte.

Eine speziell dialektische Frage, die zuerst 970 auf einer Disputation mit Otricus in Gegenwart Ottos II. zu Ravenna verhandelt wurde, gab Gerbert Veranlassung zu der Otto III. gewidmeten Schrift De rationali et ratione uti. Gerbert findet in dem Satze rationale ratione utitur die Schwierigkeit, daß die Geltung desselben der logischen Regel zu widersprechen scheine, das Prädikat müsse allgemeiner als das Subjekt sein. Um diese Schwierigkeit zu lösen, unterscheidet er (c. 6—11) mit Aristoteles, beziehungsweise Boëthius (siehe Prantl, II, 2. A., S. 57) zwischen Potenz (potestas) und Akt (actus). Das Vernünftige ist teils ein Ewiges und Göttliches (wozu Gerbert auch die platonischen Ideen rechnet), teils ein in der Zeit Lebendes; jenes betätigt stets die Vernunftanlage, dieses nur mitunter. Bei jenem ist nur Aktualität, es ist sub necessaria specie actus, bei diesem gehört nur die Fähigkeit des Vernunftgebrauches zum Wesen, der wirkliche Vernunftgebrauch dagegen ist hier nur ein accidens, nicht eine substantialis differentia. Daher gilt der Satz: rationale ratione utitur bei den Vernunftwesen der ersten Klasse allgemein, bei denen der zweiten aber nur partikular. Gerbert meint, das ohne Angabe der Quantität hingestellte Urteil könne auch in partikularem Sinne genommen werden. So löst Gerbert die Schwierigkeit. Er verflicht auf eine nicht unangemessene Weise mit der Erörterung dieses Problems die Unterscheidung des höheren Begriffs im logischen Sinne, d. h. des Begriffs mit weiterem Umfange, von dem Begriff, der auf ein dem Range nach in der Stufenreihe der Wesen höher stehendes Objekt geht.

Auf die Theologie wandte Gerbert die Dialektik an in der ihm, wenn auch nicht mit völliger Sicherheit, zugeschriebenen Schrift De corpore et sanguine domini. Er unternimmt es hier, die Diskrepanz der Väterautoritäten mit dialektischen Argumenten zu lösen, wobei er sich zugleich für die realistische Auffassung der Dialektik auf Johannes Scottus beruft (Migne, P. lat. 139, 185 B: Et nos aliquando, antequam tantorum virorum, Cyrilli dico et Hilarii, auctoritatibus instrueremur, hanc supra dictorum sanctorum discrepantiam alicujus

dialectici argumenti sede absolvere meditabamur. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa et ad utilitatem solertis rerum indaginis est usitata; vgl. De divis. nat. IV, 4, ed. Floß bei Migne, 122, 749 A). Gerbert beschreitet mit seinem Harmonisierungsversuch mit Hilfe der Dialektik den methodischen Weg, den dann nach ihm Bernold von Konstanz und Abälard weiter verfolgten.

Aber nicht bloß als Dialektiker stand Gerbert in hohem Ansehen. Noch größeren Ruhm erntete er als Mathematiker. In seinem für die Wissenschafts-, wie für die Zeitgeschichte wertvollen Briefen, die von Bubnov auf ihre Entstehung und Anordnung untersucht und von J. Havet neu ediert wurden, beschäftigte er sich vielfach mit arithmetischen und geometrischen Fragen. In einem Briefe an seinen Freund Constantin entwickelte er die Regeln der Multiplikation und Division (Regulae de numerorum abaci rationibus). In weiteren Briefen an denselben Adressaten handelte er kurz über die Sphäre (De sphaera) oder gab Erklärungen zu einzelnen Stellen von Boëthius' Musik und Arithmetik. Das bedeutendste mathematische Werk Gerberts ist seine Geometria, die vor 983 abgefaßt zu sein scheint, da in ihr die Elemente des Euklid, von denen er in dem genannten Jahre in Bobbio die von Boëthius angefertigte Übersetzung vorfand (Bubnov, App. 180), nirgends benützt wird (Bubnov, S. 48). Nach den Untersuchungen Würschmidts (S. 48) zeigt die Geometrie arabischen Einfluß. „Wir können somit als sicher annehmen, daß die Meßmethoden und Meßapparate, wie sie im zweiten Teile der Gerbert-Geometrie dargestellt werden, von den Arabern stammen."

Zu den Schülern Gerberts gehört Fulbert, der im Jahre 990 zu Chartres eine Schule eröffnete und 1006–1028 Bischof daselbst war. Anhängliche Schüler nannten ihn ihren Sokrates. Ausgezeichnet in geistlichem und weltlichem Wissen, richtete er bei seinem Unterricht und in seinen Briefen doch auch die dringliche Ermahnung an seine Schüler, nicht von den Pfaden der heiligen Väter abzuweichen (Ep. 3; Migne, P. lat. 141, 192 D f.: Nos vero trita et pervulgata patrum via incedentes, patrum memoriam in rationali pectoris nostri id est praecedentium patrum exempla prae oculis habeamus, et quae rationabiliter eos egisse cognovimus, teneamus). Zugleich betonte er die Grenzen der rein menschlichen Erkenntnis auf dem Gebiet der göttlichen Geheimnisse, die sich nicht menschlicher Disputation, sondern nur den Augen des Glaubens offenbaren, und warnte vor den Irrgängen der Dialektik (Ep. 5; Migne, P. lat. 141, 196 CD: Incomprehensibilem enim divini consilii altitudinem sapientia humana puro cognitionis intuitu comprehendere non potest. . . . profunda mysteriorum dei non humanae disputationi, sed fidei oculis revelantur. . . . Ergo mens humana, cum divinae dispositionis causas argumentis per se discutere non valet, ad hoc, quod comprehendere non valet, reverenter erroneae disputationis oculos claudat, nec invisibilia ex visibilibus nec incorruptibilia ex corruptibilibus metiri praesumat).

Ein von Cousin in Cod. S.-Germain nº 1310 aufgefundener und (in: Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, S. X ff., S. LXXVI ff., S. 613 ff.) veröffentlichter Kommentar: Super Porphyrium, für dessen Verfasser Cousin und Hauréau (Hist. de la phil. scol. I, S. 142, 144 f.) auf Grund der Handschrift den Hrabanus Maurus halten, wird von Prantl, dem auch Kaulich folgt, einem seiner (unmittelbaren oder mittelbaren) Schüler zugeschrieben. Seine Abfassungszeit fällt aber wahrscheinlich erst in die erste Hälfte des elften Jahrhunderts. Die Logik wird dort eingeteilt nicht, wie von Hrabanus selbst (De universo XV, 1, ed.

Colvener, Col. 1627) in Dialektik und Rhetorik, sondern in Grammatik, Rhetorik und Dialektik. Die Absicht des Porphyrius wird mit den Worten angegeben (Cousin a. a. O., LXXVII, S. 613): intentio Porphyrii est in hoc opere facilem intellectum ad praedicamenta praeparare, tractando de quinque rebus vel vocibus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, quorum cognitio valet ad praedicamentorum cognitionem. Weiterhin (a. a. O., LXXVIII ff.) wird die Meinung einiger erörtert, Porphyrius habe nicht de quinque rebus, sondern de quinque vocibus in seiner Isagoge handeln wollen, und der Grund angeführt, andernfalls würde die Definition unpassend sein, die er von dem genus gebe: genus est quod praedicatur; denn eine Sache könne nicht Prädikat sein. Res enim non praedicatur. Quod hoc modo probant: si res praedicatur, res dicitur; si res dicitur, res enunciatur; si res enunciatur, res profertur. Sed res proferri non potest. Nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio, quam aëris plectro linguae percussio. Ein anderer Beweis werde darauf gegründet, daß ja auch Aristoteles in der Schrift über die Kategorien, wozu Porphyrius eine Einleitung geben wolle, vorzugsweise de vocibus zu handeln beabsichtige (nach dem Ausdruck des Boëthius: de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus); die Einleitung aber müsse dem Hauptwerke entsprechen. Doch werde darum nicht geleugnet, daß genus auch real genommen werden könne, denn Boëthius sage, die Einteilung derselben müsse der Natur gemäß sein. Das genus wird erklärt als substantialis similitudo ex diversis speciebus in cogitatione collecta. In dem Ausspruch des Boëthius: alio namque modo (substantia) universalis est quum cogitatur, alio singularis quum sentitur, wird die Meinung gefunden: quod eadem res individuum et species et genus est, et non esse universalia individuis quasi quiddam diversum, ut quidam dicunt; scilicet speciem nihil esse quam genus informatum, et individuum nihil aliud esse quam speciem informatam. Aliter autem non diceretur universalitas et singularitas eidem subjecto accidere.

Wie Reiners (Der aristotel. Realismus in d. Frühschol., S. 17; Der Nominalismus in der Frühschol., S. 21) richtig hervorgehoben hat, bildet die Lehre des Pseudo-Hrabanus, daß dasselbe Ding individuum, species und genus sei, die unmittelbare Vorstufe zur Universalienlehre des Adelard von Bath. Daraus und weiterhin aus der Tatsache, daß in der Glosse die Anschauung gewisser Logiker erwähnt wird, Porphyrs Isagoge und die aristotelischen Kategorien handelten nicht von den Dingen, sondern von den Worten, zieht Reiners mit Recht den Schluß, daß der vorliegende Porphyrius-Kommentar der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts angehöre, für welche Zeit die Auffassung und Behandlung der Logik im Sinne einer Wortwissenschaft bezeugt ist (siehe unten S. 256). Der Verfasser des Kommentars selbst steht auf dem Boden des aristotelisch-boëthianischen Realismus, geht aber von Boëthius insofern ab, als er nicht wie dieser in der Ähnlichkeit (substantialis similitudo; Migne, P. lat. 64, 85 B C), sondern in dem empirischen Ding dasselbe Subjekt für die Universalität und die Singularität erblickt. Durch diese Abweichung von Boëthius hat Pseudo-Hrabanus die eigenartige Entwicklung des aristotelischen Realismus maßgebend beeinflußt. Nicht geringere Bedeutung haben aber die pseudo-hrabanischen Glossen auch für die Entstehungsgeschichte des Nominalismus, insofern hier zum erstenmal der Auffassung der Logik als Wortwissenschaft Erwähnung geschieht (siehe J. Reiners, Der Nominalismus usw., S. 16 f.).

§ 25. Fulberts Mahnung an der Autorität der Väter festzuhalten und seine Warnung vor Überschätzung der Dialektik in theologischen Dingen entbehrte nicht des historischen Untergrundes. Der in den Schulen zwei Jahrhunderte lang mit größtem Eifer gepflegte Dialektikbetrieb hatte das Selbstbewußtsein der Vertreter dieser Disziplin mächtig gehoben. Die Folge davon war seit der Mitte des 11. Jahrhunderts eine hoch gesteigerte Wertung der Fächer des Triviums und vor allem der Dialektik. Das theologische Studium an der Hand der Bibel und der Väter trat in Italien und in Deutschland vielfach in den Hintergrund gegenüber der Dialektik und Rhetorik, deren Ansehen und Einfluß immer mehr wuchs. Dialektiker, philosophi, sophistae, peripatetici genannt, durchzogen, wie einstens die griechischen Sophisten, die Lande und priesen ihre Kunst. Ein typischer Vertreter dieser wandernden Sophisten ist Anselm von Besate, oder wie er sich selbst nennt, Anselmus Peripateticus.

Beschränkte sich Anselm auf die einseitige Betonung der Dialektik, so überschritten andere Sophisten die Grenzen ihrer Disziplin. Sie stellten die rationalistische These auf, daß man alles begreifen könne, daß die Vernunft und ihre Regeln die einzige Erkenntnisquelle auch in theologischen Dingen sei unter Ausschaltung der Autorität der hl. Schrift und der Väter. Sie setzten also die Dialektik als Richterin über die Theologie und suchten eine Reihe von Dogmen kritisch zu zersetzen. Als Wortführer dieser zum erkenntnistheoretischen Rationalismus fortgeschrittenen Dialektik, der die Dogmen bloße Vernunftsätze waren, ist Berengar von Tours zu nennen, der unter Berufung auf die Dialektik die Wesensverwandlung in der Eucharistie leugnete. Seine Lehre wurde auf den Synoden zu Rom und Vercelli 1050 verurteilt, und er selbst auf der Lateransynode 1059 und auf der Fastensynode 1079 zu Rom zum Widerruf genötigt.

Gegenüber diesen Glauben und Theologie gefährdenden Ansprüchen der Dialektik konnte die Reaktion nicht ausbleiben. Die gegnerische Seite betonte nunmehr zur Abwehr aufs stärkste das Dienst- und Unterordnungsverhältnis der Philosophie unter die Theologie. Ja sie schlug in ihren Ansichten ins andere Extrem um, insofern ein Teil ihrer Vertreter den Wahrheitswert der weltlichen Wissenschaft überhaupt negierten und in das Fahrwasser des Skeptizismus gerieten. In Italien trat gegen die Dialektik Petrus Damiani in die Schranken, der in seinem antidialektischen Eifer soweit ging, daß er die allgemeine und absolute Geltung des Widerspruchsgesetzes leugnete und als erster im Mittelalter den Übergriffen der Dialektik die Formel von dem Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie entgegenhielt. Eine ähnliche ablehnende Stel-

lung, wenn auch nicht in dieser prononzierten Schärfe, nahmen in Deutschland gegen die Dialektik ein Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach, während in Frankreich Lanfranc zwar den autoritätsfeindlichen Rationalismus Berengars als einen Mißbrauch der Dialektik bekämpfte, die Dialektik selbst aber in ihrem Werte für die Theologie anerkannte.

Ausgaben.

I. Anselm, der Peripatetiker.

Die Schrift Anselms mit dem Titel Rhetorimachia wurde von E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker, Halle 1872 herausgegeben.

II. Berengar von Tours.

Berengars Schrift De sacra coena adversus Lanfrancum, die von Lessing aufgefunden wurde, hat A. F. und F. Th. Vischer, Berlin 1834 ediert. Sein Brief an Adelmann, Scholastikus zu Lüttich, findet sich bei Martène-Durand, Thes. nov. anecd. IV, 113.

III. Petrus Damiani.

Die Werke des Petrus Damiani wurden herausgeg. von Const. Cajetan, Romae 1606—1615, 3 t., Lugduni 1623, Parisiis 1646, 1663, 1743, Bassani 1783 und von Migne, P. lat. 144—145. — Seine Hymnen sind neu publiziert von Dreves, Analecta hymnica 48, Leipzig 1905. Nachträge B. 51.

IV. Otloh von St. Emmeram.

Otlohs Dialogus de tribus quaestionibus und mehrere andere Schriften wurden zuerst gedruckt bei Pez, Thes. anecd. nov. III, 2, p. 141 ff.; sein Liber de tentationibus suis et scriptis von Mabillon, Analecta vetera, nova ed. Parisiis 1723, IV, 107—120. Eine Gesamtausgabe seiner Werke siehe bei Migne, P. lat. 146, 27—434. — Der Sermo de eo quod legitur in psalmis steht unter den Werken des Beda Venerabilis bei Migne, P. lat. 93, 1103—1128. — Seine Hymnen hat G. M. Dreves, Analecta hymn. 50, Leipz., 1907, 320—328 ediert.

V. Manegold von Lautenbach.

Manegolds Opusculum contra Wolfelmum Coloniensem wurde zuerst herausgeg. von Muratori, Anecdota Latina IV, Patavii 1713, 163-208. Muratoris Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, P. lat. 155, 147—176. Einleitung und Schlußkapitel wurden neu ediert von K. Francke in: M. G. Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti I, Hannover 1891, p. 303—308. Ebendaselbst p. 308—430 hat Francke nach der Karlsruher Handschrift Manegolds Liber ad Gebehardum zum erstenmale publiziert. — Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 32, 1907, S. 692 berichtet über handschriftlich vorhandene Werke Manegolds, inbesondere über „Glosae super Platonem iuxta Magistrum Manegaldum". Nach Morin, Le Pseudo-Bède sur les psaumes et l'opus super psalterium de maître Manegold de Lautenbach, Revue Bénédictine 28, 1911, 331—340 gehört der bei Migne, P. lat. 93, 479—1098 dem Beda zugeschriebene Kommentar zu den Psalmen Manegold von Lautenbach an.

VI. Lanfranc.

Lanfrancs Werke wurden herausgeg. von d'Achery, Paris 1648, darnach von Giles, Oxonii 1844—1845 und von Migne, P. lat. 150, 1—640, Paris 1854.

Anselm von Besate oder Anselm der Peripatetiker erhielt seine Bildung bei dem Philosophen Drogo in Parma, worauf er Italien, Burgund und Deutschland durchzog. In seiner um 1050 in einem höchst gewundenen und affektierten Stil abgefaßten, von E. Dümmler 1872 edierten Schrift Rhetori-

machia prunkt er mit der rhetorischen Theorie Ciceros und erörtert in phantastischer und abstoßender Weise die Frage der Anwendbarkeit des Widerspruchsgesetzes. Seine dialektischen Hilfsmittel beschränken sich, wie bei Gerbert und in der Schule Fulberts, auf die Isagoge Porphyrs, auf die Kategorien und die Schrift De interpretatione des Aristoteles und auf die logischen Traktate des Boëthius.

Es blieb aber nicht bei der einseitigen Betonung der dialektischen Kunst und ihrer Emanzipation von den Aufgaben der Theologie, wie dies bei Anselm der Fall ist. Andere Dialektiker gingen viel weiter. Sie stellten die Dialektik über die Theologie, Boëthius über die Schrift und die Väter. Sie beanspruchten das jus magisterii auch in theologischen Fragen und suchten die Lehren des Glaubens dem Maßstab des dialektischen Wissens zu unterwerfen. Sie richteten ihre Syllogismen gegen die Dogmen der Kirche, so gegen die Geburt Christi aus der Jungfrau, gegen seinen Erlösungstod und seine Auferstehung, gegen die Unsterblichkeit der Seele (siehe Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 23), wobei vielleicht die in dem weit verbreiteten Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros De inventione enthaltenen dialektischen Angriffe, die aus der Zeit vor der Bekehrung des Rhetors stammen, das Urbild abgegeben haben (siehe J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XIe et XIIe siècle, Revue néo-scol. 1911, 432—435). Scharf beleuchtet wird die rationalistische Tendenz mancher Dialektiker durch Otloh von St. Emmeram, wenn er berichtet, es gäbe Dialektiker, die so exklusiv seien, daß sie selbst die Aussprüche der hl. Schrift nach der Autorität der Dialektik einschränken zu müssen wähnten und mehr dem Boëthius als den hl. Schriftstellern Glauben schenkten (Otloh, Dialogus de trib. quaestionibus. Prol., bei Pez, Thes. anec. noviss. III, 2, p. 144; Migne 146, 60 A B. nam dialecticos quosdam ita simplices inveni, ut omnia sacrae scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent, magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent; unde et eundem Boetium secuti me reprehendebant, quod personae nomen alicui nisi substantiae rationali adscriberem etc.). Ein Kollisionsfall lag vor in der Definition der Person als der substantia rationalis bei der Anwendung auf die kirchliche Trinitätslehre, und der Streit sollte auf diesem Punkte bald nachher (durch Roscelin) zum Ausbruch gelangen.

Auf einem anderen Gebiet, nämlich auf dem der Eucharistie, war es schon vor Roscelin zum heftigsten Zusammenstoß zwischen Dialektik und Theologie gekommen durch den Schüler Fulberts, Berengar von Tours, Leiter der Martinsschule in Tours und seit 1040 zugleich Archidiakon von Angers (gest. 1088), dessen dialektischer Eifer größer war als sein Respekt vor der kirchlichen Autorität. Er mußte zweimal seine Ansichten über das Abendmahl gegen seine Überzeugung widerrufen. An seinen rationalisierendeu Standpunkt in der Abendmahlsfrage knüpfte sich sein Konflikt mit Lanfranc, welchem nach der Meinung der Zeitgenossen und dem Urteil der Kirche Berengar unterlag. Die Ansicht des Berengar, die derselbe in seiner Schrift De sacra coena adv. Lanfrancum verteidigt, wird von dem Bischof Hugo von Langres so zusammengefaßt: dicis in hujusmodi sacramento corpus Christi sic esse, ut panis et vini natura et essentia non mutetur, corpusque quod dixeras crucifixum intellectuale constituis. Berengar bekämpft die Annahme der Änderung der Substanz ohne entsprechende Änderung der Akzidentien, indem er sich dabei auf dialektische Argumente gegenüber dem kirchlichen Dogma stützt und von einem sensualistischen, konsequent zum Nominalismus hindrängenden Substanzbegriff ausgeht. Er proklamiert nach

dem Vorgange des Johannes Scottus aufs schärfste den Primat der Vernunft und der Dialektik gegenüber der Autorität (De sacra coena, ed. Vischer p. 100: quamquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse). Nach Lanfrancs Bericht steht er auf dem Standpunkt des extremsten Rationalismus, der alles mit der Vernunft begreifen will (Lanfrancus, De corp. et sang. domini c. 17; Migne, P. lat. 150, 427 B: Rationibus omnia velle comprehendere) und die heiligen Autoritäten vollständig ausschaltet (Lanfrancus, ibid. c. 7; Migne 150, 416 D: Relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facis). Es wiederholt sich der schon von den Arianern und von Eunomius in der patristischen Zeit unternommene Versuch, die Glaubensgeheimnisse unter die Dialektik zu beugen und sie in Vernunftsätze aufzulösen (siehe oben S. 141). Bei der Erkenntnis der Wahrheit müsse man mehr die Vernunft als Autoritäten gebrauchen. Berengar beruft sich hierfür auf Augustin, der gelehrt habe, überall auf die Vernunft, das Ebenbild Gottes in uns, zurückzugehen, also sich der Dialektik zu bedienen (De sacra coena, ed. Vischer, p. 101: Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit . . . . Dialecticam beatus Augustinus tanta diffinitione dignatur, ut dicat: dialectica ars est artium, disciplina disciplinarum, novit discere, novit docere, scientes facere non solum vult, sed etiam facit).

Auf das Ansehen der Schriften des Johannes Eriugena äußerte dieser Streit eine ungünstige Rückwirkung. Da Berengar in der Abendmahlslehre sich an das unter dessen Namen gehende Buch De eucharistia großenteils angeschlossen hatte, so wurde auch dieses (auf der Synode zu Vercelli 1050) verdammt und das Lesen der Schriften des Joh. Scottus überhaupt verboten.

In Italien trat gegen die Dialektik Petrus Damiani in die Schranken. Geb. 1007 zu Ravenna, gebildet ebendaselbst, in Faenza und in Parma, eröffnete er in Ravenna eine Schule, wurde 1035 Eremit in Fonte Avellana, 1057 Kardinalbischof von Ostia und starb 1072 zu Faenza. Der größere Teil seiner Werke steht im Dienste der mönchischen Askese und der kirchlichen Reformen. Seine Stellungnahme zur Dialektik und zur weltlichen Wissenschaft fixierte er in seiner 1067 verfaßten Schrift De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis gelegentlich der Erörterung der auch noch nach ihm viel verhandelten Frage über die Grenzen der göttlichen Allmacht und über ihr Verhältnis zum Widerspruchsgesetz. Das Problem kleidet sich in die konkretere Formel, ob Gott Geschehenes, z. B. die Gründung Roms, ungeschehen machen könne (De div. omnipot. c. 4; Migne, P. lat. 145, 601 C). Petrus Damiani bejaht die Frage, indem er von eigenartigen logischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ausgeht. Seiner Ansicht nach besteht keine allumfassende, das gesamte Naturgeschehen beherrschende Ordnung und Gesetzlichkeit. Es gebe wohl Regeln für einen Teil der Naturvorgänge; daneben treten aber zahlreiche Erscheinungen auf, die sich jenen Regeln nicht fügen, ihnen geradezu widersprechen. Damiani zieht daraus die richtige Folgerung, daß es ihnen gegenüber überhaupt kein Wissen geben könne (Ib. c. 11; Migne, P. lat. 145, 614 B: Enim vero quis tot virtutis divinae magnalia, quae contra communem naturae ordinem fiunt, enumerare sufficiat? Quae nimirum non humanis discutienda sunt argumentis, sed virtuti potius relinquenda sunt creatoris). Wo aber Regeln bestehen, bestreitet Damiani ihre Notwendigkeit und ausnahmslose Geltung. Als Beweis führt er die Wunder der göttlichen Allmacht ins Feld (Ib. c. 10; Migne P. lat. 145, 610 D: Saepe divina virtus armatos dialecticorum

syllogismos eorumque versutias destruit, et quae apud eos necessaria iam atque inevitabilia judicantur, omnium philosophorum argumenta confundit). Die Macht Gottes wird durch die Naturgesetze in keiner Weise beschränkt. Der Urheber der Natur kann ihre Notwendigkeit aufheben (Ib. c. 11; Migne, P. lat. 145, 612 BC: Qui enim naturae dedit originem, facile cum vult naturae tollit necessitatem). Dabei bleibt aber Damiani nicht stehen. Auch das Widerspruchsgesetz bildet keine Schranke der göttlichen Allmacht. Es hat keinen absoluten Wert, ist keine absolute Wahrheit. Es gilt nur für die Logik und für die Mangelhaftigkeit der Natur, aber nicht für die göttliche Majestät (Ib. c. 5; Migne, P. lat. 145, 603 B: si haec, quae ad artem pertinent disserendi, ad deum praviter referant; Ib. c. 11, Migne 145, 612 AB: Quae enim contraria sunt, in uno eodemque subiecto congruere nequeunt. Haec porro impossibilitas recte quidem dicitur, si ad naturae referatur inopiam, absit autem, ut ad majestatem sit applicanda divinam). Wie die Naturgesetze, ist es dem göttlichen Willen unterworfen (Ib. c. 11, Migne, P. lat. 145, 612 B).

Mit der skeptischen Bestreitung der absoluten Geltung des Widerspruchsgesetzes rüttelt Damiani an dem Fundament aller Wahrheitserkenntnis. Der Schritt zur doppelten Wahrheit, einer logischen einerseits und einer theologischen anderseits, ist unvermeidlich, obwohl dies sicherlich nicht in der Absicht Damianis gelegen hat. Sein Ziel ging lediglich dahin, den Übergriffen der Dialektik wirksam zu begegnen, und er glaubte dies am gründlichsten dadurch erreichen zu können, daß er zeigte, auf welch morschem und für die Theologie fremdem und unzureichendem Fundament die Dialektik selbst stehe. Daraus erklärt sich auch seine Warnung vor einer leichtfertigen Anwendung der Dialektik auf die Mysterien, und seine Forderung, daß, wenn eine solche Anwendung stattfinde, der weltlichen Wissenschaft nicht das jus magisterii gebühre, sondern daß sie wie eine ancilla zu ihrer Herrin in einem gewissen Dienstverhältnis stehe (Ib. c. 5; Migne, P. lat. 145, 603 C: Haec plane, quae ex dialecticorum et rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis: et quae ad hoc inventa sunt, ut in syllogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire, ne si praecedit oberret. Wenn Damiani zum erstenmal im Mittelalter die in der Patristik schon längst gebräuchliche Formel vom Dienstverhältnis der Philosophie gegenüber der Theologie proklamiert, so hat sich bei ihm der Sinn derselben doch merklich zu Ungunsten der Philosophie verschoben, wie Endres mit Recht gegen Grabmann geltend macht. Sowohl die griechischen Väter, wie die Hochscholastik haben eine ungleich höhere Auffassung vom Werte und der Bedeutung der Philosophie für die Theologie, als dies bei den an Skeptizismus krankenden Ansichten Damianis möglich war.

Hat Damiani in seiner Wertung der Dialektik, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bei Zeitgenossen und Nachfolgern keine Zustimmung gefunden, so beschäftigte das von ihm zuerst aufgegriffene Problem der göttlichen Allmacht und ihres Verhältnisses zum Widerspruchsgesetz die Folgezeit um so lebhafter (siehe J. Endres, Petrus Damiani, S. 26 f.). Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre und andere traten in der Lösung der Schwierigkeit auf seine Seite. Anselm von Canterbury und Honorius von Autun gaben zwar zu, daß Geschehenes nicht ungeschehen gemacht werden könne.

sie hielten also an der unverbrüchlichen und allumfassenden Geltung des Widerspruchsgesetzes fest; aber sie suchten den Grund hierfür doch noch in dem Willen Gottes, wenn auch in dem Willen zur unveränderlichen Wahrheit; (Anselm, Cur deus homo, II, 18; Migne, P. lat. 158, 422 A; Honorius August., Elucidarium II, 8; Migne, P. lat. 172, 1139 C). Erst Hugo von St. Victor spricht es klar aus, daß Gott das logisch Unmögliche nicht könne (De sacram. christ. fid. I, P. II, c. 22. Migne, P. lat. 176, 216 C: (deus) impossibilia non potest; impossibilia posse non esset posse, sed non posse). In den Bahnen Hugos finden wir dann Bonaventura (Com. in I. Sent. d. 42 q. 3, ed. Quaracchi I, p. 752 ff.) und Thomas von Aquin (S. theol. I, q. 25 a. 4: sub omnipotentia dei non cadit aliquid, quod contradictionem implicat. Vgl. Quodlib. V, a. 3: solum id a dei potentia excluditur, quod repugnat rationi entis, et hoc est simul esse et non esse, et ejusdem rationis est: quod fuit non fuisse).

Wie Petrus Damiani in Italien, so wandten sich in Deutschland gegen die Dialektik Otloh von St. Emmeram und Manegold von Lautenbach. Otloh, geb. um 1010, Mönch und Scholastikus im Kloster St. Emmeram in Regensburg, gest. ebendaselbst 1070, zeigte sich als Laie den profanen Wissenschaften zugetan, sagte sich aber, wie Damiani, bei seinem Eintritt ins Ordensleben völlig von ihnen los und glaubte in der Beschäftigung mit der hl. Schrift einen vollwertigen Ersatz zu finden. Er betätigte sich als Theologe, Dichter und Historiker. Von seinen Schriften seien erwähnt der Dialogus de tribus quaestionibus und der psychologisch interessante Liber de tentationibus suis et scriptis, eine der ersten autobiographischen Darstellungen des Mittelalters, Selbstbekenntnisse, in denen der Verfasser einen tiefen Blick in sein innerstes Seelenleben und in seine Individualität verstattet. Heftige Stürme des Zweifels und pessimistische Anwandlungen erschütterten oft sein Gemüt. Er zweifelte an der Wahrheit der hl. Schrift, an dem Wesen Gottes, an seiner Allmacht, ja sogar an der Existenz Gottes und an der vernünftigen Leitung der Welt (Liber de tent.; Migne, P. lat. 146, 32 A B: Impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de scripturae sacrae scientia et ipsius dei essentia prorsus dubitare compellebar . . . .. si aut ulla in scripturis sacris veritas sit ac profectus, aut si deus omnipotens constet, prorsus dubitavi . . . . Nonne, omnium mortalium stultissime, casibus propriis poteris probare, quia et scripturarum testificatio et totius creaturae imaginatio absque ratione constat et sine rectore?).

Otloh nahm seine Zuflucht zum Gebet und zu Vernunftgründen, allein zu einer prinzipiellen Überwindung der Skepsis, wie Augustin, kam er nicht. Daran hinderte ihn sein wissenschaftsfeindlicher Standpunkt. Es fehlte ihm das stärkende Bewußtsein vom Wert der Wissenschaft. Zwar verwirft er die weltliche Wissenschaft nicht schlechthin. Er ist aber der Ansicht, daß superflua multa sunt in ea (Dialog. de tribus quaest. c. 22; Migne, P. lat. 146, 89 A B), und für die Mönche hält er die Beschäftigung mit ihr geradezu für unerlaubt. Je mehr man sich der weltlichen Wissenschaft hingibt, desto mehr macht man sich der göttlichen Geheimnisse unwürdig (De doctrina spirituali c. 13; Migne, P. lat. 146, 275 C, 277 B). Bei seiner Lektüre und bei seiner schriftstellerischen Tätigkeit ist es ihm eine größere Sorge, den Aussprüchen der Heiligen zu folgen als den Lehren Platons oder des Aristoteles oder selbst des Boëthius (Dial. de tribus quaest. Prolog.; Migne, P. lat. 146, 62 B). Als wissenskundige Männer will er mehr diejenigen bezeichnen, die in der hl. Schrift, als die, welche in der Dialektik sich unterrichtet zeigen (Ibid. Migne 146, 60 A: Peritos autem magis dico illos, qui in sacra scriptura, quam qui in dialectica sunt

instructi). Daß aber auch Otloh bei aller Abneigung gegen die Dialektik doch wieder nicht auf sie verzichten kann, zeigt sein verunglückter Versuch, eine Umgrenzung des für die Theologie so wichtigen Personbegriffs zu geben, wobei die boëthianische Definition umgangen und unter persona jedes beliebige Ding verstanden werden soll (Dial. de trib. quaest. Prol. Migne, P. lat. 146, 61 C: persona pro cujuslibet rei agnomine vel demonstratione dici potest). In gleicher Weise bekunden die Unmöglichkeit der völligen Loslösung von der Dialektik seine Definitionen der göttlichen und der kreatürlichen Substanz (Lib. de admonit. cler. et laic. c. 1; Migne, P. lat. 146, 245 B: Substantia igitur, quae per se sine ullius adminiculo subsistere valet, Deus solummodo est. Illa autem substantia, cuius totum esse in alterius consistit potestate, creatura profecto esse probatur), die unwillkürlich an die Cartesianischen Definitionen der ungeschaffenen und der geschaffenen Substanz erinnern.

Manegold von Lautenbach durchzog Deutschland und Frankreich als gefeierter Wanderlehrer. Der Anonymus Mellicensis (De script. eccles.; Migne, P. lat. 213, 981 D) preist ihn als modernorum magister magistrorum. Nach den Untersuchungen von J. Endres, denen Baeumker neuestens zugestimmt hat, entsagte Manegold später der Welt und trat in den Orden der Augustinerchorherren in Lautenbach im Elsaß ein. Nach der Verwüstung Lautenbachs durch die Anhänger Heinrichs IV. begab er sich nach Rottenbuch in Oberbayern und stand seit 1094 als Propst an der Spitze des Augustiner-Klosters Marbach im Elsaß. Er starb nach 1103.

Von großem historischem Interesse ist Manegolds um 1083 entstandenes Opusculum gegen den Kölner Wolfhelm (Contra Wolfelmum) und seine zu derselben Zeit geschriebene Streitschrift gegen den Trierer Scholastikus Wenrich, die er dem Erzbischof Gebhard von Salzburg widmete (Liber ad Gebehardum). In beiden Schriften führen deutliche Fäden zu den wissenschaftlichen und kirchenpolitischen Anschauungen des Petrus Damiani, wie Giesebrecht, Mirbt und Endres gezeigt haben. Wie der Kardinalbischof von Ostia, machte auch Manegold aus seiner leidenschaftlichen Abneigung gegen die weltliche Wissenschaft kein Hehl. In seinem Opusculum contra Wolfelmum, das ganz auf dem Kommentar des Neuplatonikers Macrobius zum Somnium Scipionis beruht und lange wörtliche Zitate daraus übernimmt, hat er sich zum Ziel gesetzt, die Lehren des Macrobius, des Pythagoras, Platons und die aristotelische Logik als Irrtümer, als Sophismen, mit den christlichen Anschauungen als unvereinbar und als heilsgefährlich zu erweisen (Op. contra Wolf. Prol.; Migne, P. lat. 155, 149 A). Die Philosophie erscheint ihm, wie Damiani, als ein superfluum. Wie jener, verlangt er das Dienstverhältnis gegenüber der Theologie (Op. contra Wolf. c. 5; Migne 155, 155 C: Ita et damnabilium errorum periculum devitari et philosophorum peritia, quae tamquam superflua quaedam immensitas nostris studiis apta est, commode salubriterque poterit famulari). Die Verschiedenheit der Schulen und Lehrmeinungen der Sokratiker, Pythagoreer, Platoniker und anderer Richtungen führt er auf den Einfluß des Teufels zurück (Ib. c. 9; Migne 155, 158 A), und die Dichter bezeichnet er als „Possenreißer bei der Hochzeit des Götzendienstes" (Ib. c. 9; Migne 155, 158 B). Ähnlich, wie Damiani, sieht er in den Dogmen des Christentums, so in der Jungfrauengeburt oder in der Lehre von der Auferstehung, Instanzen, die alle philosophische Wahrheit umstürzen und die ratio philosophica zu nichte machen (Ib. c. 14, c. 22; Migne 155, 163 A, 171 B). Trotz dieser leidenschaftlichen Verwerfungsurteile über die weltliche Wissenschaft erkennt aber Manegold an, daß nicht alle Ansichten der Philosophen zu verurteilen seien (Ib. c. 1; Migne 155, 152 C), ja daß sich sogar viel-

fach Übereinstimmung zwischen Philosophie und Glaube zeige, was insbesondere für das Gebiet der Ethik und die Einteilung der Tugenden in politicae, purgatoriae und purgatae zutreffe (Ib. c. 22; Migne 155, 170 B). Manegold nimmt diese auf Plotin (Enn. I, 2) zurückgehende Gruppierung der Tugenden aus Macrobius (Com. in Somn. Scipionis I, 8, ed Eyssenhardt 517 f.).

In der Streitschrift gegen Wenrich, der ein Gegner der Absetzung Heinrichs IV. war und die Erbmonarchie als politisches Ideal ansah, griff Manegold in den Kampf zwischen Papsttum und Königtum ein. „Ein auffällig demokratischer Zug geht durch die Gedanken Manegolds" (Endres). Die obrigkeitliche Gewalt gilt ihm nicht als eine Forderung der Natur oder des Verdienstes, sondern als Amt und Würde (Liber ad Gebehardum c. 29. Libelli de lite I, 365: Rex, comes et dux non naturae vel meritorum, sed sunt vocabula officiorum atque dignitatum). Als einer der ersten im Mittelalter führt er die königliche Gewalt auf einen Vertrag des Volkes zurück, durch welchen der König erwählt und eingesetzt wird (Liber ad Gebeh. c. 30. Libelli de lite I, 365: pactum pro quo constitutus est. Ibid. c. 47. Libelli de lite I, 391: pactum quo eligitur). Bricht der König den Vertrag und wird er zum Tyrannen, so ist das Volk von der Untertanenpflicht entbunden (Lib. ad Gebeh. c. 47. Libelli de lite I, 391; c. 30. Libelli I, 365). Dem Volke steht es frei, den König abzusetzen und einen anderen zu erheben (Lib. ad Gebeh. c. 48. Libelli de lite I, 392).

In Frankreich erhob sich gegen den Rationalismus der Berengarschen Dialektik Lanfranc. Geboren zu Pavia um 1010 wurde er zu Bologna zum Juristen herangebildet und übernahm in seiner Vaterstadt das Amt eines Sachwalters und Rechtslehrers. Bald aber wandte er sich den Artes liberales zu und lehrte sie mit solchem Erfolg, daß er als einer der bedeutendsten Dialektiker der Zeit galt. Sein Schüler Guitmund von Aversa (Migne, P. lat. 149, 1428 B) rühmt von ihm, daß Gott durch ihn die freien Künste wieder habe zu neuem Leben erstehen lassen. Auf seiner Wanderung durch Frankreich nach der Normandie, wo er in Avrauches eine Schule gründete, folgte ihm ein zahlreicher Scholarenkreis (Milo Crispinus, Vita b. Lanfranci c. 1; Migne, P. lat. 150, 29 C). Eine weitere bedeutsame Wendung in seiner Laufbahn brachte sein Eintritt in das Kloster Bec in der Normandie, wo er die dortige Schule leitete, die unter ihm rasch zu großer Berühmtheit aufstieg. Wilhelm von Malmesbury (De gest. pontif. Angl. l. I; Migne, P. lat. 179, 1459 D) nennt sie „magnum et famosum litteraturae gymnasium". Lanfranc war aber nicht mehr der Dialektiker von früher. Er vertauschte das Studium der litterae saeculares mit jenem der Theologie. Als Theologe führte er den Kampf mit Berengar in der Streitschrift De corpore et sanguine domini. Statt in dialektische Fragen und Disputationen versenkte er sich in den tiefen Gedankengehalt der Paulinischen Briefe, die er zu kommentieren unternahm, wobei er auf die Feststellung des Litteralsinns und auf die Gewinnung eines korrekten Textes das größte Gewicht legte (siehe Endres, Lanfrancs Verhältnis zur Dialekt. S. 219 ff.). Das von Giles in der Ausgabe seiner Werke ihm zugeschriebene Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae gehört ihm nicht an (siehe unter Honorius August.). 1070 wurde Lanfranc zum Erzbischof von Canterbury ernannt, als welcher er 1089 starb.

Lanfranc mag man den Antidialektikern zurechnen, insofern er der Dialektik entsagte und der Theologie sich zuwandte, sowie energisch gegen Berengars Versuch auftrat, das Geheimnis der Eucharistie zu rationalisieren und dabei Glaube und Autoritäten völlig auszuschalten. Dieser Tendenz gegenüber betonte er die Unzulänglichkeit der Vernunft und rein dialektischer Argumente

in Dingen, die unbegreiflich und nur im Glauben zu fassen sind (De corp. et sang. domini c. 17; Migne, P. lat. 150, 427 A: Quomodo panis efficiatur caro . . . . justus, qui ex fide vivit, scrutari argumentis et concipere ratione non quaerit. Mavult enim coelestibus mysteriis fidem adhibere, ... quam fide omissa in comprehendendis iis, quae comprehendi non possunt, supervacue laborare). Er will lieber die heiligen Autoritäten als dialektische Gründe hören (Ib. c. 7; Migne, 150, 416 D: et quidem de mysterio fidei auditurus ac responsurus, quae ad rem debeant pertinere, mallem audire ac respondere sacras auctoritates quam dialecticas rationes).

Obgleich aber Lanfranc sich gegen die Dialektik wandte, so trennte ihn sein wissenschaftlicher Standpunkt doch prinzipiell von den im Vorigen gekennzeichneten antidialektischen Eiferern. Sein Kampf gegen Berengar galt nicht der Dialektik selbst, sondern nur dem Mißbrauch derselben (In Coloss. 2; Migne 150, 323 B: non artem disputandi vituperat, sed perversum disputantium usum). Er sieht auch zwischen Dialektik und Theologie keine unausfüllbare Kluft, wie Petrus Damiani, Otloh und Manegold. Seiner Ansicht nach steht sie bei genauerem Zusehen den Geheimnissen Gottes keineswegs feindlich gegenüber; sie dient vielmehr unter Umständen, und wenn sie richtig gehandhabt wird, zum Aufbau und zur Bestätigung derselben (In 1 Cor. 1; Migne 150, 157 B: Perspicaciter tamen intuentibus dialectica sacramenta dei non impugnat, sed cum res exigit, si rectissime teneatur, astruit et confirmat). Nur eins will Lanfranc völlig ausgeschlossen wissen, nämlich die dialektische Behandlung der Theologie unter Ausschaltung der Glaubensautoritäten als entscheidender Instanz, wie Berengar wollte. Voraussetzung für die Anwendung der Dialektik ist der Glaube. Auf den heiligen Autoritäten beruht die Wahrheit der Theologie. Sache der Dialektik kann es nur sein, den Glaubensinhalt genauer zu entfalten. Dies ist der Sinn von Lanfrancs berühmtem Bekenntnis in seiner Schrift gegen Berengar (De corp. et sang. domini c. 7; Migne 150, 417 A: Sed testis mihi deus est et conscientia mea, quia in tractatu divinarum litterarum nec proponere nec ad propositas respondere cuperem dialecticas quaestiones vel earum solutiones. Et si quando materia disputandi talis est, ut per hujus artis regulas valeat enucleatius explicari, in quantum possum, per aequipollentias propositionum tego artem, ne videar magis arte quam veritate sanctorumque patrum auctoritate confidere). In diesem Sinn hat er auch später in seinen Kommentaren zu den Paulinischen Briefen von der Dialektik Gebrauch gemacht, wie Sigebert von Gembloux berichtet (De script. eccles. c. 155; Migne 160, 582 C: Lanfrancus dialecticus et Cantuariensis archiepiscopus Paulum Apostolum exposuit et, ubicunque opportunitas locorum occurrit, secundum leges dialecticae proponit, assumit, concludit. Siehe auch Endres, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik, S. 224 f.).

So hat sich bereits bei Lanfranc das Verhältnis von Dialektik und Theologie geklärt und in deutlichen Umrissen erscheint das Programm, das von Lanfrancs größtem Schüler, von Anselm von Aosta, in glänzender Weise durchgeführt wird.

§ 26. Während seit dem neunten Jahrhundert die Gattungen und Arten im realistischen Sinne aufgefaßt wurden (siehe oben § 24), trat in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts als durchgeführter Parteistandpunkt gegenüber dem Realismus der Nominalismus hervor. Ein Teil der Scholastiker lehrte, daß die Logik es mit dem richtigen

Wortgebrauch zu tun habe, und die Genera und Species nur Worte seien, und bekämpfte die Deutung, die den Universalien eine reale Existenz vindizierte. Diese Nominalisten wurden als moderne Dialektiker bezeichnet, da sie zu der althergebrachten realistischen Deutung des Aristoteles in Opposition traten.

Unter den Nominalisten dieser Zeit ist der bekannteste Roscelinus aus Compiègne, der durch seine Anwendung der nominalistischen Doktrin auf das Trinitätsdogma großen Anstoß erregte und dadurch das sofortige Unterliegen des Nominalismus veranlaßte. Wenn nach der nominalistischen Theorie in der Wirklichkeit nur Individuen existieren, so sind die drei Personen der Gottheit drei individuelle Substanzen, also in der Tat drei Götter, und nur der kirchliche Sprachgebrauch, der bloß die Personen, aber nicht die Substanzen in der Dreizahl zu erwähnen pflegt, steht dieser Bezeichnung entgegen. Roscelin, der diese Konsequenz offen aussprach, wurde auf der Kirchenversammlung zu Soissons (1092) zum Widerruf dieser anstößigen Aussage über die Gottheit verurteilt, scheint aber den Nominalismus selbst, aus dem sie geflossen war, auch später noch festgehalten und gelehrt zu haben. Derselbe erlosch in der nächstfolgenden Zeit; erst im vierzehnten Jahrhundert wurde er aufs neue, insbesondere durch Wilhelm von Occam, zur Geltung gebracht. Unter Roscelins Zeitgenossen war sein einflußreichster Gegner Anselm von Canterbury.

Die realistische Richtung vertrat in Frankreich namentlich Wilhelm von Champeaux, der die Gattung einem jeden der Individuen wesentlich, oder, wie er später durch Abälard zu sagen veranlaßt wurde, auf eine indifferente Weise inhärieren ließ. Auch Abälard, der eine vermittelnde Richtung suchte, bekämpfte den extremen Nominalismus seines früheren Lehrers Roscelin.

Ausgaben.

I. Roscelin.

Einen Brief des Roscelin an Abälard hat J. A. Schmeller aus einer Münchener Handschrift (cod. lat. 4643) in den Abh. d. philos.-philol. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. V, 3, 1849, S. 189—210 veröffentlicht und danach auch Cousin der neuen Gesamtausgabe von Abälards Werken beigefügt (Petri Abaelardi opera II, Paris 1859, p. 792 ff.) bei Migne, P. lat. 178, 357 ff. Eine neue verbesserte Ausgabe auf Grund der schon von Schmeller benützten Münchener Handschrift hat Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 5), S. 63—80 hergestellt. — Eine wichtige Quelle für den Roscelinschen Nominalismus bildet der von V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, p. 507—550 unter dem Namen Abälards herausgeg. Traktat: De generibus et speciebus. — F. Picavet, Roscelin, philosophe et théologien d'après la légende et d'après l'histoire, Paris 1911 publiziert in einem Appendix S. 112—143 die Roscelin betreffenden Texte. — Ein Brief des Walter von Honnecourt an Roscelin wurde von G. Morin, Revue Bénédictine 22, 1905, 172—175 veröffentlicht. — Ein charakteristisches Epigramm auf Roscelin findet sich bei Ph. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum V, Berolini 1869, 187, n. 98. — Über ein von B. Hauréau (Notices et extraits, V, Paris 1892, 325—

328) und neuerdings von Fr. Picavet (a. a. O., S. 139) ediertes fälschlich dem Roscelin zugeschriebenes Stück über die Universalien, siehe d. Lit. zu § 24, S. 110*.

II. Wilhelm von Champeaux.

Ein Fragment von Wilhelms Schrift De Eucharistia hat Mabillon, Acta sanctorum t. III, praef. p. LIII, und von De origine animae Martène, Thes. anecd. nov. V, p. 881—882 ediert. Die genannten Stücke und der in seiner Echtheit bestrittene Dialogus seu altercatio cuiusdam Christiani et Judaei de fide catholica bei Migne, P. lat. 163, 1037—1072. Wilhelms Sententiae oder Quaestiones, auf die Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, 625) aufmerksam geworden war, wurden teilweise publiziert von Patru, Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita, Paris 1847, von Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits, Paris 1867, 2e éd. 1868, und insbesondere von G. Lefèvre, Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII in: Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898. —

Über die Handschriften zu Wilhelms Sentenzen und zu der aus seiner Schule stammenden Quästionen- und Sentenzenliteratur gibt Aufschluß M. Grabmann, Die Gesch. der schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 141—168.

Wie oben im § 24 näher ausgeführt wurde, hat der Universalienstreit des Mittelalters in den von Porphyrius in seiner Isagoge aufgeworfenen Fragen und in der Lösung, die Boëthius dazu gab, seinen Ausgangspunkt. Indessen reicht die porphyrianische Formulierung allein nicht aus, um die im elften Jahrhundert auftretende Parteispaltung in Nominalisten und Realisten, Nominales und Reales (siehe Gottfried von St. Victor, Fons philosophiae; Migne, P. lat. 196, 1419 D. Johannes Saresber., Metalog. II, 10; Migne, 199, 867 C: nominalis sectae) und die Auffassung der Gattungen und Arten als voces verständlich zu machen. Reiners (Der Nominalismus in der Frühscholastik, S. 10—25) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß der eigenartige Gegensatz von Dingen (res) und Worten (voces) in der Gestaltung des Universalienproblems seit dem elften Jahrhundert mit der Gegenüberstellung von Dingen und Worten in der Logik des späteren Altertums und insbesondere in der boëthianischen Logik zusammenhängt. Nach Boëthius handelt der Kategorientraktat des Aristoteles nicht von den Dingen, sondern von den Worten (In Categ. Arist. I; Migne, P. lat. 64, 162 B: praedicamentorum tractatus non de rebus, sed de vocibus est). Diese Ansicht wurde von mittelalterlichen Logikern auch auf die Isagoge Porphyrs übertragen. Pseudo-Hrabanus berichtet als Meinung gewisser Dialektiker, Porphyrius habe in seiner Einleitung nicht de quinque rebus, sed de quinque vocibus handeln wollen (siehe oben S. 244). So bildete sich im elften Jahrhundert die Auffassung heraus, die Logik sei eine Wortwissenschaft, sie habe es mit Worten zu tun. Von hier aus war kein weiter Schritt mehr zu der Behauptung, die Gattungen und Arten seien nur Worte zur Bezeichnung der Einzeldinge. Eine Stütze fand diese Meinung in der Erwägung, daß Dinge nicht ausgesagt werden können (siehe oben Pseudo-Hrabanus S. 224), und ferner in der Lehre von der Namengebung und der stufenweisen Zusammenfassung der Einzeldinge mit Hilfe von Namen, wie sie von Boëthius und den pseudoaugustinischen Kategorien (Categoriae decem, Migne, P. lat. 32, 1419 f.) vertreten wurde.

Häufig wird Roscelin als der Stifter der nominalistischen Richtung bezeichnet. So sagt z. B. Otto von Freising (De gestis Friderici I, 47, M. G. SS. XX, 376 f.) von Roscelin: primus nostris temporibus sententiam vocum instituit in logica. Auch Anselm, Abälard, Johann von Salisbury und

Vincentius von Beauvais nennen keinen Vorgänger. Dagegen wird Roscelin von Caramuel Lobkowitz im 17. Jahrhundert in der Schrift Bernardus Petrum Abaelardum et Gilbertum Porretanum triumphans, Louvain 1639, genannt: nominalium sectae non autor, sed auctor. In der schon oben (bei Johannes Scottus, S. 231) zitierten Notiz wird ein Johannes (nicht Eriugena, noch auch Johann der Sachse, der um 847 durch den König Alfred aus Frankreich nach England berufen wurde, wo er als Abt von Athelney starb, vgl. Monumenta hist. brit. I. 493 c) als sein Vorgänger, und werden Robert von Paris und Arnulph von Laon als seine Gesinnungsgenossen genannt, die behaupteten, artem sophisticam vocalem esse. Über Arnulph von Laon siehe Jaffé, Bibl. rerum Germ. V, 188, n. 99.

Den fraglichen Johannes identifiziert Clerval (Les écoles de Chartres, Chartres 1895, S. 70 u. 120 ff.), eine Vermutung du Boulays wieder aufgreifend, mit dem nach urkundlichen Ausweisen zu Chartres wirkenden Mediziner Johannes, dem Arzte des Königs Heinrichs I. von England. Freilich fehlen historische Belege für den Nominalismus jenes Mediziners, wie auch für seine Beziehungen zu Roscelin. Aber trotzdem verdient Clervals Hypothese lebhaftes Interesse. Im Falle ihrer Verifizierung wäre die Schule von Chartres der Ausgangspunkt der in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts weit um sich greifenden nominalistischen Bewegung, die sich an den Namen eines Empirikers, eines Mediziners, knüpfen würde. Daß in der Tat manche Mitglieder der Schule von Chartres von nominalistischen Tendenzen nicht frei waren, beweisen die sensualistischen Äußerungen des ebenfalls medizinisch gebildeten Berengar, mit dessen Anschauungen Sätze Roscelins mannigfach zusammentreffen.

Der Abt Hermann zu Tournai in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts berichtet (Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis; M. G. SS. XIV, 275), um 1100 habe der Magister Raimbert zu Lille die Dialektik nominalistisch gelehrt (dialecticam clericis suis in voce legebat) und mit ihm viele andere. Diese hätten den Odo oder Odardus angefeindet (später Bischof von Cambray, gest. 1113), der die Dialektik nicht nach moderner Weise (juxta quosdam modernos) nominalistisch (in voce), sondern nach Boëthius und den alten Lehrern realistisch (in re) vorgetragen habe. Diese Modernen, klagt der Berichterstatter, wollen die Schriften des Porphyrius und des Aristoteles lieber nach ihrer neuen Weisheit als nach der Darstellung des Boëthius und der anderen Alten deuten. Danach ist die Nachricht (Avent. in Annal. Boior. VI), Roscelin, der Bretagner, sei novi lycei conditor, und durch ihn sei ein novum genus Aristotelicorum oder Peripateticorum aufgekommen, nur in der Beschränkung gültig, daß er der einflußreichste Vertreter der sententia vocum war. (Übrigens bemerkt F. Picavet, Roscelin philosophe et théologien, Paris 1896, S. 20 mit Recht, daß bei Aventin eine Konfundierung Roscelins mit Occam und dem späteren Nominalismus vorliege.)

Roscelinus oder Rucelinus, geboren in Compiègne gegen 1050 (nur Aventin a. a. O. nennt ihn Britanum; er selbst aber und die Mehrzahl der Dokumente schreiben: Roscelinus de Compendis, de Compendio, Compendiensis; vgl. F. Picavet, a. a. O., S. 23), studierte in Soissons und Reims, lebte und dozierte eine zeitlang als Kanonikus in seiner Vaterstadt Compiègne, dann in Loches (bei Vannes in der Bretagne), wo sich auch der junge Abälard unter seinen Schülern befand, ferner in Besançon und zuletzt in Tours. Um 1120 verschwindet er aus der Geschichte. Im Jahre 1092 nötigte ihn das Konzil zu Soissons zum Widerruf seiner tritheistischen Darstellung der Trinitätslehre. Eine Schrift scheint er nicht verfaßt, sondern seine Ansichten nur mündlich vorgetragen zu haben. Doch

besitzen wir noch einen von ihm an Abälard gerichteten Brief, der hauptsächlich auf die Trinitätslehre eingeht. Im übrigen sind wir für die Ermittelung seiner Ansicht auf die, wenn nicht schiefen, so doch jedenfalls leidenschaftlich gefärbten Angaben seiner Gegner, namentlich seines Schülers Abälard, angewiesen. Auch sprechen Anselm, sowie Johannes von Salisbury über ihn.

Anselm sagt (De fide trin. c. 2; Migne, P. lat. 158, 265 A): illi nostri temporis dialectici, immo dialectices haeretici, qui non nisi flatum vocis putant esse universales substantias; qui colorem nihil aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam. Er wirft diesen „Häretikern der Dialektik" vor, ihre Vernunft sei so an die Einbildungskraft gebunden, daß sie sich nicht von ihr loszumachen und nicht das, was für sich betrachtet werden müsse, herauszuheben vermögen. So wenig der Ausdruck „flatus vocis" von den Nominalisten selbst gebraucht worden sein kann, so gewiß muß er doch seinen Anknüpfungspunkt in deren eigener Ausdrucksweise haben. Er erinnert an die oben (S. 244) angeführte Stelle in dem Kommentar des Pseudo-Hrabanus super Porphyrium: res proferri non potest. Nihil enim profertur nisi vox, neque enim aliud est prolatio quam aëris plectro linguae percussio, wodurch bewiesen werden soll, daß das genus, weil es der boëthianischen Definition gemäß als Prädikat ausgesagt werde, nicht eine res, sondern nur eine vox sein könne. Der andere Vorwurf des Anselm, daß Roscelin nicht die Eigenschaft von dem mit dieser Eigenschaft behafteten Subjekt zu unterscheiden wisse, beweist, daß Roscelin mit der oben (S. 239) erwähnten Doktrin des Heiricus übereinstimmte: si quis dixerit nigrum et album absolute, . . . per hoc non poterit certam rem ostendere, nisi dicat albus homo vel equus aut niger. Freilich erweist sich eben hierdurch der Vorwurf als unbegründet; denn die Nominalisten bekämpfen die Identifizierung der Abstraktion (*ἀφαίρεσις*) mit der Annahme eines realen Gesondertseins und selbständigen Bestandes des Abstrahierten (*χωρισμός*), Anselm aber, der in dieser Identifizierung steht, spricht ihnen von diesem seinem Standpunkte aus mit dem *χωρισμός* zugleich die Fähigkeit der *ἀφαίρεσις* ab, ohne doch die Nichtberechtigung der den Standpunkt seiner Gegner bedingenden (freilich von diesen selbst vielleicht nicht mit genügender Bestimmtheit vollzogenen) Unterscheidung dargetan zu haben.

Anselm sagt ferner (De fide trin. c. 2; Migne, l. c., 265 B): qui enim nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint homo unus, qualiter in illa secretissima natura comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint Deus unus? et cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus, qualiter discernet inter unum Deum et plures relationes ejus? denique qui non potest intelligere aliud esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget hominem nisi humanam personam. Der Gegensatz der Standpunkte ist hiermit scharf bezeichnet: dem Realismus gilt die Gesamtheit der gleichartigen Individuen als eine reale Einheit, die Gesamtheit der Menschen als eine Gattungseinheit, unus homo in specie; dem Nominalismus dagegen liegt diese Einheit nur in dem gemeinsamen Namen, als reale Einheit aber gilt ihm ausschließlich das Individuum.

Johannes von Salisbury, gest. 1180, sagt in seinem Metalogicus II, 17 (Migne, P. lat., 199, 874 C): „Der eine heftet sich an Worte, obgleich diese Lehre mit Roscelin fast ganz erloschen ist," und im Policraticus VII, 12 (Migne, l. c., 665 A): „Einige behaupten, die Worte selbst seien die Gattungen und Arten — doch diese Ansicht ist längst verworfen und verschwand mit ihrem Urheber."

In der Konsequenz des Nominalismus liegt es, ebenso wie er den Komplex mehrerer Individuen für eine bloß subjektive Zusammenfassung hält, auch die Unterscheidung von Teilen in dem Individuum für eine bloß subjektive Zerlegung

zu erklären. Daß Roscelin auch diese Konsequenz gezogen hat, geht aus den Angaben des Abälard hervor. Abälard sagt in seinem Briefe über Roscelin an den Bischof von Paris (Migne 178, 358 B, Ep. 14, ed. Cousin II, 151): hic sicut pseudodialecticus, ita et pseudo-christianus cum in dialectica sua nullam rem, sed solam vocem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur. In de divis. et defin. (Ouvr. inéd. d'Abél., p. 471, ed. Cousin) berichtet er: fuit autem, memini, magistri nostri Roscelini tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet; sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Die Entgegnung, daß doch die Wand ein Teil des Hauses sei, habe Roscelin durch die Argumentation abweisen wollen, dann müßte die Wand als Teil des Ganzen ein Teil der Teile, woraus sie bestehe, nämlich des Fundamentes und der Wand und des Daches sein, also auch ein Teil ihrer selbst.

So offenbar sophistisch diese Argumentation Roscelins in der vorliegenden Fassung ist, so läßt sich doch der auf nominalistischem Standpunkte unabweisbare Gedanke darin wiederfinden, daß die Beziehung des Teils auf das Ganze, wie jede Beziehung, nur subjektiv sei, realiter aber ein jedes nur an und für sich auf sich selbst bezogen existiere, folglich nichts als Teil realiter, abgesehen von unserer Beziehung desselben auf das Ganze, existiere, da es ja sonst auch an und für sich, auf sich selbst bezogen, Teil, folglich Teil seiner selbst, sein müßte. In diesem Sinne verstanden, würde die Argumentation zwar einseitig und ebenso bestreitbar, wie der nominalistische oder individualistische Parteistandpunkt selbst (da sich die objektive Realität von Beziehungen mindestens mit ebenso vollem Rechte annehmen wie bestreiten läßt), aber doch keineswegs sophistisch sein. Die von Abälard gezogene Konsequenz aber, die auf das Verzehren eines Teils des Wortes Bratfisch geht, trifft umsoweniger zu, da bei dem Verzehren eine faktische Zerlegung eintritt, und Roscelin doch nur die objektiv-reale Gültigkeit der von uns bloß denkend und redend vollzogenen Partition bestritten hat. Was Substanz ist, ist nach der Lehre des Roscelin als Substanz nicht Teil; der Teil aber ist als Teil nicht Substanz, sondern Resultat der subjektiven Zerlegung der Substanz in unserer (Betrachtung und) Rede.

Eine andere, wohl richtigere Deutung der fraglichen Stellen gibt Reiners (Der Nominalismus in der Frühscholastik, S. 34—41). Roscelins Teilbegriff beruht auf dem Teilbegriff des Boëthius. Roscelin hat die Zerlegung in Teile nicht für eine Operation des subjektiven Denkens gehalten. „Der Begriff der Einheitlichkeit des Ganzen ist ihm gänzlich unbekannt, das Ganze zerfällt bei ihm objektiv in eine Summe von selbständigen Substanzen.“ „Der Name des Ganzen ist ein bloßes Wort, durch welches nicht ein Ding, sondern viele Dinge, nämlich alle Teile zugleich bezeichnet werden.“ Daher konnte Roscelin sagen, nicht das Ding, sondern das Wort habe Teile.

Wie mit dem Nominalismus überhaupt der Sensualismus verbunden zu sein pflegt, so auch bei Roscelin. Wenigstens wirft Anselm (De fide trin. c. 2; Migne 158, 265 B) ihm und seinen Genossen vor: „In ihren Seelen ist das Denken so von körperlichen Dingen umsponnen, daß es sich aus ihnen gar nicht herauszuwickeln vermag.“ Siehe oben S. 257.

Wahrscheinlich hätte der Nominalismus Roscelins, obgleich konsequenter durchgeführt, als von früheren geschehen war, doch keine besonders große Beachtung gefunden und nicht Roscelins Namen als den eines Parteihauptes verewigt, wenn nicht damit eine tritheistische Deutung der Trinitätslehre verknüpft gewesen wäre, was Picavet (2. ed., Paris 1911, 78 ff.),

freilich mit Unrecht, bestreitet. Wie schon die Dialektiker, über die sich der Mönch Otloh beklagt (s. oben S. 247), so hält auch Roscelin an der boëthianischen Definition der Person als substantia rationalis unbedingt fest. Er gibt nicht zu, daß, auf die Trinität bezogen, diese Ausdrücke in anderem Sinne als sonst zu nehmen seien, und sagt: non igitur per personam aliud aliquid significamus quam substantiam, licet ex quadam loquendi consuetudine triplicare soleamus personam, non substantiam (Epist. ad Abaelardum, bei Cousin, Ab. opp. II, S. 798; ed. Reiners, S. 72, 16). Er erklärt die substantia generans und die substantia generata für nicht identisch: semper enim generans et generata plura sunt, non res una, secundum illam beati Augustini praefatam sententiam, qua ait, quia nulla omnino res est quae se ipsam gignat (ebend. ed. Cousin, S. 799; ed. Reiners, S. 74, 27). Er fragt (ed. Reiners, S. 75, 33), warum nicht drei Ewige (tres aeterni) anzunehmen seien, da ja doch die drei Personen ewig seien (si tres illae personae sunt aeternae). Hiermit stimmt zwar nicht Abälards Angabe überein (Introd. ad theol. t. II, S. 84, ed. Cousin; Migne 178, 1056 D): alter tres in Deo proprietates, secundum quas tres distinguuntur personae, tres essentias diversas ab ipsis personis et ab ipsa divinitatis natura constituit (vgl. F. Picavet, 1. A. 1896, S. 11), wohl aber die Anselms Epist. II, 41 (Migne, P. lat. 158, 1192 D): Roscelinus clericus dicit, in Deo tres personas esse tres res ab invicem separatas, sicut sunt tres angeli, ita tamen, ut una sit voluntas et potestas. De fide trin. c. 3 (Migne, l. c., 266 A): tres personae sunt tres res sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut voluntate et potentia omnino sint idem. Roscelin habe das Argument vorgebracht, andernfalls, wenn die drei Personen res una seien, würde folgen, daß mit dem Sohne zugleich auch der Vater und der heilige Geist habe in das Fleisch eingehen müssen. Ausdrücklich soll Roscelin erklärt haben (nach Anselm, Ep. II, 41; Migne, l. c., 1192 D): tres deos vere posse dici, si usus admitteret. Was Anselm entgegenhält, ist die Realität der Gattungseinheit: unus Deus. Übrigens konnte Roscelin, der kein Häretiker sein, sondern den christlichen Glauben festhalten und verteidigen wollte, in der Meinung stehen, mit dem Ausdruck: tres substantiae (der sich u. a. auch bei Johannes Scottus auf die drei göttlichen Personen bezogen findet) nicht gegen die Kirchenlehre zu verstoßen, da er substantia durchaus in der Bedeutung des selbständig Existierenden versteht, in welcher es als Übersetzung des griechischen Wortes *ὑπόστασις* gelten kann, welches bekanntlich in der Mehrheit (*τρεῖς ὑποστάσεις*) von den drei Personen gebraucht wird. Er verstieß freilich gegen die kirchlich gewordene Terminologie, welche substantia stets als Übersetzung des griechischen Wortes *οὐσία* nimmt und es daher nur in der Einzahl gebraucht, um die Einheit des Wesens (essentia) zu bezeichnen, welcher Gebrauch um so konstanter sein mußte, da auch *οὐσία* die gleiche Doppelbedeutung wie substantia hat.

Zu dem Sabellianismus, dem Hauréau (Ph. sc. 1, S. 189 f.) irrtümlicherweise die Lehre des Roscelin gleichgesetzt, bildet dieselbe auf Grund eines gemeinsamen Prinzips den geraden Gegensatz. Der Sabellianismus schließt: drei Personen in der Gottheit sind drei Götter; nun gibt es nicht drei Götter, sondern nur Einen Gott; also gibt es in der Gottheit nicht drei Personen, sondern nur drei Daseinsformen. Roscelin aber schließt: drei göttliche Personen sind drei göttliche Wesen; nun gibt es drei göttliche Personen; also gibt es drei göttliche Wesen. Roscelin bekennt sich zu eben der Ansicht, welche die Sabellianer als eine unabweisbare, aber an sich verwerfliche Konsequenz der athanasianischen Doktrin bezeichneten, während die Verteidiger der Kirchenlehre nicht zugaben, daß jene auch von ihnen als verwerflich erkannte tritheistische Ansicht wirklich eine Konsequenz der athanasianischen Auffassung sei. Vom Arianismus ander-

seits unterscheidet sich Roscelins Lehre wesentlich durch die Anerkennung der Gleichheit der Macht (und des Willens) der drei göttlichen Personen. Mit Lanfranc, dem damals hochgefeierten Besieger der Berengarschen Häresie, und mit Lanfrancs Schüler und Nachfolger Anselm scheint Roscelin anfangs sich hinsichtlich der Trinitätslehre im Einklang geglaubt zu haben, bis einer seiner Zuhörer, Johannes, sich brieflich an Anselm mit der Mitteilung der Roscelinschen Ansicht und mit der Bitte um ein Urteil wandte. Dies gab Anselm den Anlaß zur Bekämpfung des Roscelin.

Wilhelm von Champeaux, geb. um 1070, gest. als Bischof von Châlons-sur-Marne 1121, studierte unter Manegold von Lautenbach zu Paris, dann unter dem damals sehr berühmten (von Anselmus Cantuarensis wohl zu unterscheidenden) Anselm von Laon (über ihn siehe unten S. 273), endlich auch unter Roscelin zu Compiègne, zu dessen Richtung aber die seinige, welche die Realität des Universellen behauptet, einen scharfen Gegensatz bildet. Er lehrte dann an der Kathedralschule zu Paris, wo auch Abälard ihn hörte und mit ihm disputierte, verließ dieselbe aber im Jahre 1108, um sich als Chorherr in die Abtei von St. Victor zurückzuziehen. Doch nahm er dort bald nachher seine Vorträge über Rhetorik, Philosophie und Theologie wieder auf und scheint den Grund zu der mystischen Richtung gelegt zu haben, die später in der Schule zu St. Victor herrschte. Von 1113—1121 war Wilhelm Bischof von Châlons. Mit dem h. Bernhard von Clairvaux stand er bis zu seinem Tode in Freundschaft. Über seine Lehrtätigkeit in Paris gibt uns Aufschluß ein überschwänglicher Brief eines unbekannten Schülers. Siehe Ph. Jaffé, Bibl. rer. Germanic. V, Berolini 1869, n 160, p. 285 f. Er schrieb Schriften theologischen Inhalts, De eucharistia und De origine animae, in welcher letzteren er sich für den Creatianismus, also für das unmittelbare Geschaffenwerden der Seelen bei dem Beginn ihres irdischen Daseins, erklärt, und Sententiae oder Quaestiones, in denen uns die ersten Formen und Typen der scholastischen Quaestiones quodlibetales entgegentreten (Grabmann, a. a. O., S. 151). Die Echtheit der Schrift De origine animae bestreitet G. Lefèvre (a. a. O. S. 2) und teilt sie dem Anselm von Laon zu.

Über philosophische Probleme sind wir hauptsächlich auf die Angaben des Abälard angewiesen. Dieser sagt (in seiner Historia calamitatum c. 2; Migne, P. lat. 178, 119 A B) über Wilhelm von Champeaux: erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas. Abälard richtet hiergegen den Einwurf, dann würde die nämliche Substanz verschiedene Akzidenzien erhalten, die miteinander unverträglich seien, insbesondere müßte (wie dies in der unten zu erwähnenden Schrift De generibus et speciebus vermutlich im Sinne Abälards anschaulich ausgeführt wird) das nämliche an verschiedenen Orten sein. Denn ist das menschliche Wesen ganz in Sokrates, so ist es nicht in dem, was nicht Sokrates ist; ist es also zugleich auch in Platon, so muß Platon auch Sokrates sein, und Sokrates außer an seinem eigenen Orte sich auch an dem Orte des Platon befinden. Daraufhin soll Wilhelm von Champeaux seine Ansicht so umgestaltet haben, daß er statt essentialiter sagte: individualiter (nach Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, S. 336 ff., Notices et extraits, V, Paris 1892, S. 321), also die allgemeine Substanz nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern mittelst individueller Modifikation in einem jeden der Individuen existieren ließ. Eine zweite, von Cousin (Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, CXVI f.) und anderen akzeptierte Lesart jedoch, die wahrscheinlich die richtige ist, hat

indifferenter (Hist. cal. c. 2; Migne 178, 119 B: ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed indifferenter diceret), wonach Wilhelm von Champeaux dem Abälardschen Argumente dadurch auszuweichen suchte, daß er statt der numerischen Einheit die unterschiedslose Mehrfachheit der Existenz des allgemeinen Wesens annahm. (Die Schrift „De generibus et speciebus" unterscheidet allerdings die Indifferenzlehre ausdrücklich von der Lehre Wilhelms von Champeaux. Aber dieser hat eben verschiedene Stadien durchgemacht.)

In einer (von Michaud zitierten) Stelle der offenbar aus seiner späteren Periode datierenden Sentenzen oder Quästionen sagt Wilhelm: Vides has duas voces, unum scil. et idem, duobus accipi modis, secundum indifferentiam et secundum identitatem eiusdem prorsus essentiae; secundum indifferentiam, ut Petrum et Paulum idem dicimus esse in hoc quod sunt homines; quantum enim ad humanitatem pertinet, sicut iste est rationalis et ille, et sicut iste est mortalis et ille. Sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, quum sint duo homines. Sed hic modus unius ad naturam divinitatis non est referendus. Siehe Lefèvre, a. a. O., S. 14 und 25. Wie übrigens das Problem der Trinität zu der realistischen Ansicht hinführte und durch dieselbe begreiflich werden sollte, geht am klarsten aus einer (von Hauréau, Phil. scol. I, S. 227, Hist. de la philos. scol. I, S. 327 zitierten) Stelle des Robert Pulleyn hervor, der (Sentent. I, 3; Migne, P. lat. 186, 676 D) einen „Dialektiker" von jener Richtung sagen läßt: species est tota substantia individuorum, totaque species eademque in singulis reperitur individuis; itaque species una est substantia, eius vero individua multae personae, et hae multae personae sunt illa una substantia.

§ 27. Anselmus wurde geboren 1033 zu Aosta (Augusta Praetoria in Piemont). Er trat, durch Lanfrancs Ruf angezogen, 1060 in das Kloster zu Bec in der Normandie, ward 1063 Prior, 1078 Abt desselben und war seit 1093 bis zu seinem Tode 1109 Erzbischof von Canterbury, welches Amt er nach den Prinzipien des Papstes Gregors VII. verwaltete. Sein Motto: Credo, ut intelligam, fordert den Fortgang von der Unmittelbarkeit des Glaubens zu dem erreichbaren Maße wissenschaftlicher Einsicht, aber durchaus nur in dem Sinne, daß der im voraus bereits als Dogma feststehende Glaubensinhalt schlechthin unangetastet bleibe und die absolute Norm für das Denken sei. Das Resultat der Prüfung darf nur ein bejahendes sein. Ist es in irgendeinem Betracht verneinend, so ist eben damit das prüfende Denken selbst als falsch und sündig erwiesen, indem das kirchlich sanktionierte Dogma der adäquate Lehrausdruck der von Gott geoffenbarten Wahrheit ist.

Anselms Ruhm knüpft sich vornehmlich an den in der Schrift „Proslogium" von ihm aufgestellten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und an die von ihm in der Schrift „Cur deus homo?" entwickelte christologische Satisfaktionstheorie. Das ontologische Argument ist der Versuch, Gottes Dasein aus dem Gottesbegriff selbst zu erweisen. Unter Gott verstehen wir, der Definition

gemäß, das größte, was überhaupt gedacht werden kann. Dieses ist in unserem Intellekt, da wir die Gottesvorstellung haben, und selbst der Atheist begreift, was mit dem Ausdruck: das Größte schlechthin bezeichnet wird. Das Größte aber kann nicht bloß im Intellekt sein, denn dann ließe sich ein anderes, größeres denken, welches außerdem auch noch in der äußeren Wirklichkeit wäre. Also muß das Größte im Intellekt und zugleich auch in der äußeren Wirklichkeit sein. Also wird Gott nicht bloß von uns gedacht, sondern er existiert auch wirklich. Daß dieses Argument ein Fehlschluß sei, behauptete schon Anselms Zeitgenosse, der Mönch Gaunilo zu Mar-Moutier. Gegen seine Einwürfe versucht Anselm dasselbe in dem „Liber apologeticus" zu retten.

Nach Anselms Satisfaktionstheorie, welche wesentlich eine Anwendung juridischer Analogien auf ethisch-religiöse Verhältnisse ist, ist die Schuld des Menschen, weil gegen Gott begangen, unendlich schwer, muß daher nach Gottes Gerechtigkeit durch eine unendlich schwere Strafe gesühnt werden. Sollte diese das Menschengeschlecht selbst treffen, so verfielen alle der ewigen Verdammnis, was der göttlichen Güte widerstreiten würde. Eine Vergebung ohne Sühne aber würde der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten; also blieb, damit sowohl der Güte als der Gerechtigkeit genügt werde, nur die stellvertretende Genugtuung übrig, die bei der Unendlichkeit der Schuld nur von seiten Gottes als des allein unendlichen Wesens geleistet werden konnte. Nur als ein von Adam stammender (jedoch sündelos von der Jungfrau empfangener) Mensch aber konnte er das Menschengeschlecht vertreten; also mußte die zweite Person der Gottheit Mensch werden, um die Gott gebührende Genugtuung anstatt der Menschheit zu leisten und dadurch den gläubigen Teil derselben zur Seligkeit zu führen.

Ausgaben.

I. Anselm von Canterbury.

Die Werke Anselms sind zu Nürnberg durch Casp. Hochfeder 1491, ebendas. 1494, zu Paris 1544 und 1549, zu Köln 1573, ebendas. durch Picardus 1612, dann namentlich von Gabr. Gerberon, Paris 1675, dann ebendas. 1721 und Venet. 1744 und in neuerer Zeit von J. P. Migne, P. lat. 158—159, Paris 1852—1854 herausgegeben worden.

Die Schrift: Cur deus homo? hat Hugo Laemmer, Berl. 1857, herausgegeben, auch O. Fridolin Fritzsche, Zürich 1868, 2. Aufl. 1886, 3. A. 1893. W. Schenz, Des hl. Anselm von Canterbury 2 Bücher: Warum ist Gott Mensch geworden? übersetzt und glossiert, 2. Aufl., Regensb. 1902.

Das Monologium und Proslogion nebst den zugehörigen Schriften: Gaunilonis liber pro insipiente und Ans. liber apologeticus hat Carl Haas ediert als 1. Teil der Sancti Anselmi opuscula philosophico-theologica selecta, Tübing. 1863. Einen neuen kritischen Text von Kap. 2, 3 und 4 des Proslogion, ferner von Gaunilonis liber pro insipiente und von Anselms Antwort Contra insipientem hat A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen z. Gesch. d. Gottes-

beweise im dreizehnten Jahrh. mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 1—2), p. 3—20 veröffentlicht.

Anselms Leben hat sein Schüler Eadmer, Mönch zu Canterbury, beschrieben (De vita S. Anselmi, ed. G. Henschen in Act. sanctorum, Aprilis t. II, p. 866 sqq., Gerberon und Migne bei der Ausgabe der Werke A.s; ferner Historia novorum, M. G. SS. XIII, 140—146); hieraus haben auch Johannes von Salisbury in seiner Vita S. Anselmi (Migne 199, 1009—1040) und andere geschöpft.

Anselms Hymnen sind ediert bei Dreves Analecta hymn. medii aevi 48, Leipzig 1905.

Der Briefwechsel, den Gilbert Crispin, 1085—1117 Abt von Westminster, mit Anselm führte, wurde veröffentlicht von J. A. Robinson, Gilbert Crispin, abbot of Westminster, Cambridge 1911.

Über Anselms unechte Schriften siehe B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nat., IV, Paris, p. 192, 320. J. Endres, Die neunte Homilie d. hl. Anselmus, Histor. Jahrb. 1909, 799—806 (die unter den Werken Anselms aufgeführte neunte Homilie gehört Anselm von Laon an).

II. Bruno von Segni.

Die Werke Brunos sind gedruckt bei Migne, P. lat. 164—165; sein Liber de symoniacis und seine Ep. IV de investitura wurden auch von Sackur in M. G. Libelli de lite II, 546—565 veröffentlicht.

III. Odo von Cambrai.

Odos Werk De peccato originali libri tres findet sich bei Migne, P. lat 160, 1071—1102.

IV. Anselm von Laon.

Anselms Glossa interlinearis wurde zu Basel 1502, 1508 und zu Antwerpen 1634 gedruckt. Andere exegetische Werke sind bei Migne, P. lat. 162, 1187—1592 ediert. Über eine ihm angehörige Homilie berichtet J. Endres, siehe oben unter I. — Exzerpte aus den Sentenzen des Anselm von Laon nach Cod. 425 A der Bibliothek von Troyes mit dem Incipit: Liber Pancrisis etc. hat veröffentlicht G. Lefèvre, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit, Mediolani Aulercorum 1894. Über weitere Handschriften der anselmischen Sentenzen siehe M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i./B. 1911, 141—157. Ebendas. S. 157—168 werden vier aus der Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux stammende systematische Sentenzenschriften besprochen und Bruchstücke daraus mitgeteilt.

V. Bernold von Konstanz.

Die Werke Bernolds sind gesammelt bei Migne, P. lat. 148, 1061—1432; 1453—1460. Seine Streitschriften sind auch ediert von Fr. Thaner in: M. G. Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI et XII, II, Hannover 1892, 1—168.

VI. Deusdedit.

Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit wurde publiziert von P. Martinucci, Venedig 1869 und neuestens von V. Wolf von Glanvell, Die Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit, I, Paderborn 1905. Die Praefatio dazu steht bei Migne, P. lat. 150, 1565—1570. Sein Libellus contra invasores et symoniacos wurde ediert v. A. Mai, Nova biblioth. Patrum VII, pars 3, Rom 1854, p. 77—114 und von E. Sackur, M. G. Libelli de lite II, Hannover 1892, 300—365.

VII. Ivo von Chartres.

Ivos Werke sind gesammelt bei Migne, P. lat. 161 (Decretum u. Panormia); 162, 11—616 (Epistolae u. Sermones).

VIII. Irnerius.

Die theologischen Sentenzen des Irnerius finden sich in Cod. Y 43 Sup. der Mailänder Ambrosiana, woraus M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II. Freiburg i./B. 1911, 133 das Inhaltsverzeichnis mitteilt.

IX. Honorius Augustodunensis.

Eine Sammlung der Werke des Honorius bietet Migne 172, 39—1270.

Das Offendiculum des Honorius wurde herausgeg. von J. Dieterich, M. G. Libelli de lite III, Hannover 1897, 38—57 und von J. v. Kelle, Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, Sitzungsber. d. Wiener Akad. 148, 4. Abt., Wien 1904, 4—37. De apostatis und Summa gloria veröffentlichte J. Dieterich in: M. G. Libelli de lite III, 57—80. — Die Schrift Cognitio vitae ist unter den Werken Augustins gedruckt bei Migne 40, 1005 ff. Eine Ergänzung De viciis et virtutibus bringt J. A. Endres, Honorius Augustod., Kempten und München 1906, 138—140. — Von Clavis physicae publiziert J. A. Endres, a. a. O., S. 140—145 aus Cod. 102 (s. XII) des Stiftes Lambach den Prolog und eine Textprobe. Ebendas. S. 145—154 werden ein kurzer Traktat des Rupert von Deutz und vier Antwortschreiben des Honorius auf an ihn gerichtete Fragen veröffentlicht.

Anselm entfaltete eine umfangreiche, vielfach im Dialog sich bewegende schriftstellerische Tätigkeit. Von seinen Werken seien genannt: Dialogus de grammatico, Monologium, Proslogion, Liber apologeticus contra Gaunilonem, De veritate, De processione spiritus sancti contra Graecos, De fide trinitatis oder De incarnatione Verbi, Cur deus homo?, De libero arbitrio, De casu diaboli, De conceptu virginali et de originali peccato, De concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae dei cum libero arbitrio. Erwähnt seien noch die Meditationes, die Orationes, die Homilien und die Epistolae.

Anselm fordert die unbedingte Unterwürfigkeit unter die Norm und Autorität der hl. Schrift und der Väter (De concordia praesc. et praedest. q. 3, c. 6; Migne 158, 528 BC: Sic itaque Sacra scriptura omnis veritatis, quam ratio colligit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat). Unter den Vätern gilt ihm Augustinus als der überragende Lehrer, als der Quellpunkt seiner eigenen Kraft. Dem Bischof von Hippo bis zu einem gewissen Grade geistig verwandt hat Anselm, wie niemand vor ihm, es verstanden, sich in die Schätze der Augustinischen Gedankenwelt zu versenken und daraus die tiefsten philosophischen und theologischen Ideen zu entnehmen. Dieser Abhängigkeit von Augustinus gibt Anselm selbst deutlichen Ausdruck im Prolog des Monologiums; Migne 158, 143 C f.: Nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat . . . sed prius libros prefati doctoris Augustini de trinitate diligenter perspiciat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet. Wie Clemens Alex., Origenes, Augustinus will aber auch Anselm bei der bloßen Hinnahme des Glaubensinhaltes nicht stehen bleiben. Er sucht auf rationalem Wege, mit den Mitteln der Vernunft, eine Einsicht (intelligere, intellectus) in den Glaubensinhalt zu gewinnen, vom Glauben zum Wissen, zu den fidei rationes, fortzuschreiten. Was Lanfranc nur schüchtern, fast ängstlich gewagt hatte, die Anwendung der Dialektik auf die Theologie, wird für Anselm zur offen proklamierten Devise und zum leitenden Arbeitsprogramm. Mit bewunderungswürdiger Kunst weiß er als Meister der Dialektik Syllogismus an Syllogismus zu reihen und einzelne Partien des Glaubensgebietes aus ihren obersten Voraussetzungen heraus systematisch zu gestalten.

Charakteristisch ist aber, daß Anselm nicht nur das Dasein Gottes, sondern auch (was später Thomas, Duns Scottus und Occam abwiesen

und nur Raymundus Lullus wiederum versuchte) die Trinität und Inkarnation zu begründen versucht, und zwar vermittelst platonischer und neuplatonischer Doktrinen, ohne dadurch aber dem natürlichen Denken ein volles Recht einräumen zu wollen. Im Monologium und Proslogion will er sogar die Schriftbeweise für die Gottes- und Trinitätslehre ganz weglassen und sich nur auf Vernunftgründe (rationes necessariae) stützen (De fide trin. c. 4; Migne 158, 272 C: Sed si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion scil. et Proslogion, quae ad hoc maxime facta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura et eius personis praeter incarnationem, necessariis rationibus sine Scripturae auctoritate probari possit). Und in der Schrift Cur Deus homo? will er ebenfalls durch die bloße Vernunft, ohne die Offenbarung zu Hilfe zu nehmen, beweisen, daß ein Mensch ohne Christus nicht gerettet werden könne (Praef. Cur deus homo; Migne 158, 361 A: Quorum prior . . . . . probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo).

Programmatisch spricht Anselm den Grundsatz aus, daß die Erkenntnis auf dem Glauben, nicht der Glaube auf vorangehender, durch Zweifel und Denken vermittelter Erkenntnis ruhen müsse (Proslog. 1; Migne 158, 227 BC): Neque enim quaero intelligere ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam. Er hat diesen Grundsatz aus Augustin (De vera rel. c. 5, n. 8; c. 24, n. 45; De util. cred. c. 9, n. 22; c. 11, n. 25; De ord. II. c. 9, n. 26; Augustin. in Joh. Ev. tract. 40, 9; Migne 35, 1690: credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus) geschöpft. Anselm fügt seiner Forderung das Argument bei: wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, wer nicht erfährt, wird nicht verstehen (De fide trin. c. 2; Migne 158, 263 D, 264 A). Die Erkenntnis ist das Höhere, der Fortgang zu ihr ist Pflicht nach dem Maße der Befähigung. Cur Deus homo? c. 2; ibd. 362 B: wie die rechte Ordnung erfordert, daß wir die Geheimnisse des Christentums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Nachlässigkeit zu sein, wenn wir, nachdem wir im Glauben befestigt sind, nicht auch trachten, das Geglaubte zu verstehen: negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Diese Sätze nimmt Anselm aber nicht in dem Sinne, daß, nachdem zunächst durch willige und vertrauensvolle Hingabe die Aneignung erfolgt, und das Verständnis ermöglicht sei, nunmehr dem zur Einsicht Gelangten ein freies Urteil über den Wert und die Wahrheit des Überlieferten zustehe (in welcher Deutung der Satz auch von unserem Verhältnis zu der antiken Poesie, Mythologie und Philosophie gelten würde), sondern im Sinne der absoluten Unantastbarkeit der katholischen Lehre. Der Glaubensinhalt kann durch die aus ihm erwachsene Erkenntnis nicht zu höherer Gewißheit gebracht werden, denn er hat an sich ewige Festigkeit; noch viel weniger aber darf er bekämpft werden. Denn, sagt Anselm, ob das wahr sei, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, diesen Glauben liebend und nach demselben lebend, forsche er in Demut nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in denselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, so renne er nicht dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an. Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selbst einrennen, als den Felsen umrennen (De fide trinit. c. 1 u. 2; Migne 158, 262 C sq.). Also das Wissen steht nicht etwa unbedingt über dem Glauben, sondern es muß erst beurteilt werden nach seiner Übereinstimmung mit dem Glauben. In dem

Briefe (Migne 158, 1192 D sq.), den Anselm dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Konzil mitgab, welches gegen Roscelin gehalten werden sollte, erläutert er in gleichem Sinne den Satz: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere (l. c. 1193 C), und gibt den Rat, mit Roscelin auf der Synode sich nicht erst in eine Verhandlung einzulassen, sondern sofort den Widerruf von ihm zu verlangen. Der Erfolg konnte nur der sein, daß der Gegner unüberzeugt blieb und nur die Wahl hatte, entweder zum Märtyrer seiner Lehre zu werden oder heuchlerisch sich zu fügen. Roscelin hat zu Soissons, wie er selbst später erklärte, aus Todesfurcht das letztere gewählt, um nach beseitigter Gefahr doch wieder auf seine unaufgegebene Überzeugung zurückzukommen. Nachträglich sucht ihn Anselm durch die Schrift De fide trinitatis oder wie der richtige Titel lautet: De incarnatione verbi (siehe J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910, S. 28) zu widerlegen.

Der Dialogus de grammatico, wahrscheinlich Anselms früheste Schrift, ist das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler über die von den Dialektikern damals (wie Anselm c. 21, Migne 158, 582 A bezeugt) häufig behandelte Frage, ob grammaticus unter die Kategorie der Substanz oder unter die der Qualität zu subsumieren sei. Die grammatische Bildung gehört nicht zum Wesen des Menschen, wohl aber zum Wesen des Grammatikers als solchen; also lassen sich die Sätze aufstellen: omnis homo potest intelligi sine grammatica; nullus grammaticus potest intelligi sine grammatica. Warum folgt aus diesen Prämissen nicht, was doch anscheinend nach den logischen Regeln daraus folgen sollte: nullus grammaticus est homo? Wegen des verschiedenen Sinnes, in dem die Prämissen gelten: Jeder Mensch kann in gewisser Hinsicht, sofern er nämlich nur als Mensch betrachtet wird, aber nicht in jeder Hinsicht, sofern er nämlich etwa auch Grammatiker ist, ohne grammatische Bildung sein; von dem Grammatiker aber gilt der Untersatz schlechthin. Also folgt nur, daß die Begriffe grammaticus und homo verschieden sind, aber nicht, daß kein Grammatiker ein Mensch sei. Ist der Grammatiker Mensch, so ist er Substanz. Wie kann dann aber Aristoteles grammaticus als Beispiel eines Qualitätsbegriffs anführen? In grammaticus liegt ein Zweifaches, grammatica und homo (die adjektivische und die substantivische Bedeutung), jenes in dem Worte grammaticus an sich selbst (per se), dieses mittelbar (per aliud). Wenn wir auf jene Bedeutung achten, so ist es Bezeichnung eines Wie (Quale), nicht eines Was (Quid), wenn aber auf diese, so ist es Bezeichnung einer Substanz, des homo grammaticus, und zwar einer substantia prima, sofern ein einzelner Grammatiker gemeint ist, einer substantia secunda, sofern die Spezies gemeint ist. Da die Dialektik es zunächst mit den Ausdrücken (voces) und deren Bedeutung und nur mittelbar mit den bezeichneten Dingen (res) zu tun hat (wie Anselm mit Boëthius annimmt, der in seinem Kommentar zu den Kategorien (Migne, P. lat. 64, 162 B) sagt: non de rerum generibus neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur), so muß der Dialektiker sich an die Bedeutung halten, die unmittelbar in den Worten an sich (per se) liegt, und also auf die Frage: quid est grammaticus? antworten: vox significans qualitatem. Denn die direkt bezeichnete res ist das quale, das habens grammaticam, und nur secundum appellationem wird der Mensch mitbezeichnet.

Diese Abhandlung zeigt, daß auch Anselm trotz seines „Realismus" die Dialektik zunächst auf die voces bezieht, und daß er mit Aristoteles das Einzelwesen für die Substanz im ersten und vollsten Sinne (substantia prima), die

species und das genus aber für die Substanz im sekundären Sinne (substantia secunda) hält.

In dem Dialogus de veritate (c. 2) läßt Anselm nach Aristoteles die Wahrheit des bejahenden und verneinenden Urteils von dem Sein oder Nichtsein des Ausgesagten abhängen. Die res enunciata sei die causa veritatis für das Urteil, obschon nicht dessen veritas oder rectitudo selbst (Migne 158, 469 C). Von der Wahrheit des Urteils und überhaupt des Gedankens unterscheidet Anselm eine Wahrheit des Tuns und überhaupt des Seins und macht dann platonisierend nach Augustin den Schluß von dem Bestehen irgend welcher Wahrheit auf die Existenz der Wahrheit an sich, an der jedes andere Wahre, um wahr zu sein, partizipieren müsse. Die Wahrheit an sich ist nur Ursache; die Wahrheit des Seins ist ihre Wirkung und zugleich Ursache für die Wahrheit der Erkenntnis; diese letztere ist nur Wirkung. Die Wahrheit an sich, die summa veritas per se subsistens, ist Gott (c. 10; Migne 158, 479 A). Anselms Definition der Wahrheit überhaupt lautet: veritas est rectitudo sola mente perceptibilis (c. 11; Migne 158, 480 A).

In dem (um 1070, schon vor dem Dial. de verit. verfaßten) Monologium hat Anselm auf die realistische Annahme, daß die Güte, die Wahrheit und überhaupt die Universalien eine von den Einzeldingen unabhängige, nicht bloß eine diesen immanente, an ihr Bestehen gebundene Existenz (wie es die der Farbe im Körper ist) besitzen, einen Beweis für das Dasein Gottes gebaut, worin er im wesentlichen Augustin (De lib. arb. II, c. 1, n. 3—15; De vera rel. c. 30, n. 55 ff.; De trin. VIII, c. 3, n. 4 sq., vgl. Boëth. De consol. phil. V, pr. 10) folgt. Es gibt viele Güter, die wir teils als Mittel oder des Nutzens wegen (propter utilitatem), teils an sich um ihrer inneren Schönheit willen (propter honestatem) begehren. Diese Güter aber sind alle nur mehr oder minder gut und setzen daher gleich allem, was nur vergleichsweise das ist, was es ist, etwas voraus, was eben dies im vollen Sinne sei, und woran sie ihren Maßstab haben. Alle relativen Güter haben also ein absolutes Gut, etwas, das aus sich und durch sich gut ist (illud igitur est bonum per se ipsum, quoniam omne bonum est per ipsum), nicht wieder durch Teilnahme an einem Höheren — denn sonst wäre es eben nicht das Absolute — zur notwendigen Voraussetzung. Dieses summum bonum ist Gott (Monol. c. 1; Migne 158; 144 C. sq.). Desgleichen ist jedes Große oder Hohe nur vergleichsweise groß oder hoch; es muß also ein absolut Großes oder Hohes geben, und dieses ist Gott (c. 2, ibd. 146 C sq.). Alles Seiende setzt ein absolutes Sein voraus, durch welches es ist, welches aber selbst durch sich selbst ist, und dieses ist Gott (c. 3, ibd. 148 A): quoniam ergo cuncta quae sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum). Die Stufenreihe der Wesen (naturae) kann nicht derart sein, daß sie ins Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur); also muß es mindestens Ein Wesen geben, welches keines mehr über sich hat. Aber es gibt auch nur Ein solches; denn wären mehrere einander gleiche höchste Wesen, so würden sie entweder alle Anteil haben an der höchsten Wesenheit (essentia) oder mit dieser identisch sein. Wenn sie daran Anteil haben, so sind nicht sie das Höchste, sondern die höchste Wesenheit ist dann das Höchste. Wenn sie mit ihr identisch sind, so sind sie in ihr notwendig auch einheitlich. Das einheitlich höchste Wesen aber ist Gott (c. 4, ibid. 148 C sq.).

Das Absolute ist aus und durch sich selbst (c. 6, 151 sq., das Bedingte ist nach Stoff und Form nicht aus ihm, aber durch es geschaffen (c. 7, ibd. 153 sq. ff.). Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen. Das Nichts ist aber nicht etwa eine Materie, aus welcher die Welt zum Dasein geformt worden wäre. Jedoch

waren die Dinge im Verstande Gottes vorher ewig (c. 9, Migne 158, 157 C: nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum sive forma vel similitudo aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid aut qualia aut quomodo futura essent). Diese Musterbilder sind das innere Sprechen Gottes, wie der Gedanke das innere Wort im Menschen ist. Nach diesen Ideen, seinem Worte, hat Gott die Dinge geschaffen, und so ist das Gewordene das Abbild dieses Wortes (c. 9 f., c. 29 ff., ibd. 182 sq.). Das Geschaffene besitzt nicht an sich die Kraft der Beharrung im Sein, sondern bedarf der erhaltenden Gegenwart Gottes. Sicut nihil factum est, nisi per creatricem praesentem essentiam, ita nihil viget, nisi per eiusdem servatricem praesentiam (c. 13; ibd. 160 C sq., vgl. Augustin, De civ. Dei XII, c. 25, s. oben S. 159, wo die Welterhaltung als fortgehende Schöpfung aufgefaßt und die Ansicht entwickelt wird, daß die Welt, wenn Gott ihr seine Macht und Gegenwart entzöge, augenblicklich in das Nichts zurücksinken würde).

Jedes Einzelne, welches gerecht ist, ist dies nur durch Partizipation an der Gerechtigkeit und von der Gerechtigkeit selbst verschieden; Gott aber ist nicht ein an der Gerechtigkeit partizipierendes Objekt, sondern die Gerechtigkeit selbst (c. 16, Migne 158, 164 B sq.). In dem Absoluten ist die Gerechtigkeit mit der Güte, Weisheit und jeder anderen Wesensbestimmung (proprietas) identisch (c. 17; ibd. 165 C sq.); sie alle involvieren die Ewigkeit und die Allgegenwart (c. 18 ff.; ibd. 166 D sq.). Der Sprechende und das von ihm gesprochene Wort, durch welches er alle Dinge geschaffen hat, bilden eine Zweiheit, ohne daß irgend zu sagen ist, was sie in der Zweizahl seien. Sie sind nicht zwei Geister, nicht zwei Schöpfer usw.; sie sind andere (alii), aber nichts anderes (aliud). Durch ihr gegenseitiges Verhältnis, für welches die Zeugung das treffende Bild ist, sind sie zwei, durch ihr Wesen eins (c. 37 ff.; ibd. 190 B sq.). Um der Einheit willen muß mit der Selbstverdoppelung ein Zurückstreben, ein Zusammenschluß sich verbinden. Wie durch die Selbstverdoppelung zu dem primitiven Bewußtsein, der memoria, das Bewußtsein des Bewußtseins, die intelligentia, hinzutritt, so bekundet sich das Streben nach dem Zusammenschluß als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, die aus der memoria und intelligentia prozediert, d. h. als der heilige Geist (c. 49 ff.; ibd. 205 B sq.).

Die durchgängige, logisch ungerechtfertigte Hypostasierung von Abstraktionen ist bei diesem „exemplum meditandi de ratione fidei" offenbar. Anselm selbst erkennt tatsächlich an, daß er nicht zu dem Begriff von Personen gelangt sei, indem er (c. 78) die Ansicht äußert, nur die Armut der Sprache nötige uns, die trina unitas durch den Ausdruck persona (oder auch durch substantia im Sinne von *ὑπόστασις*) zu bezeichnen, im eigentlichen Sinne aber gebe es in dem höchsten Wesen ebensowenig eine Mehrheit von Personen, wie von Substanzen. Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae (ibd. 221 C D—222 A). (Anselm geht hier in derselben Richtung weiter fort, in welcher sich Augustin von der bei griechischen Theologen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa herrschenden generischen Auffassung der Trinität entfernt hat. Anderseits konnten Stellen dieser Art den Roscelin, der an der vollen Bedeutung des Begriffs der Person festhielt, leicht zu der Meinung führen, Anselm werde sich mit seiner Behauptung, die drei Personen seien drei res per se und

könnten, falls nur der Gebrauch es gestatte, als drei Götter bezeichnet werden, einverstanden erklären müssen.)

In dem Monologium sucht Anselm auch (c. 67—77; ibd. 213 B sq.) das Wesen des menschlichen Geistes zu erkennen und seine Ewigkeit zu erweisen. Der menschliche Geist ist ein kreatürliches Abbild des göttlichen Geistes und hat gleich jenem memoria, intelligentia und amor. Er kann und soll Gott als höchstes Gut lieben und alles andere um seinetwillen. In dieser Liebe liegt die Bürgschaft seiner Ewigkeit und ewigen Seligkeit, denn ein Ende derselben wird weder mit seinem Willen eintreten, noch auch gegen seinen Willen durch Gott, da dieser selbst die Liebe ist. Verschmäht aber der endliche Geist die Liebe Gottes, so muß er ewige Strafe leiden und, um sie zu erleiden, fortdauern, da er, wenn er vernichtet würde, keine Pein empfinden, also ohne die ihm gebührende Strafe bleiben würde. Der immutabilis sufficientia der Seligen muß die inconsolabilis indigentia der Unseligen entsprechen. Die Liebe wurzelt im Glauben, dem Bewußtsein von ihrem Objekt, und zwar in dem lebendigen Glauben, der ein Streben nach seinem Objekt involviert (dem credere in Deum im Unterschiede von dem bloßen credere Deum esse), und bedingt ihrerseits die Hoffnung auf die endliche Erreichung des Erstrebten.

Dem Gottesbegriff, den Anselm im Monologium auf kosmologischem Grunde durch logisches Aufsteigen von dem Besonderen zum Allgemeinen gewinnt, sucht er im Proslogion (Alloquium Dei, ursprünglich: Fides quaerens intellectum) ontologisch durch bloße Entwicklung dieses Begriffs reale Gültigkeit zu vindizieren, also Gottes Dasein aus dem bloßen Gottesbegriff zu erweisen. Denn es hatte ihn beunruhigt, daß bei dem im Monologium eingeschlagenen Wege der Erweis des Daseins des Absoluten als abhängig von dem Dasein des Relativen erschien (Prooem. prosl.; Migne 158, 223 B sq.): coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum, quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent, ut sint et bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret). Das ontologische Argument (c. 2—3) geben wir hier, da der Ausdruck selbst für die Entscheidung über die Beweiskraft von Bedeutung ist, mit Anselms eigenen Worten wieder und zwar nach der neuesten Ausgabe von A. Daniels, S. 5: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi ut, quantum scis expedire, intelligam quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus. Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo (nach Psalm XIII, 1): non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo maius nihil cogitari potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum intelligit esse, quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse, quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit; et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest est in solo intellectu, id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re (c. 2).

Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, quod non possit cogitari non esse; quod maius est quam quod non esse cogitari potest. Quare si id quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit non est id quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse. Et hoc es tu, Domine Deus noster (c. 3). Die Frage, wie dann aber auch nur der Tor in seinem Herzen sprechen oder denken könne, es sei kein Gott, beantwortet Anselm durch die Unterscheidung zwischen einem bloßen cogitare der vox significans und dem intelligere id ipsum, quod res est (c. 4).

Daß das Argument ein Fehlschluß sei, wurde schon von Zeitgenossen Anselms bemerkt, ohne daß sofort die Natur des Fehlers völlig klar geworden wäre. Jede Folgerung aus der Definition gilt nur hypothetisch, unter der Voraussetzung der Existenz des Subjektes. In diesem richtigen Sinne hatte schon der Eleate Xenophanes aus dem Wesen Gottes auf seine Einheit und Geistigkeit geschlossen (vgl. Grundriß I, 10. A., S. 54), und Augustin, der bereits Gott bezeichnet als das summum bonum, quo esse aut cogitari melius nihil possit (siehe De doctr. christ. I, 7, Migne 34, 22. De lib. arbitr. II, 6, n. 14, Migne 32, 1248. Conf. VII, 4, Migne 32, 735) hat aus der Definition Gottes seine Ewigkeit gefolgert. Wer zugibt, daß ein Gott sei, und demselben doch die Ewigkeit abspricht, widerspricht sich, denn im Wesen Gottes liegt die Ewigkeit; so gewiß wie Gott ist, ist er auch ewig. Augustin. Confess. VII, c. 4, Migne P. lat. 32, 736: cur non sit corruptibilis substantia, quae Deus est, quando si hoc esset, non esset Deus. (Die Stelle De trinit. VIII, c. 3 n. 4 sq. und andere, auf die öfters verwiesen wird, entsprechen vielmehr der Argumentation im Monologium.)

Der Unterschied der Anselmschen Argumentation von der Augustinischen liegt darin, daß durch jene das Sein Gottes selbst aus der Definition erschlossen werden soll, und diese Eigentümlichkeit des ontologischen Argumentes ist gerade sein Fehler. Mit logischem Rechte läßt sich nur schließen: so gewiß als Gott ist, hat er Realität, was aber eine leere Tautologie ist, oder höchstens etwa: so gewiß als Gott ist, ist er nicht nur im Geiste, sondern auch in der Natur, welchem letzteren Gegensatze Anselm fälschlich den des Vorgestelltwerdens und des wirklichen Seins supponiert. Diese Supposition, welche zur Beseitigung der Klausel: wenn Gott ist, führt, knüpft sich bei Anselm sprachlich an die Verwechslung eines metaphorischen Gebrauchs des Ausdrucks „in intellectu esse“ mit dem eigentlichen. Zwar unterscheidet Anselm richtig den Doppelsinn: in der Vorstellung sein, und: als seiend erkannt werden, und will mit Recht nur die erste Bedeutung seiner Argumentation zum Grunde legen. Er vermeidet in der Tat die von ihm bezeichnete Verwechslung; aber er vermeidet nicht die andere, das Vorgestelltwerden, welches metaphorisch ein Sein des Objekts in dem Intellekt genannt werden kann, in der Tat aber nur das Sein eines Bildes des (sei es wirklichen, sei es fingierten) Objektes in dem Intellekt ist, mit einem realen Sein des Objektes in dem Intellekt gleichzusetzen. Hierdurch wird der trügerische Schein erzeugt, als ob bereits gesichert sei, daß das Objekt irgendwie existiere, als ob also der Bedingung jedes Argumentierens aus der Definition, daß nämlich die Existenz des Objektes bereits feststehe, genügt sei und es sich nur noch um die nähere Bestimmung der Art und Weise der Existenz handle. Das, was als absurd erwiesen wird, ist in der Tat nicht die Meinung, die der Atheist hegt, daß Gott nicht existiere und die Gottesvorstellung eine objektlose Vorstellung sei, sondern die Meinung, die er nicht hegt, noch auch anzunehmen genötigt werden kann, aber die Anselm zu hegen oder doch annehmen zu müssen

scheint, daß Gott selbst eine objektlose Vorstellung sei und als bloß subjektive Vorstellung existiere. Dieser Schein wird so lange festgehalten, als er dazu dient, der Argumentation eine anscheinende Basis zu geben. Im Schlußsatze aber, der doch nicht die bloße Art der Existenz, sondern das Sein selbst als Resultat der Argumentation zu enthalten prätendiert, wird dann wieder zu dem ursprünglichen Sinne des Gegensatzes in intellectu esse und in re esse, nämlich vorgestellt werden und wirklich sein, zurückgekehrt.

Den Anselm bestritt in einem anonymen Liber pro insipiente ein Mönch Gaunilo in dem Kloster Mar-Moutier (Maius Monasterium nicht weit von Tours). Nach Martène (in dessen handschriftlicher Geschichte des Klosters, bei Ravaisson, Rapports sur les bibliothèques de l'Ouest, Paris 1841, append. XVII) war Gaunilo ein Graf von Montigny, der nach Unglücksfällen, die er 1044 in Fehden erlitten hatte, ins Kloster getreten war, wo er noch bis 1083 gelebt hat. Gaunilo, der von dem übrigen Inhalt des Proslogiums mit großer Achtung redet, trifft ganz richtig die schwache Stelle des Anselmschen Arguments, dem er entgegenhält, aus dem Verstehen des Gottesbegriffs folge nicht ein Sein Gottes im Intellekt, woraus dann weiter ein Sein desselben in re sich ableiten lasse. Das Sein dessen, quo maius cogitari nihil possit, in unserm Intellekt gelte nur in dem gleichen Sinne, wie das Sein jedweden andern Dinges in unserm Intellekt, sofern es gedacht werde, also z. B. auch einer fingierten Insel. Würde es in dem volleren Sinne genommen: intelligere rem esse, was aber ja auch Anselm nicht wolle, so würde damit das zu Erweisende schon vorausgesetzt sein. Das reale Sein des Objekts müsse im voraus feststehen, damit aus seinem Wesen seine Prädikate sich erschließen lassen. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum (ed. Daniels, S. 10). Auf eine anschauliche Weise sucht dann Gaunilo aus dem Zuvielbeweisen darzutun, daß das Argument fehlerhaft sei, indem nämlich auf gleiche Weise auch die Existenz einer vollkommenen Insel sich würde folgern lassen.

Anselm wies in seiner Entgegnung in dem Liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente den Vorwurf des Zuvielbeweisens ab, indem er die Zuversicht aussprach, daß sein Argument von allem gelte, praeter quod maius cogitari non possit (ohne freilich das Recht dieser Beschränkung der Argumentation auf das, was das Größte schlechthin sei, darzutun). In seinen Erörterungen, die den Sitz des Fehlers betreffen, fiel er, da auch Gaunilo noch nicht mit voller logischer Bestimmtheit den trügerischen Schein bei der Metapher: in intellectu esse, aufgedeckt hatte, in den alten Fehler zurück, das cogitari und intelligi mit einem eigentlichen esse in cogitatione vel intellectu gleichzusetzen. Er vergleicht beständig, ohne die Absurdität zu bemerken, zwei Wesen miteinander, wovon dem einen zwar das Gedachtwerden, aber nicht das Sein zukomme, dem andern dagegen außer dem Gedachtwerden auch noch das Sein, und schließt nun, das letztere sei um das Sein größer als jenes. Das größte denkbare Wesen also, das doch im Intellekt sei, könne nicht bloß im Intellekt, sondern müsse auch noch außerhalb des Intellekts in der Wirklichkeit sein. Der Widerspruch, daß das Größte als im bloßen Intellekt seiend ebensowohl einerseits das Größte sein müßte, wie auch anderseits es nicht sein könnte, beweist nicht, daß es auch noch eine Existenz in re habe, sondern vielmehr, daß der Ausdruck, sofern es gedacht werde, sei es im Intellekt, im eigentlichen Sinne falsch und unzulässig ist. Mindestens gilt es nicht vor erwiesener Existenz.

Den andern Mangel des Argumentes, daß nämlich der unbestimmte Begriff dessen, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden könne, von dem Begriff eines persönlichen Gottes noch weit absteht, hat Anselm durch die Entwicklung des Begriffs des Größten, was denkbar sei, zu ergänzen gesucht (c. 5 ff.), indem er zeigt, daß das Größte als Schöpfer, als Geist, als allmächtig, als barmherzig usw. gedacht werden müsse.

Die in neuerer Zeit mehrfach und namentlich auch von Hasse (Anselm, II, S. 262—272) geäußerte Ansicht, das ontologische Argument stehe und falle mit dem Realismus, ist falsch. Diese Ansicht ist bei den Argumenten des Monologiums zutreffend, welche in der Tat auf der platonisch-augustinischen Ideenlehre ruhen, aber nicht bei dem im Proslogion entwickelten Argument, an dessen Verwechslung des intelligi mit dem esse in intellectu der Realismus, der den subjektiven Begriffen reale Universalien, welche durch sie erkannt werden, entsprechen läßt, keineswegs gebunden ist. Wohl involviert der Realismus die Voraussetzung (welche übrigens auch der Nominalismus als solcher nicht schlechthin abweist, sondern nur der Skeptizismus dahingestellt sein läßt und der Kritizismus durch Unterscheidung der empirischen Objektivität von der transzendentalen bekämpft), daß die Denknotwendigkeit auch das objektiv-reale Sein verbürge. Aber diese Voraussetzung ist sehr verschieden von der dem ontologischen Argument zugrundeliegenden Verwechslung des Gedachtwerdens mit dem Sein des Gedachten selbst in unserm Verstande. Sie besagt nur, daß dasjenige, von dem der Satz oder das Urteil, daß es existiere, kategorisch (nicht bloß hypothetisch) durch logisches Denken fehlerlos erwiesen sei, auch wirklich existiere, aber nicht, daß dasjenige, was wir, sei es willkürlich oder auch mit subjektiver Notwendigkeit, vorstellen, oder dessen Begriff wir verstehen, in eben dieser Vorstellung oder diesem Verständnis irgendwie selbst existiere oder auch um dieser Vorstellung und dieses Verhältnisses willen als objektiv existierend anerkannt werden müsse. (Es ist jedoch nicht zu verkennen, daß gerade der von Anselm vertretenen Form des Realismus jene Verwechslung besonders nahelag.)

Überraschend ist die Geschichte des ontologischen Arguments in der nachanselmischen Zeit. Keiner der Theologen des zwölften Jahrhunderts nimmt irgendwie zu demselben Stellung, und noch im ersten Viertel des dreizehnten Jahrhunderts nehmen mehrere Summisten und Sententiarier davon keine Notiz. Diese auffallende Erscheinung hat wohl darin ihren Grund, daß die Werke Anselms und insbesondere das Proslogion zahlreichen Gelehrtenkreisen dieser Periode unbekannt geblieben waren. Nur bei Honorius Augustodunensis, bei den beiden Viktorinern Hugo und Richard und bei Bernhard von Clairvaux läßt sich die Kenntnis seiner Schriften nachweisen. (M. Grabmann, Gesch. d. schol. Meth. I, S. 337.) Erst im dreizehnten Jahrhundert machte sich sein Einfluß stärker bemerkbar. Seinem Gottesbeweis im Proslogion gegenüber kam es bei einem Teile der Scholastiker zu keiner bestimmten Stellungnahme, so bei Albertus Magnus, Peter von Tarentaise und Heinrich von Gent. Ablehnend verhielten sich Thomas von Aquin und Richard von Middleton, während eine große Zahl anderer sich zustimmend äußerten, nämlich Wilhelm von Auxerre, Richard Fischacre, Alexander von Hales, Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Nicolaus Occam, Aegidius von Rom, Wilhelm von Ware, Johannes Duns Scottus (siehe A. Daniels, a. a. O., S. 122—130).

Das Verdienst Anselms um die Lehre von der Erlösung und Versöhnung der Menschheit in der Schrift Cur Deus homo?, von der das erste Buch 1094,

das zweite 1098 verfaßt worden ist, liegt in der Überwindung der bis dahin vielverbreiteten Annahme eines Loskaufs von dem Teufel, welche bei mehreren Kirchenlehrern (z. B. bei Origenes und anderen Griechen, auch bei Ambrosius, Leo d. Gr. usw.) in das Eingeständnis einer Überlistung des Teufels durch Gott auslief. Anselm setzt an die Stelle des Konflikts der Gnade Gottes mit dem (auch von Augustin De lib. arbitr. III c. 10, n. 29 sq.; Migne, P. lat. 32, 1285 sq. behaupteten) Rechte des Teufels den Konflikt zwischen der Güte und der Gerechtigkeit Gottes, der in der Menschwerdung seine Lösung fand. In Adam haben alle Menschen gesündigt, da alle Menschen ein Wesen der Art nach und so der erste Mensch die ganze Menschheit in sich darstellt. So ist die Erbsünde möglich, und es schulden alle Menschen Gott Genugtuung, die Gott nach seiner Gerechtigkeit fordern muß. Diese Schuld kann Gott ohne Wiederherstellung seiner Ehre nicht vergeben wegen seiner Gerechtigkeit, die Strafe kann er aber auch nicht vollziehen wegen seiner Liebe. So kann denn diese Genugtuung nur geschehen von einem andern, der selbst nicht verpflichtet war, sich hinzugeben, weil schuldlos, aber den Wert alles Geschöpflichen übersteigt, um Gott vollen Ersatz für die geraubte Ehre zu bringen. Dies leistet der Gottmensch, der als sündlos Gott nichts schuldig war, dessen Tat also anderen zuteil werden konnte. Der Tod Christi ist so ein Positives, ein Tun, eine Satisfaktion, die Gott gebracht wird, nicht eine Strafe, die vollzogen wird.

Anselms Bedeutung liegt in dem kühnen Unternehmen der unerschrockenen und allseitigen Verwendung der Syllogistik und Philosophie auf dem Gebiete der Theologie. Seit der großen systematischen Schöpfung des Johannes Scottus war ein Versuch von ähnlicher Ausdehnung und Konsequenz, wie der Anselms, zwei Jahrhunderte lang nicht mehr gewagt worden. Im Gegenteil, gerade zu Anselms Zeit hatten einflußreiche Männer, wie Petrus Damiani, Otloh von St. Emmeram, Manegold von Lautenbach, ihre Stimmen gegen jede Berührung der Theologie mit der Philosophie erhoben. Anderseits waren Berengars und Roscelins Bestrebungen, in theologischen Fragen mit der Dialektik und ihren Gesetzen zu operieren, gänzlich fehl geschlagen. Indem Anselm die Schrift- und Väterlehre zum Ausgangspunkt nahm und als unantastbare Norm voraussetzte, war es ihm gelungen, Logik und Philosophie in umfassender Weise für die Behandlung der Theologie heranzuziehen und zugleich die Klippen des theologischen Rationalismus zu vermeiden. Damit war die Lösung gefunden, die der Philosophie und der Vernunft auf theologischem Gebiet die Bahn frei machte und der gesamten folgenden Entwicklung die Wege wies. Seit Anselm begann man allenthalben in den Schulen, theologische Fragen dialektisch zu behandeln, und im Zusammenhang damit machte sich das Bedürfnis, den Gesamtstoff der Glaubenslehren systematisch zu verknüpfen, immer stärker und lebhafter geltend.

Im Sinne Anselms arbeitete Bruno von Segni, gest. 1123, der in seinen beiden Schriften De trinitate und De incarnatione domini mit Geschick den Syllogismus zu verwerten wußte. Ein gleiches gilt von Odo von Cambrai, gest. 1113, und seiner Schrift De peccato originali libri tres. Er steht, wie Anselm, auf dem Boden des Realismus (siehe oben S. 256) und ist in der Erbsündelehre von ihm abhängig. Die Möglichkeit der Erbsünde erklärte er dadurch, daß die Wesenheit der Spezies Substanz der Individuen sei, in dem Individuum also die ganze Art affiziert werden könne.

Ein reges Leben herrschte auch in der vielbesuchten theologischen Schule von Laon, die Anselms von Canterbury gleichnamiger Schüler Anselm von Laon, gest. 1117, leitete. Er ist Verfasser von theologischen Quaestiones

oder Sententiae, über die G. Lefèvre und neuestens auf Grund handschriftlicher Studien M. Grabmann (Gesch. d. schol. Meth. II, 141 ff.) Mitteilungen gemacht hat. Anselms Sentenzen, wie die des Wilhelm von Champeaux, (siehe oben S. 260) sind „die ersten Formen und Typen der scholastischen Quaestiones quodlibetales" (Grabmann, a. a. O., S. 151), die durch die bunte Mannigfaltigkeit und die unsystematische Aneinanderreihung der behandelten Stoffe charakterisiert sind. Die Schulen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux bilden aber auch den Ausgangspunkt „der ersten größeren Gruppe einer systematischen Gesamtdarstellung der Theologie innerhalb der Scholastik". Grabmann (a. a. O., S. 157—168) bespricht vier solcher aus den Kreisen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux stammender, noch ungedruckter Sentenzenwerke, die bereits ein hohes Maß von systematischer Einheit und Vollständigkeit bekunden. So reichen die Anfänge der theologischen Systematik und ihrer literarischen Form, der Sentenzenbücher und Summen, noch weiter zurück, als man bisher angenommen hatte. Mit Recht bemerkt Grabmann (a. a. O., S. 157 ff.): „Durch die Feststellung dieser Sentenzenwerke wird freilich Hugos von St. Victor und Abälards Originalität auf dem Gebiete der theologischen Systematik erheblich eingeschränkt, insofern deren theologische Hauptwerke, mit denen man bislang die scholastische Sentenzen- und Summenliteratur beginnen ließ, nunmehr vom Hintergrunde beachtenswerter theologischer Vorlagen und Vorarbeiten sich abheben."

Einen weiteren Beweis von dem rasch und mächtig vorwärts drängenden fortschrittlichen Geist im Zeitalter Anselms von Canterbury haben wir in der zuerst durch G. Robert (Les écoles et l'enseignement de la théol., Paris 1909, S. 163 ff.) und durch M. Grabmann (I, S. 234—246) bekannt gewordenen Tatsache zu sehen, daß sich schon damals jene für das Wachstum und die Entfaltung des mittelalterlichen Denkens höchst fruchtbare und charakteristische Darstellungs- und Unterrichtsmethode herauszubilden begann, als deren Urheber man bisher Abälard anzusehen sich gewöhnt hatte. Tatsächlich tritt das Sic et non-Verfahren, die Gegenüberstellung einander scheinbar oder wirklich widersprechender Autoritäten, und die Gepflogenheit, den Widerstreit nach bestimmten Regeln harmonisch auszugleichen, schon bei den Kanonisten der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts auf. Insbesondere sind es die kanonistischen Schriften De sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum patrum und De vitanda excommunicatorum communione etc. des Bernold von Konstanz, in denen die Sic et non-Methode geübt und auch schon Regeln zur Herbeiführung der Konkordanz widersprechender Sentenzen an die Hand gegeben werden. Wie bei Bernold, findet sich der Konkordanzgedanke auch vertreten in der 1087 (nach Robert, S. 165, zwischen 1093 und 1095) abgeschlossenen Kanonessammlung des Kardinals Deusdedit und in dem um 1095 abgefaßten Decretum des Ivo von Chartres, gest. 1116, wie auch in den Sententiae des Bologneser Juristen Irnerius, gest. 1138. Somit erscheint Abälard auf dem Gebiete der Methode nicht mehr ganz so als der Neuerer, als welcher er bisher galt, sondern die Ursprünge des Konkordanzverfahrens führen in die Juristenkreise des ausgehenden elften Jahrhunderts zurück.

Von Anselmischen Gedankengängen beeinflußt erweist sich die rätselhafte Persönlichkeit des Honorius Augustodunensis. Honorius lebte nach Endres als Inkluse oder Einsiedler (solitarius) in Süddeutschland und zwar in der Donaugegend in der Schottenniederlassung bei Weih St. Peter vor dem südlichen Stadttor von Regensburg in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Den Titel: Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus, den Honorius im

Schlußkapitel seiner Schrift De luminaribus ecclesiae sich selbst gibt, versteht Endres (Honor. Augustodun., S. 11) als mittelalterliche Pseudonymie. Seine äußerst zahlreichen und zum Teil viel gelesenen Schriften, die in erster Linie den Zweck der Popularisierung verfolgten, sind meist Kompilationen, Exzerpte und behandeln theologische, historische und naturwissenschaftliche Gegenstände. Ausdrücklich genannt seien die Erstlingsschrift Elucidarium, ferner die Weltchronik Summa totius, die Schrift Cognitio vitae, in der im Anschluß an Anselms Monologium über die Gotteserkenntnis gehandelt wird, weiterhin das enzyklopädische Werk Imago mundi, das Geographie, Meteorologie, Astronomie, eine Zeitrechnung und eine Chronik umfaßt, die seltsame Schrift Clavis physicae, die Abhandlungen über die Willensfreiheit: Inevitabile und De libero arbitrio, und die literaturgeschichtliche Arbeit De luminaribus ecclesiae.

Besonderes Interesse beanspruchen das Elucidarium und der Physikschlüssel. Die Zuteilung des weit verbreiteten, seit dem Beginn des dreizehnten Jahrhunderts sogar in die meisten Volkssprachen übersetzten Elucidariums an Honorius wird von Kelle und Hauck bestritten, von Endres aber mit guten Gründen aufrecht erhalten. In demselben wird der gesamte Inhalt der damaligen Dogmatik in syllogistischer Form mit dialektischer Erörterung der Gründe und Gegengründe dargestellt und diese Form der Untersuchung auch zur Ausführung und Fixierung des Phantasiebildes von jenseitigen Zuständen verwandt (z. B. in der Erörterung der Fragen, ob man im künftigen Leben Kleider tragen werde, in welcher Körperstellung die Verdammten in der Hölle seien usw.). Die Bedeutung der Schrift liegt formell und methodisch betrachtet darin, daß sie neben den Sentenzenwerken aus der Schule des Anselm von Laon und des Wilhelm von Champeaux ein bedeutsames Glied in der Kette der frühesten theologischen Systematisierungsarbeit darstellt und nach dem Vorbild Anselms von Canterbury nach dem syllogistischen Beweisverfahren gearbeitet ist. Mit Bezug auf seinen Inhalt konnte Schorbach (S. 160) sagen: „Das Elucidarium des Honorius hatte sich eines in der Weltliteratur fast beispiellosen Erfolges zu erfreuen.“ Es bildete eine Hauptquelle für die in den Jahren 1190—1195 entstandene erste deutsche Enzyklopädie mit dem Titel Lucidarius (siehe darüber Schorbach, Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuchs Lucidarius, Straßburg 1894).

In der nicht gedruckten Schrift Clavis physicae tritt uns eine höchst auffallende und überraschende Nachwirkung des großen schottischen Philosophen Johannes aus dem neunten Jahrhundert entgegen. Der Physikschlüssel ist, worauf Endres zuerst aufmerksam machte, ein auf das ganze Werk sich erstreckendes, nahezu die Hälfte desselben umfassendes wortgetreues Exzerpt aus Eriugenas De divisione naturae, das die Worte an der Spitze trägt: Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii (Endres, Honor. Augustodun., S. 140). Als Motiv der Veröffentlichung, die bezeichnenderweise den eigentlichen Autor unter einem Pseudonym zu verbergen sucht, schwebte dem Honorius der Wunsch vor, seinen Zeitgenossen ein Weltbild oder eine Weltanschauung auf philosophischer Basis darzubieten (siehe Endres, a. a. O.): Cum multos mente intuear non solum indoctos, sed etiam nitore summae sapientiae claros nimium a tramite physicae rationis exorbitare, per ea, quae divina gratia illuminante perspicaci ratione inspexi, omnes me sequi volentes accingor ad viam veritatis deo duce revocare).

Was sich an philosophischem Lehrgut bei Honorius findet, ist ein christianisierter Platonismus, der im wesentlichen aus Augustinus, Johannes Scottus und Anselm geflossen ist. Jede Kreatur hat eine dreifache Existenz-

weise, in Gott, in sich selbst, in uns. In Gott als unveränderliches Leben, in sich selbst als veränderliche Substanz, in uns als in der Vorstellung gegebenes Abbild der Dinge (De cognitione vitae c. 15; Migne 40, 1015). Die Unendlichkeit der Welt ist vor der Zeit im göttlichen Geist, welche Konzeption archetypus mundus genannt wird (De imag mundi I, 2; Migne 172, 121 B). Gott allein ist in Wahrheit und ist deshalb die Wahrheit. Das Geschöpf ist gleichsam nicht (De cogn. vitae c. 7; Migne 40, 1011: Hic solus vere est et ideo veritas est. Omne enim quod est, verum est; quod vero non est, falsum est. Sed deus vere est, igitur veritas est. Creatura autem ei collata quasi non est et idcirco quasi falsitas ad veritatem est). Die Kreatur ist nur der Schatten des Lebens und der Wahrheit (Liber XII quaest. c. 1; Migne 172, 1178 C: omnis ista creatura est umbra vitae et veritatis). Die ganze Welt ist nach Art des kleinsten Punktes in der Gottheit enthalten (De cogn. vitae c. 25; Migne 40, 1020: Totus hic mundus instar brevissimi puncti intra deum colligitur).

Wie die Gottes- und Weltlehre des Honorius Augustinische Gedanken wiederholt, so auch seine Auffassung vom Wesen des Bösen und seine Psychologie. Von Natur aus gibt es kein Übel (De cogn. vitae c. 21; Migne 40, 1018). Das Böse ist eine perversitas naturae (Elucid. II, 1; Migne 172, 1133). Auf dem Gebiete der Psychologie sei hervorgehoben der platonisch-augustinische Seelenbegriff und die augustinische Lehre von der geistigen Materie der Seele (Eluc. II, 14; Migne 172, 1144 D: Ab initio igitur animae sunt creatae in invisibili materia; formantur autem quotidie per speciem et mittuntur in corporum effigiem).

Die Abhängigkeit von Johannes Scottus wird besonders deutlich in der eschatologischen Lehre von der Verwandlung des Körperlichen in das Geistige und des Geistigen in das Göttliche (Endres, a. a. O. S. 123, 152: Post ultimam namque resurrectionem omnium hominum sive bonorum seu malorum corpora erunt spiritualia et nihil postea corporale erit, cum deus omnia in omnibus erit ut lux in aëre, ut ferrum in igne).

Über die Beziehungen des Honorius zur Poesie und Kunst seiner Zeit siehe J. Endres, a. a. O., S. 127—137.

Hildebert von Lavardin, Bischof von Tours, geb. 1057, gest. um 1133, von Bernhard von Clairvaux als „tanta ecclesiae columna“ bezeichnet, ein Schüler oder doch Verehrer Berengars, ist ausschließlich Theologe und Dichter. Seine Schriften sind gesammelt bei Migne, P. lat 171, 18—1458. Der unter seinem Namen zuerst von A. Beaugendre, Paris 1708, S. 1010 veröffentlichte und auch von Hauréau früher (Hist. de la philos. scol. I, S. 308 ff.) ihm zugeteilte „Tractatus theologicus“ ist, wie schon Liebner (Theol. Studien u. Kritiken, Jahrg. 4, I, S. 254 u. Hugo v. St. Victor u. d. theol. Richtungen s. Zeit, Leipz. 1832, S. 488) bemerkt hatte, nicht sein Werk, sondern identisch mit den bereits seit 1648 gedruckten Sentenzen des Hugo von St. Victor. Vgl. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1892, t V, S. 251. Auch die von Beaugendre ebenfalls unter die Werke Hildeberts gestellte „philosophia moralis“ ist ihm abzusprechen und Wilhelm von Conches zuzuweisen. Vgl. Hauréau, Notices et extraits, I, Paris 1890, S. 99 ff. — Über Hildeberts poetische Erzeugnisse siehe Hauréau, Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin, in Notices et extraits des mss. (Quart), Bd. 28, 2e partie, S. 289 ff. und Notices et extraits, Paris 1892, t. V, S. 211 ff. — Seine Hymnen hat G. M. Dreves, Analecta hymn. 50, Leipzig 1907, 408—422 neu ediert.

§ 28. Petrus Abaelardus (Abeillard oder Abélard) wurde 1079 zu Palet (oder Palais, daher auch Palatinus genannt) in der Grafschaft Nantes geboren und unter Roscelin, Wilhelm von Champeaux und anderen Scholastikern gebildet. Dann lehrte er an verschiedenen Orten, insbesondere auch, jedoch mit mehreren Unterbrechungen, zu Paris. Er starb 1142 in der Priorei St. Marcel bei Châlons-sur-Saône. In der Dialektik vertritt er eine sowohl das nominalistische Extrem des Roscelin, als auch das realistische des Wilhelm von Champeaux vermeidende Richtung, indem er nicht in den einzelnen Worten als solchen, wohl aber in den Aussagen oder den Worten hinsichtlich ihrer Bedeutung (sermones) das Allgemeine findet. Im göttlichen Geist existierten die Formen der Dinge vor der Schöpfung als Begriffe (conceptus mentis).

Abälards bedeutendstes theologisches Werk ist seine große, drei Teile (De fide, De sacramentis, De charitate) umfassende, auf dem Konzil zu Sens 1141 verurteilte „Theologia", von der aber nicht einmal mehr der ganze erste Teil unter dem irrtümlichen Titel „Einleitung in die Theologie" erhalten und gedruckt ist. Abälard erstrebte eine Vermittlung zwischen den Grundlagen des Christentums und den Vernunftwahrheiten. Der Trinitätslehre gibt er im Gegensatz zu dem Tritheismus des Roscelin und im Anschluß an augustinische Ausdrücke durch die Deutung der drei Personen auf Gottes Macht, Weisheit und Güte eine monarchianische Wendung, jedoch ohne die Personalität jener Attribute aufheben zu wollen. Jedoch neigt er sich, wenn er die Selbständigkeit der drei Personen aufrecht erhält, dem Subordinatianismus zu. Die platonische Weltseele deutet er auf den heiligen Geist oder die göttliche Liebe hinsichtlich ihrer Beziehung zur Welt, sofern diese Liebe allen, auch den Juden und Heiden, irgend welche Güter verleihe.

In der Ethik legt Abälard Gewicht auf die Gesinnung; nicht die Tat als solche, sondern die Absicht begründet Sünde oder Tugend. Was nicht gegen das Gewissen ist, ist nicht Sünde, obschon es fehlerhaft sein kann, sofern nämlich das Gewissen irrt; zur Tugend reicht die Übereinstimmung der Gesinnung mit dem Gewissen nur dann zu, wenn dasselbe für gut oder Gott wohlgefällig eben das hält, was wirklich gut oder Gott wohlgefällig ist.

Ausgaben.

Eine Gesamtausgabe der Werke Abälards hat Cousin veranstaltet: Petri Abaelardi opera hactenus seorsim edita nunc primum in unum collegit, textum rec., notas, argum., indices adi. Victor Cousin, adiuvante C. Jourdain, t. I, Par. 1849, t. II, ib. 1859. Die theologischen Werke sind gesammelt bei Migne, P. lat. 178.

Ein Teil der Schriften Abälards, insbesondere sein Briefwechsel mit Heloïse, sein Kommentar zum Römerbrief und der nicht ganz voll-

ständige erste Teil seiner Theologia unter dem irrigen Titel Einleitung in die Theologie wurde zuerst aus den Manuskripten des Staatsrats François d'Amboise durch Quercetanus (Duchesne) Paris 1616 herausgegeben. — Die Theologia christiana wurde in dem Thesaurus novus anecdotorum von Martène und Durand, t. V, 1717, die Ethik oder das Buch: Scito te ipsum, in dem Thesaurus anecdotorum novissimus von B. Pez, t. III, 2, 1721, der Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum von F. H. Rheinwald, Berlin 1831, ediert. — Victor Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, veröffentlichte die Schrift Sic et non, jedoch unvollständig, ferner die Dialektik, das dem Abälard zugeschriebene Fragment De generibus et speciebus und Glossen zu der Isagoge des Porphyrius, zu des Aristoteles Categ. und De interpretatione und zu den Topica des Boëthius. (Vgl. dazu Cousin, Fragments de philosophie du moyen-âge, 5. éd., Par. 1865, auch frühere Ausgaben.) — Die Schrift Sic et non haben vollständig zuerst E. L. Th. Henke und G. Steph. Lindenkohl, Marburg 1851, ediert. — Den Traktat De unitate et trinitate divina hat R. Stölzle aufgefunden und publiziert Freiburg i. B. 1891.

Von Abälards Expositio in Hexaëmeron, bei Cousin, Opp. I, S. 625—679, unvollständig abgedruckt, bringt Hauréau, Notices et extraits, Par. 1892, t. V, p. 237—244, einen Teil der Fortsetzung; derselbe veröffentlichte Notices et extraits des mss. (Quart) t. 34, 2e p., 1893, S. 153 ff. ein zum Teil schon von Cousin veröffentlichtes, dem Abälard zugeschriebenes Gedicht an seinen Sohn Astralabius.

Abälards Hymnen hat G. M. Dreves, Petri Abaelardi Hymnarius Paraclitensis sive hymnorum libelli tres, Paris 1891 ediert; siehe derselbe, Analecta hymnica medii aevi 48, Leipzig 1905. — Der Planctus Abaelardi wurde von W. Meyer und W. Brambach, München 1885, Erlangen 1890 (Romanische Forschungen) veröffentlicht. Siehe auch W. Meyer, Gesammelte Abh. zur mittellatein. Rhytmik I, 1905, 340 ff.

Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Abälards B. Geyer, Theol. Revue 1911, S. 14 u. Philos. Jahrb. 25, 1912, 125—128. Geyer hat die von Ch. Rémusat (Abélard II, Paris 1845, 93 ff.) fragmentarisch und größtenteils nur in französischer Sprache mitgeteilten Glossulae super Porphyrium, von denen von da ab jede handschriftliche Kunde verloren gegangen war, in Cod. n. 6 (s. XIII) der Stadtbibliothek zu Lunel in Südfrankreich wieder aufgefunden. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 175, A. 1; derselbe, Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, Theol. Quartalschr. 93, 1911, 536—550. Grabmann berichtet über Abälardhandschriften, insbesondere über Cod. M. 63 Sup. (s. XII) der Biblioteca Ambrosiana, in dem Glossen Abälards zu logischen Schriften enthalten sind, darunter als wertvollstes Stück Glossen zu Porphyrius (Incipiunt Glossae super librum Porphyrii secundum vocales), die zu den in der Stadtbibliothek zu Lunel von B. Geyer aufgefundenen in enger Beziehung stehen. Einige Bruchstücke aus beiden Traktaten veröffentlichte B. Geyer, Die Stellung Abälards in der Universalienfrage nach neuen handschriftlichen Texten in: Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 116—127. Eine vollständige Ausgabe wird von demselben Forscher für die „Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt." vorbereitet.

Abälards Namen hat außer dem großen Lehrtalent und den kirchlichen Konflikten (Verurteilung durch zwei Synoden, zu Soissons 1121 und zu Sens 1141) das unglückliche Liebesverhältnis zu Heloïse, der Nichte des rachsüchtigen Kanonikus Fulbert in Paris, populär gemacht. Abälard lehrte die Dialektik zu Melun, dann zu Corbeil, dann zu Paris in der mit der Kathedralkirche verbundenen Schule, wo er gegen seinen Lehrer Wilhelm von Champeaux auftrat und ihn zu einer Modifikation seines extremen Realismus nötigte (s. oben S. 260), weiterhin in der Nähe von Paris auf dem Berge Sainte-Geneviève. Nunmehr wandte er sich dem Studium der Theologie zu und hörte Anselm von Laon, ohne indessen tiefere Eindrücke zu empfangen. In Laon suchte er selbst als Lehrer der Theologie aufzutreten, begab sich aber bald nach Paris, wo er seit

1113 an der Kathedralschule unter ungeheurem Zulauf dozierte. Das Liebesverhältnis mit Heloïse und seine Folgen zwangen ihn, in dem Kloster von St. Denis eine Zuflucht zu suchen 1118. Nach einiger Zeit verließ er aber das Kloster und lebte in der Einöde bei Nogent sur Seine, wo er dozierte und ein Haus, das Paracletum, errichtete. 1121 traf ihn die Verurteilung zu Soissons. 1125 erfolgte seine Wahl zum Abt von St. Gildas zu Rhuys in der Bretagne, 1129 kehrte er aber wieder nach dem Paraclet zurück. 1136—1140 lehrte er noch einmal mit größtem Erfolge auf dem Berge der hl. Genoveva, wo ihn Johannes von Salisbury hörte. 1141 fällt die Verurteilung auf dem Konzil zu Sens. Die letzte Zeit seines Lebens (1141—1142) fand er eine freundliche Aufnahme bei dem Abt Petrus Venerabilis in Cluny und in der Priorei St. Marcel sur Saône, wo er am 21. April 1142 starb.

Abälard hat auf philosophischem, wie theologischem Gebiet, eine fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Zeitlich am frühesten fallen seine Arbeiten zur Logik, die verloren gegangenen Introductiones parvulorum, eine elementare Einleitung in die Logik, dann die umfassendste Logikdarstellung, die wir aus der Zeit der Frühscholastik besitzen, die Dialectica, deren ersten Teil die von B. Geyer und M. Grabmann wieder aufgefundenen Glossulae super Porphyrium bilden. Während Cousin (Introduction XXXI sq.) die Dialektik erst am Schluß von Abälards Leben nach 1140 entstanden sein ließ, und Prantl (Gesch. d. Log. II, 104) ihre Entstehung vor das Jahr 1132 setzte, hat der neueste Forscher, der sich eingehend mit der Chronologie der Abälardschen Schriften beschäftigte, G. Robert (S. 188), ihre Entstehung auf die Zeit um 1121 heraufgerückt.

Die Tätigkeit auf theologischem Gebiet eröffnete Abälard mit der gegen Roscelin gerichteten, um 1120 geschriebenen, auf dem Konzil zu Soissons 1121 verurteilten und erst 1891 von R. Stölzle aufgefundenen Schrift De unitate et trinitate divina. In der gleichen Zeit 1121—1122 wurde die für die Entwicklung der scholastischen Methode wichtige Schrift Sic et non abgefaßt, eine Sammlung von anscheinend sich widersprechenden Sätzen oder Sentenzen aus der Schrift und den Vätern, daher auch als Compilatio Sententiarum oder als Sententiae ex divinis scripturis collectae bezeichnet (Cousin, Ouvrages inédits, p. 17; H. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. M. I, 587). Nach Fournier (Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, Bibl. de l'école des chartes 58, 1897, 661—664) und Grabmann (II, 216) stammt das Sentenzenmaterial zumeist aus dem Dekret und der Panormia des Ivo von Chartres. Eine Umarbeitung und Apologie des zu Soissons 1121 verurteilten Traktats ist die 1123—1124 entstandene Theologia christiana. Weit auseinandergezogen erscheint die Entstehungszeit von Abälards größtem theologischen Werk, in welchem er ein umfassendes System der hl. Wissenschaft, eine Summa sacrae eruditionis, schuf, nämlich die auf dem Konzil zu Sens 1141 verurteilte Theologia, von der wir nur ein Bruchstück, den ersten Teil und diesen nicht vollständig, besitzen unter dem unrichtigen Titel Introductio ad theologiam. Die beiden ersten Bücher der Theologia entstanden spätestens 1125 (nach Robert), vor 1133 (nach Goldhorn und Denifle), während ihre Vollendung gegen Ende des Jahres 1138 anzusetzen ist. In die Zwischenzeit fallen die übrigen Werke Abälards: der Kommentar zum Römerbrief, die Ethik oder Scito te ipsum, die Historia calamitatum, eine Autobiographie, in der Abälard sein Verhältnis zu Heloïse und seine Lebensschicksale schildert. Ihre Abfassung ist zwischen 1133 und 1136 anzusetzen. Der Zeit nach der Historia gehört der Briefwechsel und der sonstige schriftstelleriche Verkehr

mit Heloïse an, die Sermones, die Hymnen, die Problemata und der Kommentar zum Hexaëmeron. Das Carmen ad Astralabium und der Dialogus inter Judaeum, Philosophum et Christianum bilden den Schluß von Abälards Lebensarbeit. Sie entstanden während des Aufenthaltes in Cluny (1141—1142).

Rémusat nennt Abälards Unterricht „plus original par le talent, que par les idées" (Abél. I, p. 31). Victor Cousin sagt (Ouvrages inéd. d'Ab., introduct. p. VI): „c'est l'application régulière et systématique de la dialectique à la théologie qui est peut-être le titre historique le plus éclatant d'Abélard"; er meint (p. III sq.), seit Karl dem Großen und schon früher habe man wohl teils Grammatik und elementare Logik, teils Dogmatik gelehrt, aber fast gar nicht die Dialektik in die Theologie eingeführt; das habe vornehmlich Abälard getan. „Abélard est le principal auteur de cette introduction; il est donc le principal fondateur de la philosophie du moyen-âge, de sorte que la France a donné à la fois à l'Europe la scolastique au douzième siècle par Abélard, et au commencement du dix-septième, dans Descartes, le destructeur de cette même scolastique et le père de la philosophie moderne" (p. IV). Es liegt in dieser Äußerung einiges Wahre, jedoch mit starker Überspannung. Anselm hat vor Abälard und mit großer Virtuosität die Dialektik auf die Theologie angewandt und in seiner Weise die Dogmatik rationalisiert. Und schon vor Anselm hat mit noch höherer Genialität im Anschluß an Pseudo-Dionysius Areopagita, mithin an den Neuplatonismus, Johannes Eriugena eben diese Anwendung vollzogen, die auch bei den Kirchenvätern, insbesondere bei Augustin und bei den Theologen der Karolingerzeit, bei Alcuin, Servatus Lupus, Paschasius Radbertus, Ratramnus keineswegs fehlt. Auch der Zeitraum zwischen Johannes Scottus und Anselm zeigt sehr beachtenswerte Versuche der Anwendung der Dialektik auf theologische Fragen, so bei Gerbert, Lanfranc, Roscelin. Abälard ist also in der Verwertung der Dialektik und Syllogistik für die wissenschaftliche Gestaltung der Theologie auf schon gebahntem Wege fortgegangen.

Ähnliches gilt auch von der nicht erst, wie man früher glaubte, von ihm geschaffenen Sic et non-Methode. Auch hier setzte er fort, was seine Vorgänger, die Kanonisten Bernold von Konstanz, Ivo von Chartres und andere (siehe oben S. 212, 274), bereits inauguriert hatten, wenn er in seiner Schrift Sic et non (und weniger auffallend auch in den übrigen Werken) bei jeder These widersprechende Autoritäten, Dicta pro und contra, zusammenstellt, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. (Prolog zu Sic et Non; Migne 178, 1349 A.) Die Lösung (solutio) der Widersprüche überließ er dem Leser, wohl aber gab er im Prolog (Migne 178, 1339—1349) Regeln an die Hand, den Gegensatz zwischen den Autoritäten auszugleichen. Gemäß diesen Regeln werden die Widersprüche meist nur als scheinbare erkannt, oder sie sind auf Rechnung von Fälschern oder von ungenauen Abschreibern zu setzen. Doch bleiben auch solche übrig, die den Satz anzuerkennen nötigen, daß nur, was in den kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments steht, alles unbedingt wahr sei, und keiner der Kirchenväter den Aposteln an Autorität gleichgesetzt werden dürfe. Die Literatur der Väter involviert keine Glaubensnotwendigkeit; ihr gegenüber gibt es Freiheit des Urteils (Ibid. Migne 178, 1347 C: Quod genus litterarum non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est). Wo nicht ein strenger Beweis geführt werden kann, muß das sittliche Bewußtsein maßgebend sein. Introd. ad th. III, 2; Migne 178, 1090 C; Cousin, Opp. II. p. 119: magis autem honestis quam necessariis rationibus uti-

mur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur, quod ex honestate amplius commendatur.

Nach Reuter (Gesch. d. relig. Aufklärung im Mittelalt. I, 1875, 220, 335). Deutsch (Peter Ab., ein kritischer Theolog d. 12. Jahrh., Leipzig 1883, 159 ff.) und anderen hätte Abälard in seiner Schrift Sic et non eine skeptische Tendenz verfolgt und die Autorität der patristischen Tradition zu untergraben versucht. Allein eine solche Auffassung widerspricht der von Abälard selbst in seinem Prolog deutlich genug kundgegebenen Absicht. Wie bei Gerbert, Bernold von Konstanz, Ivo von Chartres und anderen, zielt sie darauf ab, die Autoritäten nicht zu erschüttern, sondern zu harmonisieren (Migne 178, 1344 D, 1345 A: solvere controversias in scriptis sanctorum). Außerdem sieht er aber in dem Verfahren der Gegenüberstellung der Autoritäten in der Form des Widerspruchs und der Aporie eine Methode der Wahrheitsforschung und Wahrheitsfindung, des wissenschaftlichen Fortschritts im Sinne der Problemstellung (quaestio, interrogatio) und der selbständigen, mit rationalen Mitteln durchgeführten Problemlösung (Sic et non. Prol. Migne 178, 1349 A: His autem praelibatis, placet, ut instituimus, diversa sanctorum patrum dicta colligere, quando nostrae occurrerint memoriae. aliquam ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scilicet seu frequens interrogatio. Es ist der methodische Zweifel, den Abälard nach dem Vorgang des Aristoteles (Categ. 7, Schluß) in seiner großen Bedeutung für die Wissenschaft erkannt und in der Schrift Sic et non, wie in seinen theologischen Hauptwerken, zur Anwendung gebracht hat (Ibid. 1349 A B: ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento ad aliquid studiosos adhortatur dicens: Fortasse autem difficile est de hujusmodi rebus confidenter declarare, nisi pertractatae sint saepe. Dubitare autem de singulis non erit inutile. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus).

Darin, daß Abälard der schon vor ihm vorhandenen und geübten Sic et non-Methode den Charakter eines wertvollen Werkzeugs zur rationalen Erforschung und Begründung der Wahrheit aufgeprägt und auf dem Gebiet der systematischen Theologie erfolgreich zur Geltung gebracht hat, liegt das Bahnbrechende seiner Leistung als Methodiker. Unter diesem Gesichtspunkt muß man ihn in der Tat mit Picavet und Robert den Schöpfer der scholastischen Methode nennen. Ist das Sic et non-Verfahren als solches auch nicht seiner Initiative entsprungen, sondern auf kanonistischem Boden erwachsen, prinzipiell wurde es doch erst durch ihn in den Dienst der dialektischen Behandlung der Theologie, ihrer rationalen Untersuchung, Begründung und Gestaltung gestellt. Und wenn es auch erst in der Folgezeit durch die Logica nova, d. h. durch das Bekanntwerden der Hauptschriften der Aristotelischen Logik, worauf Grabmann (II, 219) mit Recht hinweist, einen immer vollkommeneren und feineren Ausbau erfuhr, Abälard bleibt doch das Verdienst und der Ruhm, den bedeutungsvollsten Schritt auf dem Gebiet der mittelalterlichen Autoritäten-Methode getan zu haben. Dieses von Abälard eingeschlagene, den Wissenschaftsbetrieb außerordentlich lebhaft gestaltende Verfahren, bei jeder Frage die Autoritäten dafür und dagegen zu hören und sodann die Lösung zu geben, fand nicht bloß bei seinen Schülern und Zeitgenossen — am klarsten und schärfsten in den Sentenzen des Magister Roland (vgl. A. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891) — Nachahmung, sondern erhielt und vererbte sich auch

weit über die Grenzen seiner Schule hinaus bis herab zu den großen, fein gegliederten Summen des 13. Jahrhunderts. „Die Abälardsche Methode wurde die Grundlage für die Art und Weise der Quaestionen und Disputationen der späteren Epoche auf theologischem, philosophischem, kanonistischem und zivilrechtlichem Gebiete.“ (H. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. M. A., I, S. 620.)

Obwohl Abälard des Griechischen nicht ganz unkundig gewesen sein mag, so kannte er doch, wie die damaligen Scholastiker überhaupt, griechische Schriften nur aus lateinischen Übersetzungen, den Platon nur aus den Anführungen des Aristoteles, Cicero, Macrobius, Augustinus und Boëthius, aus der Übersetzung des Chalcidius von einem Teile des Timäus, den er z. B. in De unitate et trinitate divina (ed. Stölzle, S. 27), Introd. ad. theol. III, 1 (Migne 178, 1087 D, 1088 A; Cousin, Opp. II, p. 117), Theol. christ. III (Migne 178, 1224 C) zitiert. Von Aristoteles waren ihm die Ethik, Physik und Metaphysik nicht bekannt, ja nicht einmal die beiden Analytiken, die Topik und die Schrift De sophisticis elenchis. Er kannte nur die Kategorien und De interpretatione. Er selbst sagt in seiner Dialektik (bei Cousin, Ouvr. inéd. p. 228 sq.): Sunt autem tres, quorum septem codicibus omnis in hac arte eloquentia latina armatur: Aristotelis enim duos tantum, Praedicamentorum scilicet et Periermenias, libros usus adhuc Latinorum cognovit, Porphyrii vero unum, qui videlicet de quinque vocibus conscriptus, genere scilicet, specie, differentia, proprio et accidente, introductionem ad ipsa praeparat Praedicamenta; Boëthii autem quatuor in consuetudinem duximus libros, videlicet Divisionum et Topicorum cum Syllogismis tam categoricis quam hypotheticis. Daß er die Physik und Metaphysik nicht kenne, sagt er ebenda p. 200, und daß er Platons Dialektik nicht aus dessen eigenen Schriften entnehmen könne, weil diese nicht übersetzt seien, ebend. p. 205 f. In der nächsten Zeit nach Abälard und zum Teil bereits während seines Lebens verbreitete sich die Kenntnis der übrigen logischen Schriften des Aristoteles. Siehe oben S. 201 f. Auch Abälard selbst muß (wie Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 100 ff. nachweist; siehe auch Hofmeister, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Geschichtsk. 37, 1912, S. 664) mittelbar einzelnes daraus bei der Abfassung seiner Dialektik bekannt gewesen sein.

Der griechischen und römischen Heidenwelt, namentlich den Philosophen, zolllt Abälard große Anerkennung. Von den letzteren sind manche zur wahren Gotteserkenntnis vorgedrungen und müssen auch in der Tugendübung den Christen als Muster vorgehalten werden. Abälard geht soweit, ihnen Lohn im Jenseits dafür zuzusprechen. In der Dialektik erkennt er den Aristoteles als die oberste Autorität an. Charakteristisch für das Autoritätsbedürfnis jener Zeit ist Abälards Wort bei einer Differenz in betreff der Definition des Relativen zwischen Platon und Aristoteles (Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 204), es lasse sich wohl eine Mittelstraße halten, doch das dürfe nicht sein, denn: si Aristotelem Peripateticorum principem culpare praesumamus, quem amplius in hac arte recipiemus? Nur eins ist ihm bei Aristoteles unleidlich, der Kampf gegen seinen Lehrer Platon. Am liebsten will Abälard durch günstige Deutung der Worte Platons beiden recht geben (Dial. l. c. p. 206). Im Kampf gegen Dialektiker seiner Zeit hat er aber mitunter ihren Führer, den Aristoteles, wenn dieser mit der theologischen Autorität in Konflikt zu kommen schien, wegwerfend beurteilt (Theol. christ. III; Migne 178, 1253 B: „Aristoteles vester“).

Der Dialektik weist Abälard die Aufgabe zu, das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 435: veritatis seu falsitatis discretio. Glossulae super Porphyrium bei Rémusat, Abél. II, p. 95: est logica auctoritate Tullii (vgl. Boëth. ad Top. Cic.; Migne 64, 1045 A) diligens ratio disserendi, i. e.

discretio argumentorum per quae disseritur i. e. disputatur. Die logische discretio wird vollzogen mittels der discretio impositionis vocum (Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 350). Si quis vocum impositionem recte pensaverit, enuntiationum quarumlibet veritatem facilius deliberaverit, et rerum consecutionis necessitatem velocius animadverterit. Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione sive dictione discutiat. Physicae vero proprium est inquirere, utrum rei natura consentiat enuntiationi, utrum ita sese, ut dicitur, rerum proprietas habeat vel non (ibid. p. 351). Die Physik ist die Voraussetzung der Logik; denn man muß die Eigentümlichkeit der Objekte kennen, um die Worte richtig anzuwenden (ebend.). Die Worte sind, wie Abälard nach der damals allgemein üblichen Weise im peripatetischen Sinne lehrt, von den Menschen erfunden worden, um ihre Gedanken auszudrücken; die Gedanken aber sollen den Dingen gemäß sein. Theol. christ. III; Migne 178, 1246 D: vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, cum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent. Cf. ib. I, 4; Migne 178, 1130 C sq. über die cognatio zwischen den sermones und intellectus. Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 487: neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem; vocis enim impositionem summus artifex nobis commisit, rerum autem naturam propriae suae dispositioni reservavit, unde et vocem secundum impositionis suae orginem re significata posteriorem liquet esse. Aber die menschliche Rede ist, weil von menschlichem Ursprung, darum doch nicht willkürlich, sondern hat in den Dingen ihre Norm. Indrod. ad theol. II, 10; Migne 178, 1062 C; Cousin, Opp. II, p. 90: constat juxta Boëthium ac Platonem, cognatos de quibus loquuntur rebus oportere esse sermones.

Wie Abälard zu dem Problem des Nominalismus und Realismus, zur Lehre von den Universalien stehe, ist immer noch strittig. In seiner Dialektik geht er nicht eigens darauf ein. In den Glossae in Porphyrium begnügt er sich mit einer Erläuterung des Wortsinns der porphyrianischen Stelle, die eben nur das Problem selbst bezeichnet. Nur in den Glossulae super Porphyrium hat er seine Ansicht dargelegt. Rémusat hat viele Mitteilungen daraus gemacht, aber gerade an den entscheidendsten Stellen den lateinischen Text nicht mit abdrucken lassen. Dazu kommt, daß der Traktat De intellectibus und der De generibus et speciebus, woraus sich Bestimmteres entnehmen ließe, dem Abälard nur mit Unrecht beigelegt werden. Indessen steht eine endgiltige Aufhellung in der nächsten Zeit zu erwarten durch die von B. Geyer in Aussicht gestellte Publikation der von ihm und von Grabmann wieder aufgefundenen Glossulae super Porphyrium (siehe oben S. 278). Geyer teilt bereits in einem in der Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 101—127, erschienenen Aufsatz über die Stellung Abälards in der Universalienfrage einige Fragmente mit. Zugleich bemerkt er (S. 105), daß die in der Mailänder Handschrift enthaltenen Glossen die streng nominalistische Ansicht im Sinne Roscelins vertreten, während die Glossen des Luneler Codex die sermo-Lehre entwickeln.

Damit stimmt überein, daß Abälards Schüler Johannes von Salisbury Abälards Ansicht als eine Umformung des Roscelinschen Nominalismus in dem Sinne bezeichnet, daß Abälard nicht in den voces als solchen, sondern in den sermones das Allgemeine gefunden habe. Der Hauptgrund der Vertreter dieser Richtung gegen den Realismus sei der Satz, ein Ding könne nicht von einem Dinge prädiziert werden, das Allgemeine aber sei das von Mehreren Prädizierbare, also kein Ding. Joh. Sal., Metalog. II, 17: alius sermones

intuetur et ad illos detorquet quidquid alicubi de universalibus meminit scriptum; in hac autem opinione deprehensus est peripateticus Palatinus Abaelardus noster; — rem de re praedicari monstrum dicunt. Hiermit stimmen Abälards eigene Äußerungen zusammen. Abälard sagt Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 496: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus. Das Universelle aber definiert er (bei Rémusat, Abél. II, p. 105 und neuestens bei B. Geyer, S. 116) als das quod de pluribus natum est praedicari (nach Arist. De interpret., c. 7: *τὰ μὲν καθόλου τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον, λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή, οἷον ἄνθρωπος μὲν τῶν καθόλου, Καλλίας δὲ τῶν καθ' ἕκαστον*); also liegt die Allgemeinheit in dem Wort. Aber sie liegt doch auch nicht in dem Wort als solchem, so daß dieses selbst etwas Allgemeines wäre (jedes Wort ist ja selbst ein einzelnes Wort), sondern in dem auf eine Klasse von Objekten bezogenen Wort, in dem Wort, sofern es von diesen Objekten prädiziert wird, also in der Aussage, sermo; nur metaphorisch werden die bezeichneten Objekte selbst Universalia genannt. Rémusat l. c. II. p. 105: Ce n'est pas le mot, la voix, mais le discours, sermo, c'est à dire l'expression du mot, qui est attribuable à divers, et quoique les discours soient des mots, ce ne sont pas les mots, mais les discours qui sont universels. Quant aux choses, s'il était vrai qu'une chose pût s'affirmer de plusieurs choses, une seule et même chose se retrouverait également dans plusieurs, ce qui répugne. Ebend. p. 109; il décide que, bien que ces concepts ne donnent pas les choses comme discrètes ainsi que les donne la sensation, ils n'en sont pas moins justes et valables et embrassent les choses réelles; de sorte qu'il est vrai que les genres et les espèces subsistent, en ce sens qu'ils se rapportent à des choses subsistantes, car c'est par métaphore seulement que les philosophes ont pu dire que ces universaux subsistent. Au sens propre, ce serait dire qu'ils sont substances, et l'on veut dire seulement que les objets qui donnent lieu aux universaux subsistent. Zur Erläuterung des sehr unbestimmten Ausdrucks „donner lieu“ können uns, da Rémusat hier den Abälardschen Text nicht mitteilt, nur die obigen Worte über die genres und espèces, daß diese „se rapportent à des choses subsistantes“, dienen.

Die französischen Historiker pflegen diese Ansicht Abälards als Konzeptualismus zu bezeichnen. Doch legt Abälard nicht so sehr auf den subjektiven Begriff, conceptus, als solchen das Hauptgewicht, sondern auf das Wort in seiner Beziehung zu dem bezeichneten Objekt. Der Kern seiner Ansicht liegt in dem Ausspruch (bei Rémusat II, p. 108): Est sermo praedicabilis. Nur unentwickelt ist hierin der Konzeptualismus enthalten, sofern die Bedeutung des Wortes zunächst der an dasselbe geknüpfte Begriff ist, der aber selbst wieder auf das bezeichnete Objekt (wie das Urteil auf objektive Verhältnisse) sich bezieht, wonach Abälard bei den Worten und Sätzen eine significatio intellectualis und realis unterscheidet (Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 238 sqq.). Vgl. ib. p. 496 Abälards Ausspruch, das Definitum sei das nach seiner Bedeutung (und nicht nach seiner eigenen Wesenheit) erklärte Wort (nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum).

In betreff der objektiven Existenz bekämpft Abälard ausdrücklich die (extrem realistische) Annahme, daß das Allgemeine eine selbständige Existenz vor dem Individuellen habe. Zwar werden die Species aus dem Genus durch Formation desselben: in constitutione speciei genus, quod quasi materia ponitur, accepta differentia, quae quasi forma superadditur, in speciem transit (Dial. Cousin, Ouvr. inéd. p. 486). Aber dieses Hervorgehen der Species aus dem Genus involviert nicht eine Priorität des letzteren der Zeit oder der Existenz

nach. Introd. ad theolog. II, 13; Migne 178, 1070 BC: Cum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas tempore vel per existentiam praecedere, ut videlicet ipsum prius esse contigerit quam illas; numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit vel nullatenus animal fuit, antequam rationale vel irrationale fuerit; et ita quaedam species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint. Man kann in Äußerungen dieser Art die Aristotelische Ansicht der Immanenz des Allgemeinen in dem Individuellen finden (wie namentlich H. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, S. 418, besonders nach dieser Stelle Abälard die Ansicht zuschreibt: universalia in re, non ante rem). Aber Abälard ist weit davon entfernt, diesen gemäßigten Realismus prinzipiell auszusprechen und konsequent durchzuführen; denn nach diesem Prinzip hätte er gerade den subjektiven Sinn des Wortes „universale" für den metaphorischen erklären und den Ausdruck „was prädiziert werden kann" dahin deuten müssen: „was ein solches Objektives ist, daß sein Begriff (und das entsprechende Wort) prädiziert werden kann". Abälard weist vielmehr die realistische Ansicht (eam philosophicam sententiam, quae res ipsas, non tantum voces, genera et species esse confitetur) ausdrücklich zurück (Dial., Cousin, Ouvr. inéd. p. 458).

Trotz der Ablehnung der selbständigen Existenz der genera und species will Abälard aber doch nicht jede objektive Bedeutung derselben bestreiten. Er tritt vielmehr in den Glossulae Porphyrii, wie die Veröffentlichung Geyers zeigt, für ein objektives Fundament der Allgemeinbegriffe ein, das er in der Ähnlichkeit, in der Übereinstimmung, in einem status der allein existierenden Einzeldinge erblickt (B. Geyer, p. 121, v. 9—11: Dicendum est igitur, quod omnes res discretae sunt oppositae numero, ut Socrates et Plato. Eaedem etiam sunt convenientes ex aliquo, ex eo scilicet quod sunt homines. Ibid. p. 122, v. 24—25: cum scilicet hunc et illum in statu hominis id est in eo quod sunt homines convenire dicimus). Der status hominis oder das Menschsein ist aber nicht irgendwelche Realität oder Wesenheit, anderseits aber auch nicht ein Nichts, sondern es bedeutet, daß die einzelnen Menschen in bezug auf das Menschsein in keiner Weise differieren, vielmehr Ähnlichkeit und Übereinstimmung aufweisen. Dies ist auch der Grund, weshalb wir den Einzeldingen einen allgemeinen Namen (universale nomen, ed. Geyer, p. 112, v. 1) beilegen (Geyer, p. 122, v. 10: Esse autem hominem non est homo nec res aliqua . . . ibid., v. 21 ff.: Abhorrendum autem videtur, quod convenientiam rerum secundum id accipiamus, quod non est res aliqua, tamquam in nihilo ea quae [non] sunt uniamus . . . . . Sed nihil aliud sentimus nisi eos homines esse et secundum hoc nullatenus differre, secundum hoc, inquam, quod homines sunt, licet ad nullam vocemus essentiam. Statum autem hominis ipsum esse hominem, quod non est res, vocamus, quod etiam diximus communem causam impositionis nominis ad singulos, secundum quod ipsi ad invicem conveniant . . . . . Statum quoque hominis res ipsas in natura hominis statutas possumus appellare, quarum communem similitudinem ille concepit, qui vocabulum imposuit. Abälard verbindet somit mit seiner Sermo-Lehre die Status- und Indifferenzlehre und sucht ihr dadurch eine objektive Basis zu sichern und zugleich zwischen Nominalismus und extremem Realismus einen Mittelweg zu gehen.

Die communis similitudo der Einzeldinge ist der Gegenstand, den der Intellekt erfaßt (conceptio intellectus; ed. Geyer, p. 122, v. 1—2). Dieses Objekt des Intellekts ist aber die Natur der Dinge (Geyer, p. 120, 11—13: Cum enim dicimus „homo intelligitur" talis est sensus, quod aliquis per intellectum concipit

humanam naturam, id est animal tale attendit). Abälard beschäftigte sich eingehend mit dem Prozeß der Wesenserkenntnis durch den Intellekt. Es liegt für das Vordringen des Aristotelismus im zwölften Jahrhundert ein interessantes Dokument darin, daß Abälard wohl als der erste im Mittelalter und als echter Aristoteliker die empirische Basis der begrifflichen Erkenntnis, den engen Zusammenhang von Anschauung und Begriff, von Denken und Phantasma, unter Berufung auf Aristoteles De anima in voller Klarheit und mit Einsicht in die Gründe betont (Geyer, p. 125, v. 33: Intellectus itaque sine imaginatione non est. Vgl. Arist. de an. III, 7, 431 a 16: *διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*. Geyer, p. 123, v. 13—17: Et cum ipsa (imaginatio) sine intellectu haberi possit, intellectus sine ipsa non haberi Aristoteles astruit, ubi videlicet ipse in libro de anima differentiam imaginationis ostenderet ad compositos intellectus affirmationis et negationis ⟨et⟩ ad simplices qui sunt dictionum, quos primos appellat, dicens. Nun folgt die lateinische Übersetzung aus Arist. de an. III, 8, 432 a 10—14). Abälard konnte nicht direkt aus der Psychologie des Stagiriten schöpfen; seine Quelle ist der zweite Kommentar des Boëthius zu *Περὶ ἑρμηνείας* (ed. Meiser, Lipsiae 1880, p. 28, v. 1 ff.).

Boëthius (ib. p. 28, v. 28 ff.) ist weiterhin der Führer für Abälard, wenn er den Weg zu schildern versucht, der von der Sinnlichkeit oder Anschauung zum Begriff führt. Der Sinn bietet nur ein leichtes Berühren der Dinge (Geyer, p. 124, v. 30: Sensu quidem rem leviter attingimus). Höher steht die imaginatio. Sie ist ein Heften des Geistes auf die Dinge, sie schließt aber noch keine Erfassung der Natur oder Proprietät des Dinges in sich. Dies ist erst Sache des intelligere (Geyer, p. 125, v. 7 ff.: Imaginatio itaque est figere animum in re, intelligere vero non est rem ipsam, sed aliquam ipsius naturam vel proprietatem attendere). Der Begriff (intellectus) hat immer irgendwelche Natur oder Proprietät eines Dinges zum Gegenstand (ib. p. 125, 14—15: Attendendo scilicet rei aliquam naturam vel proprietatem intellectum habebimus). Die imaginatio enthält nur confuse und indiscrete, was erst durch den Intellekt geformt und verarbeitet werden muß, indem die Naturen oder Proprietäten erfaßt werden (ib. p. 125, v. 20 ff.: ut imaginatio tantum imaginem teneat confuse quidem quasi obstupescens et admirans et nil attendens in ea vel diffiniens, sicut facit intellectus. Sicut ergo una manu lignum tenemus et alia ipsum sculpimus et depingimus, ita quod per imaginationem capimus, per intellectum formamus . . . . intellectus superveniens quodammodo depingit, dum ipsum in aliqua natura vel proprietate attendit).

Diese Formierung oder Bearbeitung des Sinnenbildes oder des Sinnesmaterials geschieht auf dem Wege der Abstraktion, die von Abälard definiert wird als die Kraft der Vernunft, einen Inhalt, losgelöst aus seinem Zusammenhang, rein für sich, in seiner Natur zu betrachten (Geyer, p. 126, v. 2—6: Sciendum itaque materiam et formam permixta simul semper consistere, animi tamen ratio hanc vim habet, ut modo materiam per se speculetur, modo formam solam attendat, modo utramque permixtam concipiat. Duo vero primi per abstractionem sunt, qui de coniunctis aliquid abstrahunt, ut ipsam eius naturam considerent). Sind nun die Gebilde der Abstraktion, die intellectus, nicht falsch (falsi), verlieren sie nicht jede objektive Bedeutung (vani), da sie das Ding anders erfassen, als es subsistiert (Geyer, p. 126, v. 16—18)? Abälard antwortet, der objektive Charakter gehe bei der Abstraktion keineswegs verloren; denn das Ding werde nicht in einem andern status erkannt, als es ist. Nur die Erkenntnisweise ist eine andere. Es wird separatim oder divisim erkannt, aber nicht separata oder divisa. Der Unterschied bezieht sich daher lediglich auf das Subjekt, auf die

Intelligenz, auf den modus intelligendi, nicht aber auf das Objekt, auf den modus subsistendi (Geyer, p. 126, v. 32 ff.: Et aliter tamen quodammodo quam sit dicitur intelligi, non alio quidem statu quam sit, ..., sed in eo aliter, quod alius modus est intelligendi quam subsistendi. Separatim namque haec res ab alia, non separata intelligitur, cum tamen separatim non existat, et pure materia et simpliciter forma percipitur, cum neque haec pure sit nec illa simpliciter, ut videlicet puritas ista vel simplicitas ad intelligentiam, non ad sustinentiam rei reducantur . . . . Sic et intellectus per abstractionem divisim attendit, non divisa, alioquin cassus esset).

Die von Abälard auf der Basis des Aristotelischen Empirismus nach der subjektiven wie objektiven Seite scharfsinnig entwickelte Abstraktionslehre kehrt wieder in dem Traktat De intellectibus. Sie bildet aber auch den Vorläufer für die Abstraktionstheorie der Hochscholastik. Thomas von Aquin hatte, abgesehen von der Unterscheidung des intellectus possibilis und agens, Wesentliches auch hier nicht mehr hinzuzufügen. Selbst der gleiche Ausdruck considerare naturam, den Abälard gebraucht, findet sich bei Thomas wieder (S. theol. 1, q. 85, a. 1 c.).

Trotz der Bekämpfung der selbständigen Existenz des Allgemeinen weiß sich Abälard auch mit der platonischen Ansicht, wie er auf Grund der Angaben des Augustinus, Macrobius und Priscianus dieselbe versteht, zu befreunden. Die Ideen existieren als Musterformen der Dinge schon vor der Erschaffung der letzteren im göttlichen Verstande. Doch geht der Rest von Substantialität, der nach der Plotinischen Umformung der Platonischen Doktrin den Ideen noch geblieben war, bei den christlichen Denkern, die nicht zu dem Sokratischen Begriff das Objekt, sondern zu dem persönlichen Gottesgeiste ein vermittelndes Glied für die Schöpfung der Welt suchen, immer mehr verloren. So gelangt auch Abälard zu der Auffassung der Ideen als Begriffe des göttlichen Geistes (conceptus mentis). Theol. christ. I, 5; Migne 178, 1159 C: non sine causa maximus Plato philosophorum prae ceteris commendatur ab omnibus. Ibid. IV; Migne 178, 1307 A: ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat, et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est. Introd. ad theol. I, 9; Migne 178, 991 A: sic et Macrobius (Somn. Scip. I, 2, 14) Platonem insecutus, mentem Dei, quam Graeci Noyn appellant, originales rerum species, quae ideae dictae sunt, continere meminit; antequam etiam, inquit Priscianus, in corpora prodirent, h. e. in effecta operum provenirent. Ib. II, 16; Migne 178, 1080 C D. Theol. christ. IV; Migne, 178, 1307 B: hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo Constructionum (Instit. gramm. XVII, 44) diligenter aperit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, h. e. in effecta per operationem, quod est dicere: antea providit Deus quid et qualiter ageret, quam illud impleret, ac si disceret: nihil impraemeditate sive indiscrete egit. In bezug auf den göttlichen Geist neigt sich also Abälard in der Tat einem Konzeptualismus zu, für welchen aber kein Grund mehr übrig bleibt, die Ideen auf die Universalien zu beschränken, da Gott ja auch das Einzelne denkt. Diese Konsequenz ward auch durch Bernhard Silvestris gezogen (s. unten § 30).

Da die Trinität auf den Unterschied zwischen Allmacht, Weisheit und Güte hinausläuft, und sich diese Eigenschaften auch in den geschaffenen Dingen manifestieren, so war nach Abälard auch für die heidnischen Philosophen die Möglichkeit gegeben, die göttliche Trinität zu erkennen. Es wurde

dieses Geheimnis nicht nur den Propheten des alten Bundes, sondern auch den Philosophen der Heiden geoffenbart. Denn beiden wurde eine göttliche Inspiration zu teil. Theol. christ. I, 2; Migne 178, 1126 C: quam (divinae trinitatis distinctionem) — divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare, ut utrumque populum ad cultum unius Dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret. Mit Augustin nimmt Abälard an, daß die Platoniker unter den alten Philosophen dem christlichen Glauben am nächsten stehen, indem das Eine oder Gute, der Nus mit den Ideen und die Weltseele auf die drei Personen der Trinität zu deuten seien: auf Gott den Vater, den Logos und den heiligen Geist. Introd. ad theol. I, 17; Migne 178, 1013 D: bene autem (Plato) spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, et universa tamquam viva sint apud Deum et nulla mortua, h. e. nulla inutilia, nec etiam ipsa mala, quae optime per bonitatem ipsius disponuntur. Abälards Beziehung der Weltseele auf den heiligen Geist erregte Anstoß und war einer der Anklagepunkte des heiligen Bernhard von Clairvaux gegen ihn. In der Dialektik (Ouvrages inéd., p. 475) hebt Abälard geflissentlich die Unterschiede zwischen der platonischen und katholischen Lehre hervor, insbesondere die Zeitlichkeit des Hervorganges der Seele aus dem *Νοῦς*, da doch der heilige Geist von Ewigkeit aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe, und nur seine Wirkung auf die Welt einen zeitlichen Anfang mit der Welt selbst genommen habe. Er erklärt sich entschieden gegen die, welche, zu sehr der Allegorie ergeben, in der Dreiheit des Tagathon, des Noys und der Weltseele, die heilige Dreifaltigkeit erblicken wollten. Die Stelle in der Dialektik erschien Cousin wie eine Revokation, weshalb er (Ouvr. inéd. d'Abél., Introd. p. XXXV) auf eine Abfassung dieser Schrift nach dem Konzil von Sens (1141) geschlossen hat.

Sind nach der Konsequenz des Nominalismus oder Individualismus drei göttliche Personen drei Götter, so ist Ein Gott Eine göttliche Person. Abälard, der den roscelinischen Tritheismus entschieden verwirft, neigt sich dem Monarchianismus zu (der die drei Personen auf drei Attribute Gottes reduziert), ohne freilich sich zu dieser Konsequenz zu bekennen. Otto von Freising, ein Schüler des Gilbertus Porretanus, sagt, indem er die theologische Ansicht Abälards aus seinem bei Roscelin, seinem ersten Lehrer, eingesogenen Nominalismus ableitet (De gestis Frid. I, 47; M. G. SS. XX, 377): Sententiam ergo vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit. Quare de sancta Trinitate docens et scribens tres personas . . . . nimis attenuans non bonis usus exemplis inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumptio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus. Diesen Vergleich gebraucht Abälard Introd. ad theol. II, 12; Migne 178, 1065 D sq. Der Anlaß zu demselben liegt wohl in Augustin, De vera rel. VII, 13; Migne, 34, 128—129. Doch gehört die Beziehung auf den Syllogismus Abälard selbst an. Außerdem bedient er sich mit Vorliebe der an Monarchianismus anstreifenden Vergleiche Augustins, des Bekämpfers der generischen Auffassung der Trinität. Zum Subordinatianismus neigt er hin, wenn er den Vater die Allmacht sein läßt, den Sohn aber die Weisheit, nämlich eine gewisse Macht, einen Teil jener Macht, vermöge deren Gott nicht getäuscht werden kann (Introd. ad theol. I, 10; Migne 178, 994 B: est divina sapientia quaedam divina potentia, per quam videlicet deus cuncta perfecte discernere atque cognoscere habet, ne in aliquo errare per inscientiam possit), und den Geist die Güte, welche die Macht gar nicht mehr in sich schließt,

sondern nur der Wille Gottes ist, alles zum besten zu lenken. Besonders führt Abälard zur Verdeutlichung der Trinität das Gleichnis vom Siegel aus, in welchem Dreierlei zu unterscheiden sei, erstens das Erz, aus dem es gemacht ist, zweitens die Form, durch welche das Erz erst geeignet ist, zu siegeln, endlich das Siegel als wirklich siegelndes (aes ipsum, sigillabile et sigillans. Introd. ad theol. II, 13; Migne 178, 1068 C sq.).

Die Frage, ob Gott auch anders tun könne, als er wirklich tue, entscheidet Abälard dahin, daß sie nur bei abstrakter Rücksicht auf die göttliche Macht allein bejaht werden könne; werde aber die Einheit der Macht mit der Weisheit beachtet, so müsse sie verneint werden (Theol. christ. V; Migne 178, 1321 A sq.).

Nicht unbeträchtlich ist Abälards Verdienst in der Ethik, besonders um die Ausbildung der Lehre vom Gewissen durch Betonung des subjektiven Momentes. Die christliche Ethik gilt ihm als Reform des natürlichen Sittengesetzes. Dieses letztere ist für alle dasselbe, es beweist seine Wahrheit selbst und ist für keine Angriffe zugänglich. Theol. christ. II, Migne 178, 1179 D: si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. Die Philosophen haben gleich dem Evangelium nach der Gesinnung (animi intentio) das Sittliche bestimmt. Sie lehren mit Recht, daß die Guten die Sünde aus Liebe zur Tugend hassen und nicht aus knechtischer Furcht vor Strafe (ib. 1175 A). Die Aufgabe der Ethik ist nach Abälard, das höchste Gut als das Ziel des Strebens und den Weg zu demselben aufzuzeigen (Dialog. inter philos., Jud. et Chr., Cousin, Opp. II, p. 669; Migne 178, 1637 A). Das höchste Gut schlechthin ist Gott, das höchste Gut für den Menschen die Liebe zu Gott, die ihn Gott wohlgefällig macht, und das höchste Übel der Haß Gottes, durch den er diesem mißfällig wird (ib. Cousin, Opp. II, p. 694 sq.; Migne 178, 1660 sq.). Der Weg aber, der zum höchsten Gute hinführt, ist die Tugend, d. h. der zur bleibenden Eigenschaft verfestigte gute Wille (ib. Cousin, Opp. II, p. 699 sq.; ib. Cousin, Opp. II, p. 675; Migne 178, 1642 D: bona in habitum solidata voluntas). Der Habitus der Tugend macht zu guten Handlungen geneigt, wie der entgegengesetzte zu bösen (Eth. prol., Cousin, Opp. II, p. 594; Migne 178, 633 A sq.). Aber nicht in der Handlung, sondern in der Absicht (intentio) liegt das sittlich Gute und Böse. Im weiteren Sinne zwar bezeichnet Fehler (peccatum) jede Abweichung von dem Angemessenen (quaecunque non convenienter facimus, Eth. c. 15, Cousin, Opp. II, p. 620; Migne 178, 658 B), auch die unabsichtliche, im engeren Sinne aber nur die freiwillige. Das Werk als solches ist indifferent. Auch der Hang zum Bösen, der uns infolge der Erbsünde anhaftet, z. B. die bloße natürliche, in der Komplexion des Körpers begründete Geneigtheit zum Zorn oder zur Wollust ist noch nicht Sünde. Erst die Zustimmung zum Bösen ist Sünde, und zwar, weil sie eine strafbare Verachtung Gottes involviert. Eth. c. 3, Cousin, Opp. II, p. 604; Migne 178, p. 644 A: non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis vel laus consistit. Ib. c. 7, Cousin, Opp. II, 611; Migne 178, 650 B: opera . . . omnia in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt, non videlicet quia bonum vel malum sit ea fieri, sed quia bene vel male fiunt, hoc est ea intentione qua convenit fieri aut minime. Ib. c. 3, Cousin, Opp. II, p. 596; Migne 178, 636 A: hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur, vel apud Deum rea statuitur. Quid est enim iste consensus nisi Dei

contemptus et offensa ipsius? Non enim Deus ex damno, sed ex contemptu offendi potest.

Abälard hebt den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewußtseins des handelnden Subjektes gegenüber den objektiven Normen scharf hervor. Im Begriff der Sünde liegt zugleich mit der Abweichung von dem sittlich Guten an sich auch der Widerstreit gegen das eigene sittliche Bewußtsein. Was also diesem Bewußtsein nicht widerstreitet, ist nicht Sünde, obschon das, was mit dem eigenen sittlichen Bewußtsein harmoniert, darum doch nicht sofort schon Tugend ist, sondern nur dann, wenn dieses Bewußtsein das richtige ist. Das Zusammentreffen der objektiven Normen und des subjektiven Bewußtseins ist die Voraussetzung der Tugend im vollen Sinne, welche die hiermit übereinstimmende Willensrichtung ist; das gleiche Zusammentreffen ist die Voraussetzung der Sünde im vollen Sinne als der abweichenden Willensrichtung. Ist aber die subjektive sittliche Überzeugung eine irrige, so ist das ihr entsprechende Wollen und Handeln zwar nicht gut, sondern fehlerhaft, aber in geringerem Maße, als es selbst ein mit den objektiven Normen zusammentreffendes Handeln sein würde, falls dieses dem eigenen Gewissen widerstreitet. Eth. c. 13, Cousin, Opp. II, p. 615; Migne 178, 653 B: non est peccatum nisi contra conscientiam. Ebd. c. 12, Cousin, Opp. II, p. 615; Migne 178, 653 B: non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est sicut existimatur; cum videlicet illud, ad quod tendit, si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur. Ebd. c. 14, Cousin, Opp. II, p. 620; Migne 178, 657 D: sic et illos, si persequebantur Christum vel suos, quos persequendos credebant, per operationem peccasse dicimus, qui tamen gravius culpam peccassent, si contra conscientiam eis parcerent. Die Sünde im eigentlichen, strengen Sinne als Zustimmung zu dem erkannten Bösen und als Beleidigung Gottes ist vermeidbar, obschon wegen des sündigen Hanges, den wir zu bekämpfen haben, nur sehr schwer. Ib. c. 15, Cousin, Opp. II, p. 620; Migne 178, 658 B: si autem proprie peccatum intelligentes solum Dei contemptum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quamvis cum maxima difficultate. Abälard neigt sogar der Relativität des Guten und Bösen zu, indem er den Unterschied zwischen Gut und Böse nur von dem freiem Willen Gottes abhängig macht, so daß sogar das, was man durchaus verabscheuen müßte, wenn Gott es befiehlt, gut werde. Comment. in ep. ad Rom. II, 5, Migne 178, 869 CD: unde et ea, quae per se videntur pessima et ideo culpanda, cum iussione fiunt dominica, nullus culpare praesumit. — Adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit. — Constat itaque . . . totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere.

Abälards Stellung zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Wissen ist nicht völlig klar und eindeutig. Jedenfalls ist aber nach den Untersuchungen von Kaiser, Heitz und Grabmann (II, 188—199) soviel sicher, daß er prinzipiell und theoretisch keinem theologischen Rationalismus gehuldigt hat in dem Sinne, daß sich ihm die Dogmen in reine Vernunftsätze aufgelöst hätten. Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo, schreibt er an Heloïse (Ep. 17 ad Heloïssam; Migne 178, 375 C). Als Meister der Dialektik und als Methodiker strebte er hinaus über das zu seiner Zeit noch vielfach geübte reine Autoritätsverfahren, das sich lediglich auf das Zeugnis der hl. Schriften stützen wollte (Ep. 13; Migne 178, 353 B: testimoniis saltem sanctarum Scripturarum, quibus se plurimum niti fatentur), und betonte unter Berufung auf Augustinus (De ordine II, 13, n. 38; De doctrina christ. II, 31, n. 48; II, 40, n. 60) die Notwendigkeit der Dialektik für die Theo-

logie (Introd. ad theol. II, 2; Migne 178, 1040 C: Unde et beatus Augustinus, ceteri quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae Scripturae admodum necessariam perhibent). Die Dialektik, der die Entscheidung über jegliche Wahrheit und Falschheit zusteht, und welcher der Prinzipat in der ganzen Philosophie zukommt, ist unerläßlich, um die sophistischen Gründe der Schismatiker zurückzuweisen (De Dialect., Cousin, Ouvrages inéd. p. 435: Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subjecta est, ut omnis philosophiae principatum . . . possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere). Ebenso könnten diejenigen, welche mit philosphischen Argumenten den Glauben bekämpfen, nur durch die Zeugnisse und Gründe der Philosophen überzeugt werden (Introd. ad theol. I, 15; Migne 178, 1005 B). Anderseits wandte sich Abälard aufs schärfste gegen jeden Mißbrauch der Dialektik auf dem Gebiet der Dogmen, speziell dem der Trinität (De unitate et trin. div., ed. Stölzle, p. 20: Supra Judaeos sive Gentiles subtilius fidem trinitatis perquirunt et acutius arguendo contendunt professores dialecticae seu importunitas sophistarum . . . . hi, inquam, non utentes arte, sed abutentes). Er hob die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens hervor, das nur im Bilde faßbar wird, wie auch Platon von der Gottheit das Bild von der Sonne gebraucht habe (Theol. christ. III; Migne 178, 1242 A).

So sehr es demnach keinem Zweifel unterliegt, daß Abälard prinzipiell dem theologischen Rationalismus fernsteht, so muß doch zugegeben werden, daß er sich tatsächlich von rationalistischen Neigungen nicht frei gehalten hat, wie sie insbesondere in dem Versuch, die Trinität zu beweisen, und in der Ansicht zutage treten, daß auch die heidnischen Philosophen die Trinität zu erkennen vermocht hätten (siehe oben S. 287 f.). Eine derartige Überspannung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit lag aber damals gewissermaßen in der Luft, zu einer Zeit, wo die von kritischer Besinnung noch nicht gezügelte, mächtig aufstrebende Dialektik keine Schwierigkeiten kannte, und die Grenzen zwischen Glauben und Wissen noch keine scharfe Absteckung erfahren hatten; sprach ja doch auch ein Anselm von Canterbury von rationes necessariae auf dem Gebiete der christlichen Dogmen. Siehe oben S. 265. Die rationalistische Tendenz Abälards bezeichnet der heilige Bernhard von Clairvaux durch die Vorwürfe: Cum de Trinitate loquitur, sapit Arium (mit Rücksicht auf den Vergleich des Vaters und Sohnes mit genus und species, wogegen andere Vergleiche vielmehr sabellianisch lauten), cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium (Bern., Epist. 192, ad Guidonem de Castello; Migne 182, 358 D sq.). Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum (Bern., Epist. ad Papam Innocentium; Migne, 182, 1062 C). Über Bernhards und des Abtes Wilhelm von Saint Thierry Opposition gegen Abälard und die von dem ersteren formulierten Capitula (Migne 182, 1049—1054) gibt wichtige Aufschlüsse W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard, Nachr. d. Kgl. Gesellsch. d. Wissenschaften zu Göttingen, 1898, S. 397—468. Siehe auch Portalié, Dict. de théol. cath. I, Paris 1909, 43—48.

Obschon Abälard zum Widerruf der von der Kirchenlehre abweichenden Sätze genötigt ward, war sein Einfluß auf seine Zeitgenossen und auf die Folgezeit, insbesondere in methodischer Beziehung, ein bedeutender. Durch Anselm und Abälard ist der Theologie des Mittelalters die dialektische Form unverlierbar aufgeprägt worden, wie schon oben (S. 281 f.) hervorgehoben wurde.

Beachtenswert ist es auch, daß man von einer philosophischen und theologischen Schule Abälards sprechen kann.

Die Existenz der philosophischen Schule Abälards bezeugt Johannes Saresberiensis (Metalog. II, 17; Migne 199, 874 C: Peripateticus Palatinus . . . . multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis hujus sectatores et testes). Aus Abälards Schulkreis stammt ein anonymer Kommentar zu dem Buche De interpretatione, woraus Cousin (Fragments de philosophie du moyen-âge, Paris 1865, 5. ed.) einiges publiziert hat. Die Logik wird dort als doctrina sermonum bezeichnet und dem Gange gemäß, den auch Abälard selbst in seiner Dialektik nimmt, in die doctrina incomplexorum, propositionum et syllogismorum eingeteilt.

An Abälards Lehrweise schließt sich auch an die Abhandlung De intellectibus, welche Cousin (Frag. philos., 2. éd., Paris 1840, p. 471—496 und Opp. II, S. 733—755) als ein Werk Abälards herausgegeben hat. Der Traktat zeigt sogar eine mehrere Seiten umfassende wörtliche Übereinstimmung mit den Glossulae super Porphyrium Abälards (B. Geyer, Festgabe für Cl. Baeumker, Münster, 1913, S. 114, 119 f.). Der anonyme Verfasser erörtert die Begriffe (intellectus), die er auch speculationes oder visus animi nennt, und die von sensus, imaginatio, existimatio, scientia, ratio unterschieden werden. Die aristotelische Schrift Analytica posteriora muß mindestens stellenweise dem Autor schon bekannt gewesen sein, und zwar nach einer andern Übersetzung als der des Jacob de Venetia, da in dieser *δόξα* durch opinatio, nicht durch existimatio übersetzt ist (s. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 104, A. 19 und 206 f.). Der Verfasser bekennt sich, wie Abälard, zu einem Hauptsatz der aristotelischen Erkenntnistheorie, des aristotelischen Empirismus, wenn er lehrt, die ganze menschliche Erkenntnis basiere auf den Sinnen (Cousin, Opp. II, p. 747: Tota humana notitia a sensibus surgit). Aus der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Abstraktion der Begriff gewonnen, mittels dessen wir eine Form ohne Rücksicht auf ihr Substrat (subiecta materia) oder auch ein ununterschiedenes Wesen ohne die Diskretion der Individuen (naturam quamlibet indifferenter absque suorum scilicet individuorum discretione. Ibd. p. 745) denken. Die Art, wie wir hierbei auf das Objekt achten, ist eine andere als die, wie das Objekt selbst subsistiert, da in Wirklichkeit das indifferens nur in der individuellen Diskretion existiert und nicht rein für sich, wie im Gedanken (nusquam enim ita pure subsistit, sicut pure concipitur; . . . et nulla est natura, quae indifferenter subsistat. Ibd. p. 746). Aber hierdurch wird der Begriff nicht falsch; denn das wäre er nur dann, wenn ich dächte, das Objekt verhalte sich anders, als es sich wirklich verhält, nicht aber dann, wenn nur der modus attendendi des intellectus und der modus subsistendi der res sich voneinander unterscheiden (Ibd p. 748).

Die Abhandlung, welcher Cousin den Titel gegeben hat: De generibus et speciebus (als ein Werk Abälards von Cousin aus einer Handschrift von St. Germain herausgegeben in: Ouvr. inéd. d'Ab. p. 507—550) kann, wie schon H. Ritter (Gesch. d. Philos. VII, Hamburg 1844, S. 363, vgl. Prantl II, 2. A. 1885, S. 144 ff.) richtig erkannt hat, nach Stil und Inhalt Abälard nicht angehören. Ritter vermutet, daß Joscellin (oder Gauslenus), 1122—1151 Bischof von Soissons, von dem wir durch Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17: Migne, P. lat. 199, 876 A) wissen, daß er „universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit", oder einer seiner Schüler der Verfasser sei. Prantl (a. a. O.) erhob zwar dagegen Einspruch, allein ohne zwingenden Grund. Neuestens hat sich auch Reiners (Der Aristotel. Realismus in

der Frühscholastik, J. D., Bonn 1907, S. 44) der Vermutung Ritters angeschlossen.

In der Abhandlung werden mehrere Ansichten in betreff der Streitfrage zwischen Nominalismus und Realismus in gelehrter und scharfsinniger Weise angeführt und besprochen. Sie gehören zwar sämtlich der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts an, aber wohl kaum alle bereits der Zeit der Jugend Abälards (in welcher Cousin die Schrift entstanden glaubt). Auch zu der durch den platonischen Timaeus angeregten Demokritischen Korpuskulartheorie der Physiker wird Stellung genommen. Vgl. darüber die allerdings nicht ganz zuverlässigen Ausführungen von Kurd Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, Bd. I, 1890, S. 67 f. Im Unterschiede von Abälard bekennt sich der Verfasser, der freilich zum Teil mit Abälardschen Argumenten (p. 514) kämpft, zu einem gemäßigten Realismus, der das Allgemeine zwar nicht dem einzelnen Individuum für sich, wohl aber der Gesamtheit (collectio) der gleichartigen Individuen immanent sein läßt. Abälard hatte (s. o. S. 284) seine nominalistische Auffassung der Universalien auf die Aristotelische Definition gegründet: universale est, quod de pluribus natum est praedicari, indem er darauf seinen Satz anwandte: nec rem ullam de pluribus dici, sed nomen tantum concedimus, oder: res de re non praedicatur. Der Verfasser jenes Traktates aber entgeht dieser nominalistischen Konsequenz jener Definition dadurch, daß er praedicari in dem Sinne nimmt: principaliter significari per vocem praedicatam (bei Cousin a. a. O., S. 531). Dasjenige aber, was bezeichnet wird, ist jedesmal etwas Objektives, und bei den Speziesnamen ist das, was principaliter bezeichnet wird, die Gesamtheit der gleichartigen Individuen. (Den Unterschied des principaliter significari von der Mitbezeichnung erläutert der Verfasser (ib. p. 532) durch einen Hinweis auf das Aristotelische Beispiel album für die Qualität, welcher an Anselm Dialog De grammatico anklingt.) Demgemäß definiert der Verfasser (ib. p. 524 sq.): speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solum, quae est in Socrate vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis huius naturae coniunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur. Das Einzelne ist nicht mit dem Allgemeinen identisch, sondern wenn das Allgemeine von dem Einzelnen ausgesagt wird (z. B. Socrates est homo), so ist darunter zu verstehen, daß jenes diesem inhäriere (ib. p. 533: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est). Die übliche Bezeichnung des genus als der materia, der substantialis differentia als der forma, die von dem genus bei der Speziesbildung angenommen und getragen werde, findet sich auch hier (ib. p. 516 u. ö.). Für das Individuum ist seine Spezies die Materie und seine Individualität die Form (ib. p. 524: unumquodque individuum ex materia et forma compositum est, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, sc. homine, et forma diversa, sc. Platonitate, componitur, sic et singuli homines. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate). Vgl. J. Reiners, a. a. O., S. 38—44 (Die Collectio-Lehre des Gauslenus von Soissons).

Abälard hat aber nicht bloß als Dialektiker Schule gemacht. Bedeutend war auch der Schulkreis, dem er als Systematiker der Theologie die Impulse gegeben hat. Nach den Untersuchungen H. Denifles (Archiv f. Lit.- und Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 402—469; 584—624) sind es vier Sentenzenbücher, welche die unmittelbare theologische Schule Abälards repräsentieren, nämlich

die von F. H. Rheinwald unter dem Titel Epitome theologiae christianae, Berlin 1825, edierten und irrtümlich dem Abälard selbst zugeschriebenen Sentenzen, ferner die Sentenzen einer St. Florianer Handschrift, weiterhin die Sentenzen des Magister Roland, des nachmaligen Papstes Alexander III., die bedeutendsten von allen und von A. M. Gietl, Freib. i. B. 1891 ediert, und endlich die Sentenzen des Magister Omnebene, vielleicht identisch mit dem Kanonisten Omnibonus. Die genannten Sentenzenbücher hatten sämtlich den systematischen Kursus der Abälardschen Theologie zur schriftlichen Vorlage und adoptierten deren Dreiteilung, die dort befolgte Methode und vielfach auch den gleichen Inhalt.

§ 29. Abälards Bedeutung für die Wissenschaft des Mittelalters ist mit dem Hinweis auf die am Schluß des vorigen Paragraphen genannten, von ihm abhängigen logischen Traktate und theologischen Sentenzenbücher keineswegs erschöpfend gekennzeichnet. Vielmehr steht die ganze mächtige theologische Richtung seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts, deren Vertreter man mit dem Namen der Sententiarier oder der Summisten zu bezeichnen gewohnt ist, in methodischer Beziehung noch innerhalb seiner Einflußsphäre. Freilich war es nicht Abälard allein, dessen Vorbild bestimmend in den Gang der wissenschaftlichen Gestaltung der nachabälardschen Theologie eingegriffen hat. Neben den Impulsen, die von dem Peripateticus Palatinus ausgingen, dürfen die starken Einwirkungen nicht übersehen werden, die von seinem großen Zeitgenossen Hugo von St. Victor ausstrahlten. Während aber der Viktoriner das theologische Denken nach der inhaltlichen Seite beeinflußte, erweist sich der formelle und methodische Ausbau der Theologie der Sententiarier von Abälard abhängig. Die theologische Arbeit seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts ist nur die faktische Durchführung und feinere Ausgestaltung des abälardschen Methodenprogrammes.

Als die bedeutendsten bisher bekannt gewordenen Verfasser von Sentenzenbüchern oder Summen während des genannten Zeitraums sind zu nennen: Robertus Pullus und Robert von Melun, sodann der einflußreichste aller Sententiarier, der Magister sententiarum, Petrus Lombardus, dessen Sentenzenbuch lange Zeit hindurch als Grundlage des theologischen Unterrichts und der dialektischen Erörterung theologischer Probleme gedient hat, ferner der Abbreviator des Lombarden Bandinus, sodann Gandulph von Bologna. Der hervorragendste Schüler des Lombarden war Petrus Pictaviensis in Paris, an den sich eine Gruppe angesehener Pariser Lehrer anschloß, nämlich der Magister Martinus, Martinus de Fugeriis, Petrus von Capua, Simon von Tournai und Praepositinus von Cremona.

Einer vorwiegend praktischen Richtung in der Theologie huldigten

die Pariser Magistri Petrus Comestor, Petrus Cantor und dessen Schüler Robert von Courçon.

Ausgaben.

I. Robertus Pullus.

Die Sentenzen des Rob. Pullus wurden ediert von H. Mathoud, Paris 1655 und darnach von Migne, P. lat. 186, 639—1010, woselbst 1010—1152 auch Hugonis Mathoud Observationes ad libros sententiarum Roberti Pulli wieder abgedruckt sind.

II. Robert von Melun.

Von Roberts Sentenzen wurden einzelne Fragmente ediert von Du Boulay, Hist. Univ. Paris. II, Paris 1665, 585—628, 772, H. Mathoud, Observationes ad Robertum Pullum. bei Migne, P. lat. 186, 1015, 1053 f., B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 492—500, H. Denifle, Arch. f. Lit.- und Kirchengr. d. Mittelalt. III, 638, B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 9 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VII, 2 3), dann insbesondere M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 328 ff.; ebendas. auch über die handschriftl. Überlieferung der Sentenzen. 326—328 gibt Grabmann einige Mitteilungen aus Roberts Quaestiones de epistolis Pauli und aus den Quaestiones de divina pagina.

III. Petrus Lombardus. Bandinus. Gandulphus.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Petrus Lombardus findet sich bei Migne, P. lat. 191—192.

Am öftesten gedruckt wurden die Libri quattuor sententiarum und zwar zu Venedig 1477, 1480, Nürnberg 1481, 1484, Basel 1486, 1487, 1488, 1489, 1492, 1498, 1502, 1507, 1516, Paris 1510, 1518, 1557, 1560, 1574, 1892, Lyon 1540, 1553, 1570, Köln 1566. Eine kritische Edition der Sentenzen haben die Franziskaner geliefert anläßlich der Ausgabe des Sentenzenkommentars von Bonaventura, Bonaventurae opp. omn., t. I—IV, Ad Aquas Claras, 1882—1889. — Zur handschriftl. Überlieferung der Sentenzen M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 361—363.

Die Abbreviatio magistri Bandini wurde ediert von Chelidonius, Viennae 1519, Lovanii 1557, bei Migne, P. lat. 192, 965—1112.

Zur handschriftlichen Überlieferung der noch ungedruckten Sentenzen des Gandulphus, deren Edition J. v. Walter in Breslau vorbereitet, siehe H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 621—624. M. Grabmann, Eine neu entdeckte Gandulphushandschrift (Cod. anon. 242 Heiligenkreuz), Hist. Jahrb. 1910, 75—87; Derselbe, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 390. J. de Ghellinck, siehe unter Literatur.

IV. Johannes von Cornwall.

Die Schriften des Johannes Cornubiensis sind gedruckt bei Migne, P. lat. 199, 1043-1086 (Eulogium ad Alexandrum III); 177, 295—316 (Apologia de Verbo incarnato); 455—470 (De canone mystici libaminis).

V. Petrus Pictaviensis.

Des Petrus Pictaviensis sententiarum libri quinque wurden von H. Mathoud, Paris 1655, darnach von Migne, P. lat. 211, 783—1280, ediert. — Zur handschriftl. Überlieferung der Sentenzen, wie der noch ungedruckten Schriften Peters M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth., II, Freiburg i. B. 1911, 503.

VI. Simon von Tournai.

Von den Schriften des Simon von Tournai ist nur (anonym) die Expositio Symboli S. Athanasii in: Bibliothecae Cassinensis Florilegium, t. IV,

Romae 1880, 322—346 gedruckt. — Aus den Sententiae oder der theologischen Summe hat Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 60 und insbesondere Notices et extraits de quelques manuscrits latins, III, Paris 1891, 250—259 Auszüge gegeben. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freiburg i. B. 1911, 537 ff., 543 ff. hat von den Sententiae und von den Quaestiones de quolibet eine Analyse geboten, sowie über die handschriftliche Überlieferung orientiert.

VII. Praepositinus von Cremona.

Auszüge zur Lehre von der Willensfreiheit aus der Summa des Praepositinus gibt J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 92—97. Eine Analyse der Summa und wichtige Notizen zur handschriftl. Überlieferung siehe bei M. Grabmann, Die Gesch. der schol. Meth. II, Freiburg i. B. 1911, 552—563. — Eine kritische Edition der Summa wird von F. Brommer vorbereitet.

VIII. Petrus Comestor.

Die gesammelten Werke des Petrus Comestor finden sich bei Migne, P. lat. 198, 1049—1844.

Über die ungedruckte Erklärung zu den Sentenzen des Lombarden berichtet M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 393, 477.

IX. Petrus Cantor.

Ein Teil der Werke des Petrus Cantor sind gedruckt bei Migne, P. lat. 205, 21—370. Die Distinctiones wurden teilweise ediert von Pitra, Spicilegium Solesmense, III, 1—308; Analecta sacra II, 6—154, 585—623.

Zur handschriftl. Überlieferung siehe B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins, Paris 1890—1893, I, 17, 72 f., 177, 207, 224; II, 5—15; V, 4—7, 388; ferner F. S. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis, Graz 1899 und M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freiburg i. B. 1911, 478 ff.

X. Robert von Courçon.

Mitteilungen aus der noch ungedruckten Summa Roberts machte B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscr. I, Paris 1890, 167—185. Die Quaestio de usura wurde separat publiziert von G. Lefèvre, Le traité „De usura“ de Robert de Courçon. Texte et traduction publiés avec une introduction (Travaux et mémoires de l'Université de Lille X), Lille 1902. Eine Analyse der Summa gibt M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freiburg i. B. 1911, 493 ff.

Zwei gemeinsame Momente verbinden alle hierher gehörigen literarischen Erscheinungen, nämlich einmal die Arbeit auf dem Boden der patristischen Tradition, der Sentenzen der Väter, insbesondere der Augustins. Die nachabälardsche Theologie des zwölften Jahrhunderts ist Sentenzentheologie. Ihre Vertreter schreiben Libri sententiarum nach dem Vorbild von Abälards Sic et non und seiner übrigen dogmatischen Schriften und der dem Hugo von St. Victor fälschlich zugeeigneten Summa sententiarum, wobei die früheren Sentenzensammlungen des Prosper von Aquitanien, des Isidor von Sevilla, des Tajus, des Wilhelm von Champeaux und des Anselm von Laon das Bewußtsein gestärkt haben mögen, daß man auf längst gebahntem Wege weiterging.

Das zweite gemeinsame und höchst charakteristische Moment, das die Gruppe der Sententiarier zusammenschließt, ist die dialektische Richtung in der Theologie, die dialektische Behandlung in der Form der Abälardschen Sic et non-Methode. Dabei macht sich nach einer doppelten Richtung ein Fortschritt

bemerkbar, einmal bezüglich der Systematisierung. Die Sententiarier erstreben ein immer klarer, durchsichtiger und stofflich umfassender angelegtes System der Theologie. Diese Einheits- und Systematisierungstendenzen finden ihren Ausdruck in der literarischen Form der Summa, in der kurzen, übersichtlichen Zusammenfassung des verstreuten gewaltigen theologischen Stoffes, wie Robert von Melun die Summa definiert (M. Grabmann II, 23, 341: Quid enim Summa est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio). Schon Abälard betrachtete die Summa als Ziel seiner Arbeit (Migne, P. lat. 178, 979 A: aliquam sacrae eruditionis Summam . . . . conscripsimus) und auch Hugo von St. Victor nannte sein Hauptwerk: brevem quandam Summam omnium (De sacram. I, prol.; Migne, P. lat. 176, 183).

Noch stärker als in den Systematisierungsbestrebungen kommt der Fortschritt über Abälard hinaus zur Geltung in der Erweiterung und konsequenten Fortbildung des logischen oder syllogistischen Bestandteils seiner Methode durch die bedeutsame Stellung, welche allmählich der Quaestio und der Solutio eingeräumt wird, Elemente, worin übrigens schon Abälard selbst, wenn auch nur theoretisch, das Hauptziel seiner Methode gesehen hatte. Damit erhielten jene Formen, in denen die eigene Arbeit, die Selbständigkeit des Denkers und der wissenschaftliche Fortschritt am klarsten zum Ausdruck kommt, in den Sentenzenbüchern und Summen nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts immer größere Bedeutung. Mächtige Förderung fanden diese Bestrebungen durch die Kenntnis der aristotelischen Analytiken, der Elenchi Sophistici und der Topik d. h. des gesamten Apparats der Aristotelischen Syllogistik und Eristik und durch die Einführung der Disputation in die theologischen Schulen, was vielleicht schon, wie Robert meint (Les écoles et l'enseignement de la théologie, Paris 1909, 170 ff.), durch Abälard selbst geschah. Jedenfalls war das Übergreifen der Disputation auf das theologische Gebiet eine selbstverständliche Folge der von ihm geforderten dialektischen Behandlung der Theologie.

Als Bestandteil des theologischen Unterrichtsbetriebs wird die disputatio ausdrücklich erwähnt von Petrus Cantor (s. unten S. 304). Jene Aristotelischen Schriften, von denen das achte Buch der Topik zu allem Überfluß die Technik und die Regeln des Disputationsverfahrens zusammengestellt enthielt, boten die Hilfsmittel und die Formen der syllogistischen Begründung der Solutio, wie die der Widerlegung der entgegenstehenden Autoritäten und der erhobenen Einwände der Zeitgenossen (quidam). Die häufigen Disputationen trugen das ihrige bei zu einer immer feineren Ausgestaltung und virtuosen Beherrschung des dialektischen Schematismus. Tatsächlich lassen eine Reihe von Summen des ausgehenden zwölften und des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts, so die Sentenzen des Peter von Poitiers (M. Grabmann II, 516 ff.), ferner die Summa theologica des Praepositinus von Cremona (M. Grabmann II, 558 ff.) den unmittelbaren Zusammenhang mit dem dialektischen Kampfplatz der Schule deutlich erkennen. Ferner kann es nicht auffällig erscheinen, daß am Beginn des dreizehnten Jahrhunderts bei Simon von Tournai (M. Grabmann II, 543 f.) die Literaturgattung auftritt, in der die bei den Disputationen behandelten Fragen ihre schriftliche Fixierung fanden, nämlich die Quaestiones de quolibet oder die Quaestiones quodlibetales. All die genannten Umstände wirkten zum Ergebnis zusammen, daß am Ende des zwölften Jahrhunderts die scholastische Methode zu einem Grad der Vollendung emporgestiegen war, daß die Autoren der Hochscholastik nichts wesentliches mehr hinzuzufügen fanden.

Die Reihe der Sententiarier nach Abälard und Hugo von St. Victor wird eröffnet durch Robertus Pullus (Pulleyn), einen Engländer, der in Paris studierte, nach England zurückgekehrt Archidiakon von Rochester wurde und in Oxford 1130—1135 lehrte. Später dozierte er in Paris und starb 1146 oder 1150. Er schrieb Sententiarum libri octo nach der Abälardschen Methode.

Weit bedeutender als Robertus Pullus war ein anderer Engländer, Robert von Melun (de Meleduno). Er machte seine Studien in Paris bei Hugo von St. Victor und hörte wahrscheinlich auch Abälard. Dann trat er selbst in Paris auf dem Mons Genofevae als Lehrer auf, wo Johannes von Salisbury (Metalog. II, 10; Migne, P. lat. 199, 867 C) und Johannes von Cornwall seine Schüler waren. Später eröffnete er eine Schule in Melun. 1160 kehrte er nach England zurück, wurde 1163 Bischof von Hereford und starb 1167. Aus seinen Schriften sind nur einzelne Auszüge gedruckt worden. Er verfaßte Quaestiones de epistolis Pauli, ferner Quaestiones de divina pagina, zwei Schriften, in denen wir Vorläufer der seit Simon von Tournai häufig auftretenden Quaestiones quodlibetales zu sehen haben (siehe M. Grabmann II, 326–327). Sein Hauptwerk ist aber ein gewaltiges, großangelegtes Sentenzenbuch oder eine theologische Summa, von der Grabmann (a. a. O., 328) urteilt, daß sie „an die umfassenden theologischen Summen der Hochscholastik gemahnt". Robert zeigt sich hier von Hugo von St. Victors Werk De sacramentis christianae fidei und von der Theologia Abälards abhängig (M. Grabmann, a. a. O., 332).

In dem Prolog zu den Sentenzen übt er eine scharfe und interessante Kritik an dem Wissenschaftsbetrieb seiner Zeit. Die Summa definiert er, wie schon erwähnt wurde, als: Nonnisi singulorum brevis comprehensio oder als singulorum compendiosa collectio (M. Grabmann II, a. a. O., 341) und fordert von dem Summisten eine gründliche Durcharbeitung der Einzelprobleme (a. a. O.: Ubi ergo singula inexplicata relinquuntur, ibi eorum summa nullo modo docetur; singulis namque ignoratis summam sciri impossibile est). Ferner spricht er sich über die Motive und die Entstehung der Sentenzenliteratur aus, die er charakterisiert als Traktate, in denen est parcitas verborum apta et sententiarum compendiosa fecunditas, non obscure, sed evidenter expressa (a. a. O., 354). Er weist auf pädagogisch-didaktische Gründe hin, die eine kurze und klare Zusammenfassung der Väterlehre empfehlenswert machten. Aber auch in der Beschaffenheit der Vätertexte, insofern sich zweifelhafte, schwierige und manchmal anscheinend sich widersprechende Sentenzen in den Traktaten der hl. Väter finden, sieht er die Notwendigkeit begründet, Sentenzenbücher zu schreiben (a. a. O., 354: in sanctorum patrum tractatibus reperiuntur tam dubie tam scrupulose sententie et que sibi invicem nonnumquam contrarie videntur).

Wie Abälard, betont Robert den hohen wissenschaftlichen Wert der Quaestio, die er sogar auf dem exegetischen Gebiete zur Anwendung bringt, und ist überzeugt von der Bedeutung des methodischen Zweifels (M. Grabmann II, 328: Quaetiones aliquando fiunt causa dubitationis, aliquando causa docendi; ebend. 343: Quomodo enim plene doctoris exequitur officium, qui dubia non certificat, neque, que certa esse videntur quid in se dubitationis contineant, inquisitione rationabili exquirit?). Interessant ist auch Roberts Auffassung von den weltlichen Disziplinen, ihren Gegenständen und ihrer Stellung zur Theologie. Das Trivium behandelt die compositio sermonum, die sprachlichen Ausdrucksmittel, die mathematischen Disziplinen dagegen erörtern die Proprietäten der Dinge nach außen und innen. Die Außenseite der Dinge fällt dem Quadrivium zu, das die Gegenstände unter dem Gesichtspunkt des Räumlichen oder

Geometrischen, der äußeren Figuren, behandelt. Die Innenseite der Dinge zu erforschen, ist aber Aufgabe der Physik. Die genannten Wissenschaften sind die Voraussetzung für das Verständnis der hl. Schrift (siehe M. Grabmann, a. a. O., 326). Anderseits haben aber die Artes, wie Robert mit Petrus Damiani lehrt, die Theologie als Herrin anzuerkennen, ihr zu dienen, und sind an ihre Gesetze gebunden (a. a. O., 353: Eam quippe solam artes liberales habent dominam, ei subjectionis debito famulantur, eius lege astringuntur). Von philosophischen Autoren wird Boëthius und Platon erwähnt, der letztere mit dem ehrenden Prädikat: summus in philosophia philosophorum Plato in suo illo excellentissimo opere Timeo (M. Grabmann, a. a. O., 340).

Der einflußreichste unter den Verfassern von Sentenzenbüchern, dem der Ehrentitel „Magister Sententiarum" zuerkannt wurde, war Petrus Lombardus. Geboren zu Lumello bei Novara in der Lombardei, erhielt er seine erste Bildung in Bologna, studierte dann zu Reims und vor allem in Paris an der Schule von St. Victor. Daß der Lombarde auch Abälard hörte, ist wohl anzunehmen. Seit 1140 dozierte er an der Domschule zu Paris, wurde 1159 Bischof von Paris und starb — das Todesjahr ist unsicher — bald nach 1160, vielleicht 1164. Er schrieb 1140 einen Kommentar zu den Paulinischen Briefen, dann einen solchen zu den Psalmen. Schon in diesen exegetischen Schriften hat er ein reiches Vätermaterial verwertet, das er zumeist aus der Glossa ordinaria des Walafrid Strabo schöpfte, und das ihm als Vorarbeit zu dem Werke diente, welchem er seinen Hauptruhm verdankt, nämlich zu den 1150—1152 abgefaßten Libri quattuor sententiarum.

Petrus Lombardus handelt im ersten Buche von Gott als dem absoluten Gute (qua fruimur), im zweiten von den Kreaturen (quibus utimur), im dritten von der Menschwerdung, von der Erlösung und den Tugenden, im vierten von den sieben Sakramenten als den das Heil vermittelnden Zeichen (signa) und von den letzten Dingen. — Charakter und Ziel seines Werkes hat er im Prolog selbst gezeichnet. Um das Licht der Wahrheit auf den Leuchter zu stellen, und um den Wahrheitssucher der Notwendigkeit zu entheben, eine zahllose Fülle von Büchern selbst durchzuwälzen (evolvere), hat er mit viel Mühe und Schweiß diese vier Bücher aus Zeugnissen der Wahrheit, die für die Ewigkeit gegründet sind, zusammengefügt und die Lehren oder Sentenzen der Väter (Patrum sententias) unter Anführung ihrer eigenen Worte in einem kurzen Bande zusammengeschlossen. Seine eigene Stimme soll möglichst wenig erklingen, nirgends will er die Pfade der Väter verlassen.

Eine genaue Untersuchung des Zitatenmaterials, aus dem Petrus Lombardus sein Sentenzenbuch zusammenfügte, hat ergeben, daß die Hauptautorität Augustinus ist. Rund tausend Zitate (Grabmann II, 385), neun Zehntel aller Gedanken (Espenberger, S. 9) sind diesem reichhaltigsten patristischen Arsenal entnommen und bekunden aufs deutlichste, wie sehr der große Afrikaner das theologische Denken des zwölften Jahrhunderts befruchtet hat. Weitere Texte stammen von Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Gregor dem Großen, Cassiodor, Isidor, Beda, Boëthius (ein Zitat). Von den Späteren haben als Quelle gedient Ivo von Chartres, Alger von Lüttich, das Hauptwerk des Hugo von St. Victor De sacramentis christianae fidei, Abälards Theologia, die der Lombarde nach dem Bericht des Johannes von Cornwall häufig in Händen hatte (Migne, P. lat. 199, 1052 D). Sehr stark ist die Abhängigkeit von der Hugo zugeschriebenen Summa sententiarum und von dem Decretum Gratiani. Zum ersten Male im Abendland treten beim Lombarden auch Zitate aus der Schrift De fide orthodoxa des Johannes Damascenus auf,

d. h. aus dem dritten Teile der „Quelle der Erkenntnis", der 1151 von Burgundio Pisano ins Lateinische übersetzt worden war (siehe oben S. 185, 206). Wie J. de Ghellinck nachwies, entstammen alle diese Texte dem dritten Buch, Kapitel 2—8, woraus sich der berechtigte Schluß ziehen läßt, daß nur dieser Teil in der Übersetzung des Burgundio Pisano dem Lombarden vorgelegen hat, und daß infolgedessen der Damascener auf die äußere Gestaltung, insbesondere auf die Vierteilung des Sentenzenbuches keinen Einfluß gehabt haben kann.

Wie ersichtlich, war der Lombarde in erster Linie bemüht, sein theologisches System auf einem möglichst breiten Fundament der patristischen Tradition aufzurichten. Ja, es hat sogar den Anschein, als ob er der Philosophie und ihren Argumenten keinen Raum in diesem Bau verstatten wollte (Sent. III, d. 22, c. 1; Migne 192, 803: Illae enim et hujusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius in libro 1 de fide c. 5 in fine: Aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis iam dialectica taceat; piscatoribus creditur, non dialecticis). Allein der Magister sententiarum hat keineswegs tatsächlich nach diesem Grundsatz gearbeitet. So sehr er die Autorität schätzt, so gewinnt doch bei ihm auch die ratio einen weitgreifenden Einfluß. Dies zeigt deutlich der dialektische Charakter seines Sentenzenbuchs. Abälards Sic et non-Methode wird konsequent durchgeführt, und ständig wird mit den Abälardschen Konkordanzregeln operiert. Siehe darüber J. N. Espenberger, 25—30; M. Grabmann II, 378 ff.

Aber nicht bloß in rein methodischer Beziehung macht sich das Hereinwirken der Dialektik und Philosophie bemerkbar. Die Auffassung des Lombarden über die Grenzen des Wissens läßt erkennen, daß er der Vernunft, wie Augustinus und Anselm, bedeutsame Rechte zugesteht (Sent. III, d. 24, c. 3; Migne 192, 808: Quaedam fide creduntur, quae intelliguntur naturali ratione, quaedam vero quae non intelliguntur. Ibd. 809: Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur; et quaedam non credi, nisi prius intelligantur; et ipsa per fidem amplius intelligi). Bezüglich der Trinität lehrt er (Sent. I, d. 3, c. 6; Migne 192, 530) im Gegensatz zu Abälard, daß die alten Philosophen durch die bloße Betrachtung der Dinge, ohne Offenbarung oder Inspiration, keine ausreichende Kenntnis (sufficiens notitia) hiervon haben konnten. Gleichsam als Nachklang der Abälardschen These gibt er aber zu, daß sie schattenhaft und aus der Ferne (per umbram et de longinquo) die Wahrheit der Trinität gesehen hätten. Durch die natürliche Vernunft ist das Dasein Gottes erkennbar. Freilich sind die vier Beweisgänge, die der Lombarde im Anschluß an Röm. 1, 19—20, sowie an den Ambrosiaster und an Augustinus formuliert, sehr mangelhaft. Siehe J. N. Espenberger, 103–107; G. Grunwald, 44–51. Weiterhin fällt in das Gebiet der philosophischen Erkenntnis die Schöpfung der Welt durch Gott, die Unsterblichkeit der Seele, ihr Ursprung aus Gott (Collect. in Epist. D. Pauli. In Ep. I ad Cor.; Migne, P. lat. 191, 1613 C: dum eis assentit secundum philosophicas rationes mundum esse factum a deo, et quae in eo facta sunt, et animam esse immortalem, et ab ipso nos originem habere et hujusmodi). Der Lombarde ist ein entschiedener Vertreter des Kreatianismus (Sent. II, d. 17, c. 3, Migne 192, 686: Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creentur; creando enim infundit eas deus et infundendo creat). In der zu seiner Zeit viel verhandelten Universalienfrage stellte er sich auf die Seite des Realismus, ohne indessen auf das Problem selbst einzugehen. Eine ähnliche Position nimmt er auch anderen philosophischen Fragen gegenüber ein. Er vertieft sich nicht in

philosophische Erörterungen, setzt aber die Philosophie seiner Zeit voraus und nimmt wichtige ontologische, kosmologische, psychologische und ethische Bestimmungen und Lehren, die fast durchweg durch Chalcidius, Augustinus und Boëthius vermittelt sind, in sein theologisches System auf. Siehe J. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus, Münster 1901.

Die Sentenzen des Lombarden haben eine fast unbegreifliche Anziehungskraft auf die Zeitgenossen, wie auf die nachfolgenden Jahrhunderte bis zum Ende des 16. Jahrhunderts ausgeübt. Sie wurden in verkürzter Form zu Kompendien verarbeitet, haben vielfach Benutzung und Nachahmung erfahren und riefen eine eigene Literaturgattung, die ungemein zahlreichen Sentenzenkommentare hervor.

Das berühmteste Kompendium der Sentenzen des Lombarden ist die Abbreviatio magistri Bandini. Auf weitere derartige Kompendien, so auf die Abbreviatio in Sententias Magistri Petri Lombardi des Simon von Tournai, auf die Sentenzenabkürzung des Hugo von St. Cher und auf andere hat Denifle, auf Abkürzungen, die sich nur auf einzelne Bücher des Lombarden erstrecken, M. Grabmann (II, 388 f.) aufmerksam gemacht.

Im engsten Kontakt mit dem Sentenzenbuch des Petrus Lombardus stehen die Sentenzen des Kanonisten Magister Gandulphus, welcher um 1150 in Bologna wirkte. Denifle und Grabmann kommt das Verdienst zu, zuerst auf Handschriften der Gandulphschen Sentenzen hingewiesen zu haben. Während die beiden genannten Forscher, wie auch Baltzer, eine Beeinflussung des Lombarden durch Gandulph annahmen, dachte sich Espenberger das Verhältnis umgekehrt, und neuestens hat J. de Ghellinck, dem Grabmann (Die Gesch. d. schol. Meth. II, 390 f.) zustimmt, es sehr wahrscheinlich gemacht, daß Gandulph von dem Lombarden abhängig ist.

Noch in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts begann man, das Sentenzenbuch des Lombarden mit Glossen zu versehen. Zu den frühesten Erzeugnissen dieser Art zählen die Glossen des Petrus Comestor († 1176) und des Peter von Poitiers († 1205). Beide waren Lehrer in Paris, wo den Libri quattuor sententiarum im Lehrplan der theologischen Schulen eine eminent wichtige Rolle zufiel. Sie bildeten die Grundlage des theologischen Unterrichts und waren neben der hl. Schrift das offizielle Unterrichts- und Lehrbuch, das der angehende Theologe als baccalaureus sententiarius zu kommentieren hatte. Die Erklärung der Sentenzen bildete die Vorbedingung zur Erlangung des theologischen Doktorats. Was in Paris Sitte war, wurde auch anderwärts nachgeahmt. Durch diese einzigartige Bevorzugung war dem Sentenzenbuch des Petrus Lombardus eine ungeheure Wirksamkeit beschieden. Daraus erklärt sich auch die Fülle von Sentenzenkommentaren, die im Laufe der folgenden Jahrhunderte entstanden. Zuerst traten die Erklärungen der Sentenzen in Form von Glossen oder Paraphrasen des Textes auf. Man erklärte Wort für Wort und Satz für Satz. Seit der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts mit dem Erstarken des wissenschaftlichen Geistes und mit der Steigerung des Selbständigkeitsgefühls trennte man Glosse und Kommentar. Die erstere wurde als divisio und expositio textus an den Anfang oder Schluß der einzelnen Distinktionen verwiesen, während die tractatio quaestionum, d. h. die vom Kommentator selbst aufgerollten, mit dem Sentenzentext in mehr oder minder engem Zusammenhang stehenden Fragen und Probleme und ihre Lösung, die in der Form der Abälardschen Methode erfolgte, die Hauptabsicht bildete. Siehe dazu M. Grabmann, II, 392—398.

Auf dem Fundament der Väter und nach dialektischer Methode arbeiteten auch die Schüler des Petrus Lombardus. Johann von Cornwall (Cornubiensis) bekämpfte zwar in seiner zwischen 1176 und 1181 entstandenen Schrift

Eulogium ad Alexandrum III. Papam seinen Lehrer. Allein diese Opposition richtete sich lediglich gegen eine einzelne christologische Lehre. Im übrigen hielt er an dem dialektischen Verfahren des Magister sententiarum fest. „Die Dialektik kommt sogar bei dem Schüler in weiterem Umfang zur Geltung als beim Meister" (M. Grabmann II, 402).

Am meisten vertiefte sich in die Werke und in den Geist des Lombarden Petrus Pictaviensis, der seit 1169 an der Domschule zu Paris lehrte, seit 1193 das Kanzleramt von Notre Dame bekleidete und 1205 starb. Die Glossen zu dem Sentenzenbuch seines Lehrers wurden bereits oben S. 301 erwähnt. In diesen Erklärungen findet sich ein interessanter Hinweis auf das erste Auftauchen der aristotelischen Metaphysik an den Pariser Schulen (M. Grabmann II, 508: Asserunt quidam hoc Aristotelem dixisse in Metaphysica, sed qui diligenter inspexerunt, hoc negant). Weiterhin schrieb Petrus Pictaviensis Erläuterungen zu dem Psalmenkommentar des Lombarden (Distinctiones super Psalterium magistri Petri Lombardi). Sein Hauptwerk sind die vor 1175 abgefaßten Sententiarum libri quinque.

In all diesen Schriften kommt der auf die dialektische Behandlung der Theologie gerichtete Standpunkt, wie ihn der Lombarde vertrat, außerordentlich stark zur Ausprägung, was sich schon darin zeigt, daß der Pictavienser die Stoffauswahl für sein Sentenzenbuch unter dem Gesichtspunkt der Probleme, des der rationalen Erörterung und der Disputation Zugänglichen vornimmt (Sent., Prol.; Migne, P. lat. 211, 790: Disputabilia igitur sacrae scripturae, ut rudimentis ad eam accedentium consulamus, in seriem redigentes inordinata in ordinem redigimus; inveterata per modestam inquisitionem renovamus; solutiones ubi de medio montium fluxerunt adhibemus). Wie Petrus Lombardus und vorher schon Anselm von Canterbury, setzt er die unerschütterliche Gewißheit der Glaubenslehre voraus. Auf dem festen Fundament des Credo sollen sich die Operationen des Dialektikers abspielen (Sent. III, 21; Migne, P. lat. 211, 1092 D: Licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei et inquirere et disputare. Non dico, quod dubitemus, an veri sint articuli fidei, sed de modo nativitatis, de modo passionis et resurrectionis dubitare et disputare nobis licet). Bezüglich der Ordnung und Gruppierung des Stoffes bedeuten die Sentenzen des Peter von Poitiers einen Fortschritt, insofern er die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre trennt und der Ethik oder Tugendlehre, die beim Lombarden nur als Appendix der Inkarnationslehre erscheint, eine selbständige Stellung vor dem Inkarnationstraktat anweist.

Diese Änderungen in der Systemordnung haben in der nachfolgenden Sentenzen- oder Summenliteratur Nachahmung gefunden, insbesondere bei den Pariser Theologen um die Wende des zwölften zum dreizehnten Jahrhundert, so bei Magister Martinus, Martinus de Fugeriis, Petrus von Capua, von deren noch ungedruckten Summen M. Grabmann II, 524—534 Mitteilung macht, und bei denen sich der Einfluß des Peter von Poitiers unschwer erkennen läßt. Ein Gleiches gilt von Simon von Tournai und Praepositinus von Cremona.

Simon von Tournai, der am Ende des zwölften und am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts in Paris dozierte, schrieb Institutiones in sacram paginam oder Sententiae, dann Quaestiones de quolibet und eine Erklärung zum Symbolum Athanasianum. Als Schriftsteller bekundet er ein starkes Selbstbewußtsein, insofern er abweichend von der sonstigen Gepflogenheit der Ausschaltung alles Individuellen die eigene Persönlichkeit durch Nennung seines Namens in den Vordergrund rückt (siehe M. Grabmann II, 536).

In einem Kapitel seiner Sentenzen oder seiner theologischen Summe untersucht er die Anwendbarkeit der Aristotelischen Kategorien, die er auf zwei, nämlich Substanz und Relation, reduziert, auf die Gottheit (M. Grabmann II, 539). Der Traktat De theologiis affirmationis et negationis, ebenso die Engellehre verraten den Einfluß des Pseudo-Dionysius und des Johannes Scottus, dessen Kommentar Super Hierarchiam Dionysii Simon auch in seiner Erläuterung zum Symbolum Athanasianum mehrmals zitiert (B. Hauréau, Notices et extraits III, Paris 1891, 257; M. Grabmann II, 550). Wie bei Gilbertus Porretanus, erfreuten sich auch bei Simon von Tournai Boëthius und seine opuscula sacra einer besonderen Wertschätzung. Ließ sich bei Petrus von Poitiers das erste Hereinwirken der Aristotelischen Metaphysik in die Pariser Schulen feststellen, so kennt der Theologe von Tournai bereits die Physik des Aristoteles (Hauréau, Notices et extraits III, 256. M. Grabmann II, 542). Daß Simon auch die Aristotelische Schrift De anima bekannt gewesen sei, was Grabmann mit Hauréau aus der Polemik gegen die Definition der Seele als Entelechie erschließt, ist, solange nicht triftigere Gründe vorliegen, nicht anzunehmen. Das frühe Mittelalter kannte diese Definition und die Opposition dagegen aus Chalcidius (In Tim. ed. Wrobel, n. 222, S. 257 ff.). Schon Gilbert de la Porrée (Boëthii opp., p. 1235) und Alanus de Insulis (Contra Haereticos I, 33; Migne, P. lat. 210, 333 B) hatten dagegen polemisiert. Siehe M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus de Insulis, Münster 1896, 102—103. Wenn Grabmann (a. a. O.) ferner bei Simon die Bekanntschaft mit der Aristotelischen Ethik voraussetzt unter Berufung auf den Ausdruck „virtutes politicae“, so kann dies nicht als ein Beweis angesehen werden, da die genannte Bezeichnung auf Plotin zurückgeht und durch Macrobius vermittelt war, woher sie schon von Manegold von Lautenbach übernommen wurde (siehe oben S. 252).

Simons Quaestiones de quolibet repräsentieren das erste Beispiel einer klaren und scharfen Ausbildung des Typus der aus der Disputationstätigkeit erwachsenen Quaestiones quodlibetales. Sie weisen im wesentlichen bereits dieselbe Technik und das gleiche Schema auf, wie die Quaestiones quodlibetales der Hochscholastik (M. Grabmann II, 543). Für seine Anschauung über das Verhältnis von Glaube und Wissen prägte der Magister von Tournai eine antithetische Formel, in welcher, wie bei allen Sententiariern, der augustinisch-anselmische Gedanke des Credo ut intelligam wiederkehrt (Expos. Symb. S. Athanas., Bibl. Cassin. Florileg. IV, 322): Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles: Intellige et credes. Sed Christus: Crede et intelliges).

Die Erzählungen des Thomas von Cantimpré, des Matthaeus von Paris und des Gerald de Barry, Simon von Tournai habe geäußert, die Welt sei durch Moses, Christus und Mohammed getäuscht worden, hält Hauréau mit Recht für Fabeln. Simons Werke legen gegen solche Anwürfe ein vollgültiges Zeugnis ab.

Praepositinus (Prevostin) von Cremona, der gleich Simon von Tournai als Lehrer der Theologie in Paris wirkte, 1206—1209 das Kanzleramt dortselbst bekleidete und noch 1231 als Prediger auftrat, entwickelte eine fruchtbare literarische Tätigkeit als Exeget (Summa super Psalterium), als Liturgiker und Prediger (De officiis, Sermones), als Dogmatiker (Quaestiones), als Apologet (Summa contra hereticos catharos). Als seine bedeutendste Schrift, die, wie die vorhin genannten, noch ungedruckt ist, gilt eine theologische Summe, die in ihrer Gliederung sich an die Sentenzen des Petrus von Poitiers anlehnt. Sie

zeigt ein stark dialektisches Gepräge und eine hoch entwickelte Methode. „Praepositinus hat das gesamte theologische Material in Fragen aufgelöst (Queritur, item queritur, solet queri usw.), die in lebhafter Diskussion pro et contra erörtert und schließlich in einer solutio beantwortet werden. Im wesentlichen sehen wir dieselbe Darstellungstechnik, die für die Summen, Sentenzenkommentare, Quaestiones disputatae, Quaestiones quodlibetales des dreizehnten Jahrhunderts stereotypes Gerüste geworden, in Anwendung gebracht" (M. Grabmann II, 558, 559). Nach der inhaltlichen Seite fallen bei Praepositinus vor allem seine Untersuchungen über die Anwendung der Namen und Begriffe auf die Gottheit und die Trinität in die Augen. Durch diese auch philosophisch und erkenntnistheoretisch belangreichen Erörterungen hat er auf die Folgezeit, speziell auf die Traktate De divinis nominibus der Hochscholastik, maßgebend eingewirkt. Siehe M. Grabmann II, 561.

Die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts ist charakterisiert durch einen mächtigen Aufstieg des wissenschaftlichen Lebens. Neben den bisher behandelten Persönlichkeiten, die ihre Kraft vor allem in den Dienst der Ausbildung der spekulativen Theologie stellten, arbeiteten andere mit dem gleichen Eifer und mit der gleichen dialektischen Methode auf den Gebieten der praktischen und positiven Theologie, der Ethik, Aszetik und des Bibelstudiums. Hauptvertreter dieser Richtung waren Petrus Comestor (Manducator) und insbesondere Petrus Cantor.

Petrus Comestor, seit 1164 Kanzler von Paris, gest. 1178, schrieb, wie schon erwähnt wurde, als einer der ersten eine Erklärung zu den Sentenzen des Lombarden, wandte aber seine Haupttätigkeit der Predigt (Sermones) und der Bibel (Historia scholastica) zu.

Petrus Cantor war von 1169 oder 1170 an Magister der Theologie an Notre Dame in Paris und starb 1197. Von seinen Werken seien erwähnt die Distinctiones, vom Anfangswort auch Summa Abel genannt, ein biblisch-theologisches Lexikon, ferner die noch ungedruckte Summa de sacramentis et animae consiliis, eine Darstellung der Sakramentenlehre, dann sein Verbum abbreviatum, das ethisch-aszetischen Inhalt hat, aber auch sehr interessante Mitteilungen über den theologischen Studienbetrieb enthält. Die Beschäftigung mit der Theologie baut sich in drei Stufen auf (Verb. abbr. c. 1; Migne, P. lat. 205, 25 A B): In tribus igitur consistit exercitium sacrae sripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem ... Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium ... Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum. In eklatanter Weise zeigt diese Stelle, wie tief den nachabälardischen Theologen des zwölften Jahrhunderts, selbst jenen, die in erster Linie praktische Ziele verfolgten, die Dialektik und ihre Verwertung in der Form der Disputation ins Blut übergegangen war.

Über eine Reihe der Richtung des Petrus Cantor sich anschließenden Theologen (Liebhard von Prüfening, Guido von Orchelles, Wilhelm de Montibus, Richard von Leicester, Petrus von London, Stephan von Langton) hat M. Grabmann II, 485—492, 497—501 genauere Mitteilungen gemacht. Besonders hervorgehoben sei nur der bedeutendste Schüler des Petrus Cantor, Robert von Courçon, ein Engländer von Geburt, der im Jahre 1215 an der Neuordnung der Verhältnisse der Pariser Universität und an dem Verbot des Studiums der aristotelischen Metaphysik und Physik (s. unten) beteiligt

war und 1218 starb. Über seine noch ungedruckte, nach der voll entwickelten dialektischen Methode gearbeitete, um 1202 abgefaßte theologische Summe berichtet M. Grabmann II, 494—497. Ein Teil daraus, die Quaestio de usura, wurde von G. Lefèvre, Lille 1902 veröffentlicht.

Der Gruppe dieser praktischen Theologen dürfte auch zuzurechnen sein der Verfasser des Speculum universale, einer theologischen Summe, die M. Grabmann (Die Gesch. d. schol. Meth. I, 246—257) dem am Ende des elften Jahrhunderts lebenden Kanzelredner Rudulfus Ardens zuteilte, die aber, wie B. Geyer (Theol. Revue 1910, 287—288; Theol. Quartalschrift 1911, 63 ff.) auf Grund der benützten Zitate (aus Petrus Lombardus, Johannes Damascenus, Gilbertus Porretanus und dem Lateranense 1179) nachwies, nicht vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts abgefaßt sein kann. Die Schrift enthält eine breit ausgesponnene Wissenschaftslehre — die Wissenschaft zerfällt in theoricam, ethicam, logicam et mechanicam und die Theoria in Physik, Mathematik und Theologie —, die an Boëthius und an die Eruditio didascalica des Hugo von St. Victor anknüpft (Grabmann I, 252 f.).

§ 30. Eine ausgesprochene Neigung zur Platonischen Philosophie, soweit sie damals im Abendlande bekannt war, zeigt eine Reihe von Scholastikern des zwölften Jahrhunderts, nämlich Adelard von Bath und die Mitglieder der Schule von Chartres, die am Ende des zehnten Jahrhunderts von Fulbert von Chartres gegründet wurde. Sie nimmt in der stark vorwärts drängenden und vielgestaltigen geistigen Bewegung des zwölften Jahrhunderts durch die Richtung und Eigenart der Persönlichkeiten, die ihr angehören, neben den Pariser Schulen eine hochbedeutsame Stellung ein. Ein Hauptzug der Schule von Chartres war die tiefe Bewunderung der Leistungen des Altertums und im Zusammenhang damit die humanistische Bildung und Schulung und die Freude am Studium der Grammatik und der Klassiker.

Auf philosophischem Gebiet trat im Gegensatz zu anderen Schulen als weiteres Charakteristikum die Vorliebe für Naturwissenschaft und Naturphilosophie hervor. Platon und Boëthius galten als die Sterne, in deren Licht man arbeitete. Der Platonische Timaeus, die dort vorgetragene Ideenlehre und Naturphilosophie, pythagoreisierende Elemente, insbesondere in den boëthianischen Schriften über Arithmetik und Musik, aber auch Werke des Hippokrates und des Galen und die ersten naturwissenschaftlich-medizinischen Einflüsse der Araber, die durch die Übersetzungen des Constantinus Africanus und durch Adelard von Bath vermittelt wurden, bildeten den fruchtbaren Nährboden für kosmologische Spekulationen, für physiologisch-psychologische und naturwissenschaftliche Erörterungen und Theorien.

Für die Behandlung der Theologie waren hauptsächlich und mehr als anderswo maßgebend die Opera theologica des Boëthius,

ihre philosophisch-theologischen Grundbegriffe und ihre mathematisch-deduktive Methode.

Auch Aristoteles genoß Ansehen, wenn er auch Platon im Rang nicht gleichkam. Man bemühte sich, die Differenzen der beiden großen Denker möglichst auszugleichen. Ja die Schule von Chartres war es gerade, wo die neue Logik des Aristoteles, die Analytiken, die Topik und die Elenchi am frühesten Aufnahme, Pflege und Verteidigung fand, und wo sich auch die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit den physischen Schriften des Stagiriten bemerkbar machen. In der Universalienfrage finden wir die Anhänger der Schule auf Seite des Realismus, der bei den verschiedenen Mitgliedern eine verschiedene Präzisierung erfuhr.

Verwandt mit den wissenschaftlichen Zielen der Schule von Chartres zeigt sich Adelard von Bath. An der Spitze der Schule selbst standen die beiden bretonischen Brüder Bernhard von Chartres und Thierry von Chartres. Nach ihnen sind zu nennen der mit Bernhard von Chartres nicht zu verwechselnde Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours, ferner die Schüler des Bernhard von Chartres: Wilhelm von Conches, Walter von Mortagne und besonders Gilbertus Porretanus und seine Schule, welcher Bischof Otto von Freising und Johannes von Salisbury sehr nahe stehen. Der letztere wirkte gegen die einseitige Streitlogik und für Verbindung klassischer Studien mit der Schultheologie als gelehrter und eleganter Schriftsteller. Genannt sei hier auch Alanus ab insulis (aus Lille), der mit der Schule von Chartres, insbesondere mit Gilbert, Thierry von Chartres und Bernhard Silvestris, die meiste Verwandtschaft zeigt. Wie Alanus, arbeitete nach der aus Boëthius' theologischen Schriften bekannten und von Gilbert empfohlenen mathematisch-deduktiven Methode Nicolaus von Amiens, der Verfasser des früher dem Alanus zugeschriebenen apologetischen Werkchens De arte catholicae fidei.

Ausgaben.

I. Constantinus Africanus.

Die Opp. omnia des Constantinus Africanus wurden zu Basel 1536 und 1539 gedruckt. Ein Teil seiner Übersetzungen, wie Pantegni und Viaticum, erschien auch unter den Opera Ysaac, Lugduni 1515. Der Prolog zu dem Buche Pantegni oder De communibus medico cognitu necessariis locis bei Migne, P. lat. 150, 1563—1566.

II. Adelard von Bath.

Aus Adelards von Bath Schriften De eodem et diverso (ταὐτὸ καὶ θάτερον) und den Quaestiones naturales, von denen in der Münchener Staatsbibliothek sich eine Incunabel vorfindet (vgl. Steinschneider, Die hebräischen Übersetz. d. M. A., Berlin 1893, S. 463 f.), hat A. Jourdain, Rech. crit. 2. éd., 1843, p. 452—454 und p. 258—277, Bruchstücke in Übersetzung mitgeteilt.

B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 349 f. brachte ein Fragment über die Universalien aus De eodem et diverso. Den vollständigen Text von De eodem et diverso hat ediert Hans Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso, in: Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters, IV, 1, Münster 1903.

III. Bernhard von Chartres.

Von Bernhard von Chartres besitzen wir kein schriftliches Dokument. Über seine Anschauungen berichtet indessen Johannes von Salisbury (Metalog. I, 24; Migne, 199, 854 C f.; II, 17; ibd. 875 A u. D; III, 2, 4; ibd. 893 B, 900 C; IV, 35, 36; ibd. 938 C f.; Policr. VII, 13; ibd. 666 C), der ihm einen im Sinne des Platonischen Realismus gehaltenen Traktat De expositione Porphyrii zuschreibt und aus zwei anderen vermutlichen Schriften einige Fragmente mitteilt. Vgl. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Chartres 1895, S. 162.

IV. Thierry von Chartres.

Von Thierrys von Chartres unvollständig erhaltenen Kommentar zum Hexaëmeron hat Hauréau (Notices et extraits I, Paris 1893, S. 52—68; vgl. dazu t. VI, S. 29 und Histoire de la philos. scol. I, S. 392 ff.) ein Fragment veröffentlicht. Über Thierrys Heptateuchon hat Clerval (L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XII. siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres in: Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du 8 au 13 avril 1888, Paris 1889, II, S. 277—296, und Les écoles de Chartres, Paris 1895, S. 220 ff.) Mitteilungen gemacht. P. Thomas, Mélanges Graux, Paris 1884, S. 41 f. (vgl. auch Hauréau im Journal des savants 1884, S. 516 f.) hat über den in Brüssel handschriftlich vorhandenen Kommentar zu Thierrys Rhetorica ad Herennium einiges bekannt gegeben.

V. Bernhard Silvestris.

Bernhard Silvestris De mundi universitate ll. II, sive megacosmus et microcosmus, hrsg. von C. S. Barach und Joh. Wrobel, in: Biblioth. philosophor. mediae aet., hrsg. von C. S. Barach, I, Innsbr. 1876. Einzelnes daraus hatte früher Cousin veröffentlicht in dem Anhang zu den Ouvrages inéd. d'Abélard, Paris 1836, p. 627—639; ebd. 640—644 ist einiges aus Bernhards allegorischer Deutung der Aeneide Virgils abgedruckt. Hauréau, Hist. de la ph. scolast. I, Paris 1872, p. 407—417 hatte noch mehreres aus De mundi universitate publiziert.

VI. Wilhelm von Conches.

Bisher hielt man dafür, daß die Schrift des Wilhelm von Conches über die Natur unter dem Titel Magna de naturis philosophia 1474 herausgegeben wurde. Nach Cl. Baeumker, Kirchenlexikon, Bd. 12, 1901, 1600 liegt aber eine Verwechslung vor mit der Straßburger Ausgabe (ungefähr 1473) des Speculum naturale des Vincenz von Beauvais. Sie ist infolgedessen unter den Werken Wilhelms zu streichen, und der Titel philosophia minor verliert seine Berechtigung. Wilhelms Hauptwerk heißt einfach Philosophia. Es ist unter dem Titel *Περὶ διδάξεων* bei den Werken des Beda Venerabilis, Basil. 1563, Colon. 1612 u. 1688, II, p. 206 sqq.; Migne, P. lat. 90, 1127—1178, ferner unter den Schriften des Honorius von Autun mit dem Titel De philosophia mundi in der Lyoner Bibliotheca maxima patrum XX, 995—1020 und bei Migne 172, 39—102, und unter dem Namen des Wilhelm von Hirschau (vgl. Prantl, Gesch. d. Log., II, S. 128, Sitzungsber. d. Münch. Akad. 1861; Werner, Entwicklungsgang d. mittelalterl. Psychol., S. 14) als Philosophicarum et astronomicarum institutionum libri tres, bei Henricus Petrus in Basel 1531 gedruckt.

Cousin hat (Ouvrages inéd. d'Abél., Paris 1836, p. 669—677) einiges aus der secunda und tertia philosophia (d. h. aus der Anthropologie und Kosmologie) Wilhelms veröffentlicht. Beide sind übrigens wörtlich oder im Auszug entnommen dem Dragmaticon philosophiae (statt Dramaticon, nach der damals herrschenden falschen Schreibart, wie

auch der Dramatiker Pierre Hélie in seiner Glosse zu Priscian das genus dragmaticum als das „quod fit per interrogationem et responsionem“ erklärt). Die Schrift ist als Dialogus de substantiis physicis confectus a Wilhelmo Aneponymo philosopho industria Guil. Grataroli, Argentorati 1567, ediert worden.

Über eine bisher unbekannte Redaktion von Wilhelms Philosophia in Cod. lat. n. 23 529 (s. XIV) und n. 18 215 (s. XV) der Münchener Staatsbibliothek, wo das Werk Hugo von St. Victor zugeschrieben wird, berichtet H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor, Münster 1906, S. 11–12 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 1).

Glossen Wilhelms zu des Boëthius' Schrift De consolat. philos. hat Ch. Jourdain im Auszuge in den Notices et extraits des manuscrits XX, 2, 1862 herausgegeben. Wie Hauréau (Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, S. 432—438) gezeigt hat, gehört dem Wilhelm von Conches auch der Kommentar zum Platonischen Timaeus an, woraus Cousin (welcher Honorius von Autun, Migne 172, 245 ff., für den Verfasser hält) in dem Anhange zu den Ouvr. inéd. d'Abél. p. 648—657 Auszüge veröffentlicht hat.

Die früher Hildebert von Lavardin und anderen zugeteilte und sehr verschieden betitelte Schrift Moralis philosophia de honesto et utili gehört nach Hauréau (Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 100 ff.) ebenfalls Wilhelm an.

VII. Walter von Mortagne.

Briefe theologischen Inhalts von Walter von Mortagne sind gedruckt bei Du Boulay, Hist. Univers. Paris. II, Paris 1665, 629 ff., ferner bei d'Achery, Spicileg., ed. de la Barre, Paris 1723, III, p. 520 sqq.; auch Mathoud zu seiner Ausgabe der Werke des Robert Pulleyn, Paris 1655, teilt einiges von ihm mit. Den Tractatus De sancta trin. hat Pez, Thes. anecd. nov. II, 2 ediert. Nach Hauréaus Vermutung soll von ihm ein Notices et extr. t. V, Paris 1892, S. 298 ff. edierter, die Indifferenzlehre behandelnder Traktat herrühren. Vgl. dazu H. Willner, Des Adelard von Bath de eodem et diverso a. a. O., S. 64—68 und Anh. II, S. 108–110, wo der Traktat ebenfalls abgedruckt ist.

VIII. Gilbert de la Porrée und seine Schule.

Des Gilbertus Porretanus Kommentar zu des Boëthius vier theologischen Abhandlungen ist in der Ausgabe der Schriften des Boëthius Basil. 1570, p. 1128–1273 abgedruckt, auch bei Migne, Patr. lat. 64, 1255–1412. Eine Ergänzung der Vorrede veröffentlichte stückweise Hauréau, Notices et extraits, t. VI, Paris 1893, S. 18 ff. Vollständig wurde der Prolog nach Cod. lat. 18 094 der Bibl. nationale zu Paris von M. Grabmann, Gesch. d. schol. Meth. II, Freiburg i. B. 1911, S. 417–419 ediert. Vor Hauréau und Grabmann war aber der Prolog schon nahezu vollständig nach Cod. Vat. lat. n. 560 (s. XIII) von H. Usener (Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 186—188) publiziert worden, der darin eine dem gesamten Werk vorgesetzte Vorrede einer zweiten Ausgabe aus der Zeit nach den Pariser Tagen erkennen wollte, wo Gilbert an seine Rechtfertigung denken mußte.

Seine Schrift De sex principiis ist in den ältesten lateinischen Ausgaben des Aristoteles bei dem Organon, separat aber namentlich von Arnold Woestefeld, Lpz. 1507 und bei Migne, P. lat. 188, 1257—1270 ediert worden. Die Ausgabe bei Migne ist eine Überarbeitung des Textes durch den Humanisten Ermolao Barbaro. Siehe Hauréau, Not. et extr., t. I, Paris 1890, S. 298 ff.

Zur handschriftl. Überlieferung der Werke Gilberts siehe H. Usener, Gislebert de la Porrée, Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 183—192 (Über die beiden Vatikanischen Cod. lat. n. 560 u. 561). B. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890—92, t. I, 2, 20; V, 80 (Über G.s Psalmenkommentar). H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1, 17) und Justificatio, Mainz 1905, 334 ff. (Über G.s exegetische Schriften). M. Grabmann, a. a. O., II. 414—416.

Einige Auszüge aus noch unedierten Werken der Schule Gilberts geben H. Usener, a. a. O., S. 189—192 und M. Grabmann, a. a. O, I, 167; II, 432–434.

Eine kritische Ausgabe der Sententiae divinitatis verdanken wir B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VII, 2—3).

Über den Liber de vera philosophia hat nach Cod. 290 (früher 1085) der Stadtbibliothek zu Grenoble P. Fournier, Un adversaire inconnu de S. Bernard et de Pierre Lombard, Bibl. de l'école des chartes, t. 47, 1886, 394—417 und in der Abhandl.: Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia, Revue d'histoire et de litterat. religieuses 4, 1899, 37—65 (mit Zusätzen wieder abgedruckt in: Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 51—100) interessantes Material gebracht.

Die Werke Ottos von Freising hat herausgegeben R. Wilmans, M. G. SS. XX, 1868, 83—301 (Chronicon); 338—493 (Gesta Friderici I. Imperatoris). In den Scriptores rerum Germanicarum wurden die Gesta neu publiziert von G. Waitz, ed. altera, Hannover 1884, ed. tertia von B. von Simson, 1912; ebendas. A. Hofmeister, Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, ed. altera, Hannover 1912. — B. von Simson, Über die verschiedenen Rezensionen von Ottos und Rahewins Gesta Friderici I., Neues Archiv d. G. f. ält. deutsche Geschichtsk. 36, 1911, 681—716.

Ins Deutsche übersetzt wurden von der Chronik Buch 6 u. 7 in: Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit B. 57; ebendas. B. 59, Die Taten Friedrichs.

IX. Johannes Saresberiensis.

Des Johannes von Salisbury Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum ist zuerst in einer undatierten Ausgabe, Brüssel gegen 1476, dann Lyon 1513 u. ö. erschienen. Die neueste kritische Ausgabe verdanken wir Clement C. J. Webb, Oxford 1909, 2 voll. — Die Briefe sind Paris ed. Masson 1611 und mit dem Policraticus in der Bibl. max. patrum Lugd. 1677, t. XXIII, gedruckt worden, der Metalogicus Paris 1610 u. ö. — Den Entheticus (Nutheticus) hat Christian Petersen, Hamburg 1843, herausgegeben mit literaturgeschichtlichen Untersuchungen. — Das Fragment der Historia pontificalis wurde von W. Arndt, M. G. SS. XX, 515—545 veröffentlicht.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Johannes hat J. A. Giles besorgt, 5 voll., Oxford 1848, wieder abgedruckt bei Migne, P. lat. 199.

Zur handschriftlichen Überlieferung M. Manitius, Neues Archiv d. G. f. ältere deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 706 f.; 36, 1911, 774.

X. Alanus de Insulis. Nicolaus von Amiens. Radulf de Longo Campo.

Alani ab Insulis op. ed. De Visch, Antwerpen 1654. Die beiden letzten Bücher von Contra Haereticos veröffentlichte De Visch in: Bibliotheca scriptorum sacri ordinis Cisterciensis, Köln 1656, App. 410 ff. Dazu fügte Pez, Thes. anecd. nov. Augsb. 1721, I, c. 476 ff. die Schrift De arte fidei catholicae, die aber nicht Alanus, sondern Nicolaus von Amiens angehört. Mingarelli, Anecdot. Fasciculus, Romae 1756, S. 171 ff. publizierte die im Schlußabschnitt unvollständigen Theologicae regulae, welche aber schon in zwei sehr frühen Drucken (Hain, Rep. bibliograph., n. 389 u. 390) vollständig vorlagen. Cl. Baeumker (Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philos. Jahrb. 6, 1893, S. 421 f.) brachte nach dem Lilienfelder Cod. n. 144 die fehlenden Propositionen zum Abdruck. Diese sämtlichen Ausgaben nebst den Distinctiones dict. theologic. vereinigte Migne, P. lat. 210.

Vom Anticlaudian und De planctu nat. hat Th. Wright (Rer. Brit. script. medii aevi. The Anglo-Latin Satirical Poëts and Epigrammatists of the twelfth century, Lond. 1872, Bd. II, S. 268—522) eine Neuausgabe geliefert.

Zur Textkritik und handschriftlichen Überlieferung B. Hauréau, Mémoire sur la vie et quelques oeuvres d'Alain de Lille in: Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres, t. 32, 1re partie, 1886, 1—27; derselbe, Notices et extraits de quelques manuscrits de la Biblioth. nat., t. I—V, Paris, 1890—1893. Cl. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus

Fulda 1894; auch Philos. Jahrb. 6, 1893, 163—175 (Textverbesserungen zur Ars catholicae fidei), 417—429 (Textverbesserungen zu Contra Haereticos und zu den Regulae de sacra theologia; Mitteilungen über den vollständigen Poenitentiarius, von dem der schon bei Hauréau, Mémoire sur la vie etc., S. 10 stehende Prolog veröffentlicht wird, und über eine pseudo-alanische Schrift De trinitate, von der einiges abgedruckt wird); 7, 1894, 169—185 (Pseudo-Alanus de intelligentiis; ein dem Alanus zugeschriebenes Carmen apocalypticum). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 452—465.

Über den in Cod. lat. 8083 der Pariser Nationalbibliothek erhaltenen Kommentar des Radulfus de Longo Campo zum Anticlaudian des Alanus hat B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits, I, Paris 1890, 325 — 333 dankenswerte Mitteilungen gebracht; M. Grabmann, a. a. O., II, 48—53 hat insbesondere die Wissenschaftslehre betreffende Texte geboten.

Nach Gerbert von Aurillac, dessen Beziehungen zur Mathematik der Araber bereits erwähnt wurden (s. oben S. 243), war der früheste Vermittler der griechisch-arabischen Naturwissenschaft und Medizin um die Mitte des elften Jahrhunderts Constantinus Africanus. Geboren zu Karthago, bereiste er neununddreißig Jahre lang den ganzen Orient und Ägypten. 1060 begab er sich nach Salerno. Schließlich zog er sich unter Abt Desiderius (1058 —1087) als Mönch in das Kloster Monte Cassino zurück. Nach Wüstenfeld (S. 10—20) gestaltete sich die Übersetzertätigkeit Constantins folgendermaßen. Er übersetzte aus dem Arabischen ins Lateinische medizinische Werke, so den Liber completus artis medicinae qui dicitur regalis dispositio des 'Ali ben 'Abbâs († 994) unter dem Titel Pantegni. Das Werk zerfällt in zwei Teile: Theorica und Practica. Wie es scheint, hat es sich Constantinus selbst zugeeignet, wie auch die Viaticum betitelte Schrift des Abu Ga'far Ahmed ibn el-Gazzâr († 1004), eines Schülers des jüdischen Arztes und Philosophen Isaak Israëli, die Constantinus ebenfalls übersetzte. Beide Schriften, Pantegni und Viaticum, wurden auch Isaak selbst zugeschrieben und unter seinen Werken gedruckt, Lugduni 1515. Weiterhin übersetzte Constantinus den Liber divisionum und den Liber experimentorum des Arabers el Râzî († 923), ferner einflußreiche medizinische Schriften des schon genannten jüdischen Arztes Isaak, nämlich den Liber diaetarum universalium et particularium, den Liber urinarum, den Liber febrium und den Liber de gradibus. In den Kreis seiner Übersetzungskunst zog Constantin ferner auch die Werke der großen griechischen Ärzte Hippokrates und Galen. So übertrug er aus dem Arabischen ins Lateinische von Hippocrates die Aphorismen mit dem Kommentar des Galen, weiterhin die Prognostica und die Schrift De regimine morborum acutorum, von Galen die Werke Tegni (Microtegni) und Megategni. Die medizinischen und naturwissenschaftlichen Studien wurden durch diese zahlreichen und reichhaltigen Übersetzungen und Bearbeitungen zunächst in Salerno und später auch an anderen Orten, wie in Chartres, außerordentlich gefördert. Die von H. Siebeck bei der Darstellung der psychologischen Anschauungen des Constantin als Grundlage benützte Schrift De animae et spiritus discrimine gehört nicht diesem, sondern, wie schon Steinschneider und Wüstenfeld (S. 39) gesehen hatten, dem christlichen Arzt und Philosophen Costa ben Luca an. Siehe Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 1891, 557 f.

Adelard von Bath, ein Engländer von Geburt, empfing seine Bildung in Laon und Tours. Auf weiten Reisen in Italien, Sizilien, Griechenland und bei den Arabern hat er sich reiche Naturkenntnisse erworben, die er in seinen Quaestiones naturales verarbeitete. Wie sehr er darauf bedacht war, die

Wissenschaft der Griechen und der Araber dem Abendland zugänglich zu machen, beweist seine Übersetzung der Elemente des Euklid aus dem Arabischen ins Lateinische (vgl. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische, Abh. d. K. Ges. d. Wiss. z. Göttingen 22, 1877, S. 20). Nach Wüstenfeld (a. a. O., S. 21) hat Adelard zwei weitere mathematische Schriften aus dem Arabischen ins Lateinische übersetzt, nämlich eine Einleitung in die Astronomie und astronomische Tafeln von Abu Ma'schar 'Ga'far ben Muhammed el Balchí. Vielleicht ist er auch der Übersetzer des „Liber Algorismi", der Arithmetik des Alchwarizmi (9. Jahrh.). Siehe L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 2—3), S. 235 A. 3 und Cantor, Gesch. d. Mathematik I, 2. A., S. 671. Seine philosophischen Anschauungen sind niedergelegt in der dem Bischof Wilhelm von Syracus gewidmeten, zwischen 1105 und 1116 entstandenen Schrift De eodem et diverso. Ihrem Inhalt nach beruht sie, wie schon der Titel vermuten läßt, auf dem platonischen Timaeus, auf Boëthius und Augustinus (H. Willner, S. 42). Der Form nach gearbeitet in Prosa, die mit Versstücken durchmischt ist, nach dem Vorbild von Boëthius Consolatio philosophiae und des Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii, schildert sie den Wettstreit zwischen Philocosmie und Philosophie, die beide durch Anpreisung ihrer Vorzüge und Leistungen den jungen Adelard für sich zu gewinnen suchen. Im Gefolge der Philosophie befinden sich die septem artes liberales, deren Aufgaben im einzelnen umschrieben werden.

In der Erkenntistheorie vertritt Adelard den Standpunkt des platonischen Rationalismus, der alles Wissen aus der Vernunft herleitet, in den Sinnen aber eine Quelle der Täuschung sieht (De eodem et div. ed. Willner, p. 13, 2 ff.; Ut sensus extolleres, rationem caecam ducem, si recolo, vocasti. O perversa rerum conversio, cum nihil ratione certius, nihil sensibus fallacius. Primum quia nec in maximis nec in minimis rerum sensus vigent . . . . Unde nec ex sensibus scientia, sed opinio oriri valet. Hinc est, quod familiarius meus Plato sensus irrationabiles vocat). In der Universalienfrage sucht Adelard Aristoteles, wie Platon, Recht zu geben. Aristoteles habe mit Recht die Genera und Species den Individuen immanent sein lassen, sofern die sinnlichen Objekte je nach der Art, wie sie betrachtet werden, Individuen oder Species oder Genera seien, indem wir entweder auf ihre individuelle Existenz oder auf das Gleichartige in ihnen achten. Platon aber habe auch mit Recht gelehrt, daß dieselben in voller Reinheit nur außerhalb der sinnlichen Dinge, nämlich im göttlichen Geiste, existieren. Adelard glaubt die beiden durch die sogenannte Indifferenzlehre, die schon bei Pseudo-Hrabanus vorliegt (siehe oben S. 244) miteinander vereinigen zu können. (De eodem et div. ed. Willner, p. 12, 23: Quoniam igitur illud idem, quod vides, et genus et species et individuum sit, merito ea Aristoteles non nisi in sensibilibus esse proposuit. Sunt enim ipsa sensibilia, quamvis acutius considerata. Quoniam vero ea, inquantum dicuntur genera et species, nemo sine imaginatione presse pureque intuetur, Plato extra sensibilia, scilicet in mente divina, et concipi et existere dixit. Sic viri illi, licet verbis contrarii videantur, re tamen idem senserunt; siehe auch ibid., p. 11, 20 ff.

Adelard vergleicht die bloße Autorität mit einer Halfter (capistrum) und verlangt, daß durch die Vernunft zwischen dem Wahren und Falschen unterschieden werde. Die Erkenntnis der Naturgesetze soll mit der Anerkennung der Abhängigkeit von Gottes Willen vereinigt werden: „voluntas quidem

creatoris est, ut a terra herbae nascantur, sed eadem sine ratione non est.“ Wie später Wilhelm von Conches, so übernahm schon Adelard die einerseits durch Lucrez, Chalcidius (In Tim. c. 279, ed. Wrobel p. 310), Ambrosius (In Hexaëm. I, 2), Augustinus (Ep. 118, 4, 28; Migne, P. lat. 33, 445), Isidorus (Etym. XIII, 2, n. 1 ff.; Migne, P. lat. 82, 472 D ff.) und anderseits durch Constantinus Africanus vermittelte demokritische Atomtheorie (siehe H. Willner, S. 73). Auch tierpsychologische Fragen fesselten sein Interesse. So schloß er auf Grund von Empfindungen, Strebungen, sinnlicher Unterscheidungsfähigeit und willkürlichen Bewegungen bei den Tieren auf die Existenz einer immateriellen Tierseele (Quaest. naturales c. 13). Vielleicht hat Adelard bereits die Physik oder andere naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles gekannt. Darauf deutet wenigstens hin das Zitat (Quaest. naturales c. 18): Nam et Aristoteles in physicis et alii in tractatibus suis sic discernunt. Siehe M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus, S. 94, A. 4. Verstärkt wird diese Annahme durch die Tatsache, daß Adelard wohl als der erste im lateinischen Abendland den Aristotelischen Gottesbeweis aus der Bewegung reproduziert (Quaest. nat. c. 60; M. Baumgartner. a. a. O., S. 109 f., A. 5).

Bernhard von Chartres (Bernardus Carnotensis) erscheint in Urkunden von 1114—1119 als „magister scholae“ von Chartres, von 1119—1124 als Kanzler dortselbst. Dem Nekrologium von Chartres zufolge starb er zwischen 1124 u. 1130 (vgl. Clerval, a. a. O., S. 160 ff.). Die früher ihm zugewiesene Schrift De mundi universitate gehört nicht ihm, sondern Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours an, der nach den Untersuchungen Clervals (a. a. O., S. 158 ff. und schon vorher in Lettres chrétiennes, t. V, S. 393) trotz der von Langlois (Bibliothèque de l'école des chartes, t. 54, 1893) neuerdings festgehaltenen Identifizierung beider von dem älteren Bernhard von Chartres wohl zu unterscheiden ist. Hauréau, der noch in Hist. philos. scol. I, S. 403 ff. die Identität beider vertritt, stimmt in Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres (mémoire sur quelques chanceliers de Chartres) t. 31, 2e p., S. 63 ff. und in Notices et extraits, t. II, Par. 1891, S. 345 wenigstens bezüglich der Trennung der beiden Persönlichkeiten Clerval bei.

Die Kenntnis der Lehren Bernhards schöpfen wir aus Johannes Saresberiensis. Wir stehen, sagt Bernhard (Metal. III, 4; Migne 199, 900 C) von sich und seinen Zeitgenossen, im Vergleich mit den Alten wie Zwerge auf den Schultern der Riesen: ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Dieselbe Quelle (Metal. IV, 35; Migne 199, 938 C; I, 24; Migne 199, 854 C) bezeichnet Bernhard als perfectissimus inter Platonicos seculi nostri und als den überströmenden Born der Wissenschaften in Gallien. In der Schule zu Chartres, an welcher Bernhard in ausgezeichneter Weise wirkte, bildete das Studium der antiken Literatur geradezu den Mittelpunkt des Unterrichts. Er scheint nach dem gleichen Berichterstatter (Metalog. II, 17; Migne 199, 875 A) einen dem Platonischen ähnlichen Realismus vertreten zu haben, der die Gattungen und Arten mit den Ideen identifiziert, die ewig seien gleich Gott, aber nicht „coaeternae“ mit ihm. Erhaben über den Wechsel der Individuen, verdienen die Ideen allein und wahrhaft den Namen Universalien. Unvergänglich und unveränderlich bleiben sie stets dieselben, während die in ihnen subsistierenden körperlichen Dinge wechseln und vergehen, gleich dem Strom, der ebenfalls derselbe bleibt im Laufe seiner sich dahinbewegenden Gewässer. Daß übrigens Bernhard und seine Anhänger sich Mühe gegeben hatten, zwischen Plato

und Aristoteles zu vermitteln, berichtet Johannes von Salisbury an der gleichen Stelle (Metalog. II, 17; Migne 199, 875 D).

Bernhards jüngerer Bruder Thierry (Theodoricus, Terricus) von Chartres, bei Johannes Saresb. (Metalog. I, 5; Migne 199, 832 B) als artium studiosissimus investigator bezeichnet, wird in Urkunden seit 1121 als magister scholae genannt. Gegen 1140 zu Paris lehrend, wo Johannes von Salisbury sein Schüler war, wurde er 1141 der Nachfolger Gilberts im Kanzleramt zu Chartres und zu gleicher Zeit Archidiakon von Dreux. Er starb um 1150 (sicher vor 1155). Vgl. Clerval, a. a. O., S. 169 ff.

Thierrys Heptateuchon, ein Lehrbuch der septem artes liberales, das er seinem Unterricht zugrunde legte, und in welches er Auszüge aus den verschiedensten Schriften (45 an der Zahl) aufnahm, bietet ein literaturgeschichtlich hochinteressantes Bild von dem Quellenmaterial und dem Studienbetrieb während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Es finden sich hier die bis dahin verschollen gebliebenen Übersetzungen des aristotelischen Organon, die erste Analytik, die Topik und die Elenchi sophistici, s. o. S. 201 f. Auch die ersten Übertragungen arabischer astronomischer Schriftwerke unter Vermittelung der beiden Übersetzer Hermann des Dalmaten und Robert de Retine wurden durch Thierrys Bemühungen in die Schule von Chartres eingeführt. Vgl. Ch. Jourdain, Recherches critiques etc., Paris 1843, 100—104. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arab. Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Abh. d. K. G. d. Wiss. z. Göttingen 22, 1877. A. Clerval, Hermann le Dalmate et les premières traductions latines de traités arabes d'astronomie au moyen-âge in: Compte rendu du congrès scientif. internat. des catholiques tenu à Paris 1—6 avril 1891, V. Sect. S. 163—169; derselbe, Les écoles de Chartres, S. 189 f., 238 ff. Hermann übersandte an Thierry die Übersetzung von Ptolemaeus' Planispherium. Nach Ansicht von P. Duhem zeigen sich bei Thierry und andern Autoren der Schule von Chartres, wie Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches, auch die frühesten Spuren einer Bekanntschaft mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. So hätte Thierry von Chartres, was freilich nicht sicher bewiesen erscheint, von dem Stagiriten das vierte Buch der Physik und die beiden ersten Bücher De coelo et mundo gekannt und in seinem gleich zu erwähnenden Genesiskommentar verwertet. Siehe oben S. 203. Gleichzeitig standen auch die medizinischen Studien in Chartres in Blüte. Eine Reihe medizinischer Schriften (De arte medica des Arztes Alexander, Isagoge Johannicii, Aphorismi Hippocratis, Philaretes De pulsibus, Theophilus De urinis, Theorica Constantini Africani und die Kommentare des Galen; vgl. Clerval, a. a. O., S. 240) hatten dort Eingang gefunden. Auf dem Gebiete der Mathematik hat Thierry nach Clerval, a. a. O., S. 236 ff., das Dezimalsystem und die Kenntnis der modernen Ziffern aus Boëthius' Geometrie, die Anwendung der Null von den Arabern übernommen.

In dem von Hauréau edierten Fragment des Kommentars zur Genesis (De sex dierum operibus) will Thierry die Schöpfungsurkunde erklären vom Standpunkte der damaligen Ontologie, Naturphilosophie und Naturwissenschaft (juxta physicam, secundum rationem physicorum, Hauréau, Not. et extr. I, S. 52, 58). Die existierende Welt setzt eine vierfache Kausalität voraus: nämlich Gott den Vater als causa efficiens, der die vierte Ursache, die vier Elemente oder die causa materialis, schafft, den Sohn oder die göttliche Weisheit, insofern sie die geschaffene Materie als causa formalis formiert und disponiert, und den hl. Geist, insofern er als causa finalis die formierte und disponierte Materie liebt und leitet

(S. 52, 53), genauer durch seine bewegende und wirksame Kraft die Form mit der Materie verbindet (De virtute creatoris operatoria, qua forma materiae adhibetur, S. 62). Die Philosophen hätten den hl. Geist mit verschiedenen Namen bezeichnet; so nenne ihn Mercurius „in eo libro, qui inscribitur Trismegistus" — es ist Pseudo-Apuleius Asclepius — „spiritus", Plato aber im Timaeus „anima mundi", S. 61. Von der Gottheit handelnd, bemerkt Thierry, es gäbe, um zur Erkenntnis des Schöpfers zu gelangen, quattuor genera rationum, scilicet arithmeticae probationes et musicae et geometricae et astronomicae, S. 63. Doch enthält das Fragment nur die „probationes arithmeticae", d. h. durch boëthianische und andere Schriften angeregte, einen eigenartigen christlichen Neupythagoreismus bekundende Zahlenspekulationen, durch deren Hilfe die Existenz Gottes und seine Dreipersönlichkeit zu erweisen gesucht wird. Jede Zweiheit (binarium), jede alteritas und mutabilitas und infolgedessen auch jede Kreatur, weil dem Wechsel unterworfen, setzt die unitas voraus. Diese ist aber das Ewige, die Gottheit; denn quidquid est, vel aeternum est vel creatura .... At aeternum nihil est aliud quam divinitas, unitas igitur ipsa divinitas est, S. 63. Die Gottheit ist für die Dinge die forma essendi (At divinitas singulis rebus forma essendi est, S. 63). Indessen sind dieser und ähnliche Sätze schwerlich mit Hauréau, dem Clerval beistimmt, in pantheistischem Sinne zu interpretieren. Denn abgesehen davon, daß Hauréau in den Not. et extr. S. 69 sich auf eine korrupte Lesart (in deo statt ideo; vgl. Cl. Baeumker Arch. f. Gesch. d. Philos. X, S. 137) stützt, erklärt Thierry selbst, daß er den Ausdruck „forma essendi" nicht im Sinne einer in die Dinge eingehenden und ihr Wesen konstituierenden Formalursache gedacht wissen wolle, S. 63. Die Entstehung der Dinge denkt er sich unter dem Bilde der Entstehung der Zahlen aus der Einzahl (creatio numerorum rerum est creatio, S. 64). Durch eine ähnliche Zahlenspekulation wird auch der Sohn und der hl. Geist deduziert. Unitas enim per se nihil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem, S. 65. Istum modum, sive unitatis aequalitatem, antiqui philosophi tum mentem divinitatis, tum providentiam, tum creatoris sapientiam appellaverunt, S. 66 .... quomodo connexio aequalitatis et unitatis (d. h. der hl. Geist) ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas.

Auf Grund des Platonischen Timaeus (nach der Übersetzung des Chalcidius) und wahrscheinlich auch eines Teils der Schrift des Apuleius De dogmate Platonis, ferner der Augustinischen Berichte über den Platonismus oder vielmehr über den Neuplatonismus schrieb Bernhard Silvestris oder Bernhard von Tours. Er ist vielleicht identisch mit Bernhard von Moëlan, dem Kanzler von Chartres, um 1156, dem späteren Bischof von Quimper, 1159—1167; vgl. Clerval. a. a. O., S. 173 f. Sein zwischen 1145 und 1153 zu Tours abgefaßtes und seinem Freunde Thierry von Chartres gewidmetes Werk De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus, das früher Bernhard von Chartres zugeschrieben wurde, ist nach der Art des Satirikon des Martianus Capella teils in Versen, teils in Prosa abgefaßt. Es trägt ein durchaus allegorisch-mythisches Gewand und entwirft ein System der Naturphilosohie, in welchem wenig an das Christentum erinnert. (Zu weit geht M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd. 1912, S. 246, wenn er von einem „Panthéisme chartrain" spricht.) Der Verfasser sagt in dem Breviarium ed. Barach, p. 5 f.: In huius operis primo libro, qui Megacosmus dicitur — Natura ad Noym i. e. Dei providentiam de primae materiae i. e. hyles confusione querimoniam quasi cum lacrimis et ut mundus pulcrius expoliatur petit. Noys igitur eius mota

precibus petitioni libenter annuit et ita quatuor elementa ab invicem seiungit. — Itaque in primo libro ornatus elementorum describitur. In secundo libro, qui Microcosmus dicitur — Noys ad Naturam loquitur et de mundi expolitione gloriatur et in operis sui completione se hominem plasmaturam pollicetur. — Physis igitur de quatuor elementorum reliquiis hominem format. — Bernhard Silvestris nimmt an, daß die Materie (Hyle), die von Gott geschaffen ist, geformt werde durch die Weltseele, den Ausfluß der göttlichen, die Ideen in sich tragenden Vernunft, die ihrerseits der Logos Gottes des Vaters sei, der suprema divinitas, die Bernhard auch Tagathon nennt. Die Ideen oder formae exemplares, welche bei allem Wechsel der Individuen unverändert beharren, die ursprünglichen Gründe aller Dinge, sind als ewige Begriffe der Gattungen, Arten und auch der Individuen in der göttlichen Vernunft. De mundi universit. bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Abél. p. 628, Barach, I, 2, Z. 150 ff.; Ea igitur Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura. In qua vitae viventis imagines. notiones aeternae, mundus intelligibilis, rerum cognitio praefinita. Erat igitur videre velut in speculo tersiore quidquid generationi, quidquid operi Dei secretior destinarat affectus. Illic in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta, quidquid hyle, quidquid mundus, quidquid parturiunt elementa. Illic exarata supremi digito dispunctoris textus temporis, fatalis series, dispositio saeculorum. Illic lacrymae pauperum fortunaeque regum etc. Die Seele ist hieraus als Endelechia (ἐντελέχεια des Arist.) gleichsam durch eine Emanation hervorgegangen (velut emanatione defluxit; ibid. Z. 168). Die Seele hat dann die Natur gestaltet (ed. Barach I, 4, Z. 123, naturam informavit). Das Böse und Unvollkommene in der Welt wird verursacht durch die Materie. Der Noys ist dem Logos, die Endelechia oder die Weltseele dem heiligen Geiste gleich. Auf diese Weise wird die Dreieinigkeit konstruiert. Gott wird auch als die Einheit, die Hyle als das Andere bezeichnet, welches unter dem Zeitlichen das Erste und Älteste sei (II, 13, ed. Barach).

Ein Schüler des Bernhard von Chartres war Wilhelm von Conches (1080—1145), welchen Johannes von Salisbury (Metal. I, 5; Migne 199, 832 B) den „begabtesten Grammatiker nach Bernhard von Chartres" nannte. Er beschäftigte sich neben seinen grammatischen Studien viel mit astronomischen, physiologischen, psychologischen und naturphilosophischen Problemen. Der Naturphilosophie sind im wesentlichen auch seine Hauptschriften gewidmet, nämlich Philosophia, dann die in Dialogform abgefaßte und deshalb Dragmaticon philosophiae betitelte, um 1145 entstandene Schrift, die unter Weglassung des von Wilhelm von St. Thierry Getadelten (Migne, P. lat. 180, 333—340: De erroribus Guillelmi de Conchis ad S. Bernardum) mit der Philosophia in den Hauptpunkten übereinstimmt. Die secunda und tertia philosophia sind Auszüge aus dem Dragmaticon. Überdies schrieb Wilhelm einen Kommentar zum Platonischen Timaeus, Glossen zu Boëthius' Consolatio philosophiae und eine Ethik (Moralis philosophia de honesto et utili), die vornehmlich auf Seneca (De beneficiis) und Cicero (De officiis) beruht.

Auf dem Gebiete der Naturphilosophie verteidigte er, wie Adelard von Bath, unter Anlehnung an den Platonischen Timaeus und unter dem Einflusse des Constantinus Africanus, des Übersetzers des Werkes Pantegni des 'Alî ben 'Abbâs, die demokritische Korpuskulartheorie (Elem. philos. bei Migne t. 90, 1132 D: Elementa ergo sunt simplae et minimae particulae, quibus haec quattuor constant quae videmus. Haec elementa nunquam videntur, sed

ratione divisionis intelliguntur. Vgl. auch Philosophia mundi I, 21; Migne 172, 48 D—49 A). Walter von St. Victor (Contra quattuor labyrinthos Franciae IV; Migne, P. lat. 199, 1170 B D) richtete wegen der Atomenlehre eine heftige Polemik gegen Wilhelm und beschuldigte ihn der Ketzerei. Ferner interessierte er sich lebhaft für physiologische und psychologische Probleme, identifizierte, ebenso wie Bernhard Silvestris und Thierry von Chartres, die Weltseele mit der Person des heiligen Geistes, bekannte sich jedoch bei Abweichungen des Platonismus von der christlichen Lehre ausdrücklich zu der letzteren: Christianus sum, non academicus (bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 673), namentlich in bezug auf die Frage nach der Entstehung der Seelen: cum Augustino credo et sentio quotidie novas animas non ex traduce (welche Ansicht freilich Augustin nicht unbedingt verworfen hatte), non ex aliqua substantia, sed ex nihilo, solo jussu creatoris creari. So wenig sich Wilhelm von Conches in der Naturlehre an die Autorität der Kirchenväter binden will („etsi enim majores nobis, homines tamen fuere"), so unbedingt ordnet er sich derselben in geistlichen Dingen unter (Dragmaticon III, p. 65): „in eis quae ad fidem catholicam vel ad institutionem morum pertinent, non est fas Bedae vel alicui alii sanctorum patrum contradicere."

Gegen diejenigen, welche die Wesenheiten aus der Dialektik ausrotten und die Universalien wie die Einzeldinge blos als Namen gelten lassen, polemisiert er (Dragmaticon bei Prantl II, S. 129, A. 98: Quod intelligentes quidam res omnes a dialectica et sophistica disputatione exterminaverunt, nomina tamen earum receperunt, eaque sola esse universalia vel singularia praedicaverunt). Interessant sind auch Wilhelms Ausführungen über den Substanzbegriff (Dragmaticon bei Prantl II, S. 129, A. 100: Nullus qui scripta auctorum recte intelligit, hoc nomen „substantia" multarum esse significationum dubitat . . . . aliquando . . . . substantia est res per se existens; aliquando tam ista quam genera et species istorum substantia dicuntur, unde ab Aristotele in primam et secundam dividitur; aliquando . . . . actus subsistendi, ... aliquando possessio).

Eng verwandt mit der Universalienauffassung Adelards von Bath ist die Ansicht, daß die nämlichen Objekte je nach dem verschiedenen Stande (status), in welchem sie betrachtet werden, Individuen oder Species oder Genus seien. Als den Hauptvertreter derselben bezeichnet Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17; Migne 199, 875 A) den Walter von Mortagne, 1126—1144 Lehrer der Rhetorik und der Philosophie auf dem Genofevaberg bei Paris, gest. als Bischof von Laon 1174. Partiuntur igitur status duce Gautero de Mauretania, et Platonem in eo quod Plato est, dicunt individuum; in eo quod homo, speciem; in eo quod animal, genus, sed subalternum; in eo quod substantia, generalissimum. Diese Ansicht, sagt Johannes, habe zu seiner Zeit keine Vertreter mehr. Schon Abälard (in den Glossulae super Porphyrium bei Rémusat, Ab. II, p. 99 sqq., vielleicht gegen Adelard von Bath) und in anderem Sinne der Verfasser der Schrift De generibus et speciebus (Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. p. 518) haben dieselbe bekämpft. Siehe oben S. 293. Nach J. Reiners (Der Aristotelische Realismus, 32—38) wäre die genannte Polemik nicht gegen Adelard von Bath und Walter von Mortagne gerichtet gewesen, sondern gegen die Indifferenzlehre, die sich von der Lehre beider trotz weitgehender Übereinstimmung durch Einführung des mittelbar oder unmittelbar aus der aristotelischen Topik (I, 7 Anfang) stammenden Indifferenzbegriffs unterscheide. Einen positiven Vertreter der Indifferenzlehre sieht Reiners nur in dem Verfasser des Traktats, den Hauréau, Notices et extraits, t. V, Paris 1892, S. 298 ff. veröffentlicht und dem Walter von Mortagne zugeschrieben hat. Gegen Reiners muß aber be-

merkt werden, daß die Indifferenzlehre des von Hauréau zuerst edierten Traktats gegenüber der Auffassung des Adelard von Bath und des Walter von Mortagne kein neues Moment, sondern höchstens ein bisher nicht gebrauchtes Wort enthält, so daß kein Grund vorliegt, jene beiden nicht zu den Vertretern der Indifferenzlehre zu zählen.

Walter verfaßte auch eine philosophisch kaum bedeutsame Abhandlung De sancta trinitate, die in einigen Handschriften als Einleitung der dem Hugo von St. Victor zugeschriebenen Summa sententiarum (siehe unten) vorangeht. Weiterhin gehört ihm an der 7. Traktat der eben genannten Summa: De conjugio. Siehe H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. M. III, 1887, S. 636. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg 1891, XL ff. M. Grabmann II, S. 309.

Eines der bedeutendsten Mitglieder der Schule von Chartres war Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus, auch Pictaviensis nach seinem Geburtsorte Poitiers, 1142—1154 Bischof von Poitiers), ein Schüler Bernhards von Chartres und anderer, längere Zeit Kanzler von Chartres, 1141 Lehrer in Paris. Er schrieb viel benutzte, noch ungedruckte Kommentare zu den Paulinen und zu den Psalmen. Am bekanntesten ist sein Kommentar zu den Opuscula theologica des Boëthius (I—III, V ed. Peiper) und seine Abhandlung über die sechs letzten Kategorien des Aristoteles (De sex principiis). Der letztere Traktat wurde neben der Isagoge Porphyrs und den Aristotelischen Schriften: Praedicamenta, Periermenias, Topica, Elenchi, Analytica priora und posteriora dem Unterricht in der Logik zugrunde gelegt, im dreizehnten Jahrhundert in den Unterrichtsplan der Pariser Universität aufgenommen und in der Folgezeit bis auf den Humanisten Ermolao Barbaro herab oft kommentiert, so von Albertus Magnus, Robert Kilwardby, Walter Burleigh (siehe dazu M. Grabmann II, S. 416; J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos v. Freising, S. 173). Eine ungemein feine Charakteristik der Persönlichkeit Gilberts, wie seines Gegners Bernhard von Clairvaux, gibt Johannes Saresberiensis in seiner Historia pontificalis (M. G. SS. XX, 522 ff.; siehe auch M. Grabmann II, S. 412 f.).

In der Universalienfrage stellte Gilbert im Anschluß an die aristotelisch-boëthianische Definition des Allgemeinen: quod natum est de pluribus praedicari, die Ansicht von den formae nativae auf, welche Johannes von Salisbury (Metalog. II, 17; Migne P. lat. 199, 875 D, 876 A) so zusammenfaßt: universalitatem formis nativis attribuit, et in earum conformitate laborat; est autem forma nativa originalis exemplum et quae non in mente Dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar; sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis; singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis. Gilbert unterscheidet in seinem Kommentar zu Boëthius De trinitate (in Opp. Boëth. ed. Basil. 1570, p. 1152; Migne 64, 1281 C D) zwei Bedeutungen des Wortes Substanz: 1. quod est sive subsistens, 2. quo est sive subsistentia. Die genera und species sind generales und speciales subsistentiae, aber nicht substantiell existierende Objekte (non substant vere, p. 1139; Migne 64, 1267). Die subsistierenden Dinge sind das Sein ihrer Subsistenzen (res subsistentes sunt esse subsistentiarum), die Subsistenzen aber sind substantielle Formen (formae substantiales, p. 1255 sqq.; Migne 64, 1393 A sq.). Es gibt generische und spezifische, aber auch singuläre Subsistenzen, welche letzteren immer nur in einem Individuum sind. Die Individuen unterscheiden sich voneinander nicht bloß durch akzidentelle, sondern auch durch substantielle Proprietäten (p. 1128; Migne 64, 1256 B).

Der Verstand (intellectus) sammelt (colligit) das Universelle, welches est, aber nicht substat, aus den partikularen Dingen, welche sunt und auch (als Subjekte der Akzidenzien) substant (p. 1138 sq.; Migne 64, 1266 sq.), indem er auf ihre substantialis similitudo oder conformitas achtet (p. 1135 sq.; Migne 64, 1263 D sq.; p. 1252; Migne 64, 1389). Am klarsten erhellt Gilberts realistische Lösung des Universalienproblems aus der folgenden, an die oben (S. 292 f.) besprochene Ansicht des Gauslenus von Soissons anklingende Stelle (Migne 64. 1389 D): Genus vero nihil aliud putandum est nisi subsistentiarum secundum totam eorum proprietatem ex rebus secundum species suas differentibus similitudine comparata collectio. Qua similitudinis comparatione omnes illae subsistentiae dicuntur unum universale, unum dividuum, unum commune, unum genus, una eademque natura. In den sinnlichen oder natürlichen Dingen sind Form und Materie verbunden. Die Formen existieren als formae nativae nicht abgetrennt (inabstractae), sondern verwachsen (concretae). Der Verstand kann in abstrahierender Weise (abstractim) auf sie achten (attendere); denn oft werden Dinge nicht in der Weise, wie sie sind, sondern in anderer Weise aufgefaßt (concipiuntur, p. 1138; Migne 64, 1267 A). In Gott, der reine Form ohne Materie ist, sind die Urbilder der körperlichen Dinge (corporum exemplaria, p. 1138; Migne 64, 1266 C) als ewige stofflose Formen.

Auf Gott kann (wie Gilbert mit Augustin u. a. lehrt) keine der Kategorien im eigentlichen Sinne angewandt werden (p. 1154; Migne 64, 1283 A). Die theologische Betrachtung, die auf das Stofflose, abstrakt Existierende geht, kann nicht durchaus den Gesetzen der natürlichen, konkreten Dinge gemäß sein (p. 1140; Migne 64, 1268 D; p. 1173; Migne 64, 1303 A B). Im Anschluß an Boëthius' Liber de hebdomadibus und an die zweiten Analytiken des Aristoteles lehrt Gilbert, daß die Wissenschaften auf obersten Termini und Regeln beruhen, welche die Voraussetzung für die Ableitung und Beweisführung bilden, und daß die termini selbst durch letzte Induktionen gewonnen werden (Com. in libr. de hebdom.; Migne 64, 1316 C: feci sic, ut fieri solet in Mathematica maxime disciplina, id est Arithmetica, Geometria, Musica, Astronomia et in ceteris etiam pluribus disciplinis, ut in praedicamentis et analyticis, in quibus quaedam secuturis tractatibus necessaria praeponuntur, videlicet praeposui terminos regulasque . . . . terminos vero, quoniam ex eorum principiis demonstratio propositorum deducitur et eorum postremis inductionibus tamquam finibus terminatur). Es ist ferner nach Gilberts Auffassung von größter Wichtigkeit, sich von den Unterschieden und dem Geltungsbereich der Grundsätze, auf denen die Erkenntnis der Dinge beruht, Rechenschaft zu geben. Er unterscheidet unter Anlehnung an die Analytica post. (I, 10) des Aristoteles rationes communes d. h. Grundsätze, die für viele Gattungen gelten, und rationes propriae, die nur für einige Gattungen gelten (Com. in de trin.; Migne 64, 1255 B: Omnium, quae rebus percipiendis suppeditant, rationum aliae communes sunt multorum generum, aliae propriae aliquorum). Ferner ist streng auf die Geltungsgrenzen der einzelnen Prinzipien zu achten, so daß die eigentümlichen Grundsätze nicht über ihre Gattungen hinaus angewendet und die gemeinsamen Prinzipien nicht in ihrem Bereich eingeschränkt werden (ibid. 1255 C). Es dürfen nicht Grundsätze, wie dies von Seite der Häretiker geschieht, die nur auf dem natürlichen Gebiet gelten, auf die Theologie übertragen werden (ibid. 1255 D f.: quales fuerunt Ariani et Sabelliani et alii multi, qui naturalium proprias rationes theologicis communicaverunt et utrisque communes distraxerunt ab invicem). Gilbert erstrebt also unter dem Einfluß des Boëthius und der aristotelischen zweiten Analytiken eine klare Einsicht in die jeder Wissenschaft zugrunde liegenden Prinzipien. Er akzeptiert

bereits die von Aristoteles (Analyt. post. II, 19) vorgetragene Lehre vom empirischen Ursprung der Prinzipien auf dem Wege der Induktion, und er bemüht sich ernstlich um eine reinliche Scheidung von Philosophie und Theologie.

Die Schrift Gilberts De sex principiis, in der ausdrücklich auf die Analytica des Aristoteles verwiesen wird (Migne, P. lat. 188, 1268 A; siehe oben S. 202), handelt von den sechs letzten Kategorien: actio, passio, ubi, quando situs, habere. Sie ist von Späteren oft kommentiert worden. Der Kategorie der Substanz sind nach Gilbert zwar Quantität, Qualität und Relation (in proprio statu) inhärent (formae inhaerentes), die sechs letzten Kategorien aber nur (respectu alterius) assistent (formae assistentes). Freilich ist die Gültigkeit dieser Unterscheidung sehr zweifelhaft, besonders bei der Zurechnung der relatio zu den formae inhaerentes, da doch die Relation gerade in der Beziehung auf anderes besteht. Gilbert genügt es, daß die Möglichkeit überhaupt, auf anderes bezogen zu werden, in dem Objekte selbst liegt. Albertus Magnus ist ihm hierin beigetreten. Die späteren Scholastiker aber erkennen nur die Substanz, Quantität und Qualität als absolute Kategorien an und schreiben den sieben übrigen eine relative Natur zu, wie auch Leibniz als „déterminations internes" nur „l'essence, la qualité, la quantité" anerkennt. (Er reduziert aber die aristotelische Zehnzahl der Kategorien auf die Fünfzahl: Substanz, Quantität, Qualität, Aktion nebst Passion, Relation.)

In theologischem Betracht wurde Gilbert verübelt, daß er lehrte, der Eine Gott in den drei Personen sei die Eine Deitas oder Divinitas, die Eine forma in Deo, qua Deus sit, die forma, qua tres personae informentur. Besonders auf dem Konzil zu Paris 1147 und dann zu Rheims 1148 wurde die Sache verhandelt. Der heilige Bernhard verwarf die Unterscheidung von Divinitas und Deus und sein Sekretär Gaufredus richtete gegen Gilbert den Libellus contra capitula Gilleberti Porretani (Migne, P. lat. 185, 595—618).

Die Bedeutung Gilberts als anregender Lehrer zeigt sich auch in der Schule, in der sein Einfluß fortlebte. Sein Schülerkreis hat eine interessante bildliche Darstellung erfahren in Cod. 197 (s. XII) der Bibliothek von Valenciennes. Siehe M. Grabmann II, S. 431.

Weiterhin findet sich in Cod. lat. 561 (s. XII) der Vatikanischen Bibliothek eine ausführliche Erklärung oder besser Verteidigung (Defensio orthodoxae fidei Gilberti Porretae praesertim ex auctoritatibus patrum et Boetii libro de trinitate contexta) von Gilberts Kommentar zu Boëthius De trinitate nebst einem vorangehenden Prolog. M. Grabmann (II, 432) meint, diese Erklärung sei noch gar nicht beachtet worden. Indessen hat sie schon H. Usener (Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 189—192) besprochen und den Prolog veröffentlicht. Während aber Usener in der Vätersammlung eine eigene Arbeit Gilberts sieht, die er zu seiner Verteidigung in Reims abgefaßt habe, und die nur überarbeitet und selbständig redigiert worden sei, hält sie Grabmann (II, 434) wohl mit Recht für das Werk des im Codex von Valenciennes genannten Gilbertschülers Nicolaus, von dem dort gesagt wird: Nicolaus . . . . archanis Pictaviensis episcopi sententiis . . . . lucem plene expositionis infudit (M. Grabmann, a. a. O.).

Der Schule Gilberts gehören auch an die zwischen 1141 und 1148 wahrscheinlich anonym erschienenen, von B. Geyer nach zwei Münchener Handschriften zum erstenmal edierten Sententiae divinitatis, das „Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule" (Geyer, S. 48), dem aber auch die dem Hugo von

St. Victor zugeschriebene Summa Sententiarum als Vorlage und ergiebige Stoffquelle gedient hat.

Über einen weiteren Schüler Gilberts, den Verfasser eines zwischen 1180 —1190 entstandenen Liber de vera philosophia, hat Fournier (Bibliothèque de l'école des chartes, Bd. 47, 1886, 394—417; mit Zusätzen wieder abgedruckt in: Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 51—78) Mitteilungen gemacht. In Revue d'histoire et de littérature religieuses 4, 1899, S. 37—66, sucht Fournier den Abt Joachim von Floris als Verfasser nachzuweisen (vgl. unten § 31). In einem eigenen Abschnitt der Schrift mit dem Titel: Que videntur suspitiosa esse in scriptis modernorum werden heftige Angriffe gegen die hervorragendsten Denker des zwölften Jahrhunderts, gegen Wilhelm von Conches, Abälard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus gerichtet. Keiner von allen ist dem Autor orthodox genug.

Unter Gilberts deutlich merkbarem Einfluß, wie auch unter dem von Abälard und Hugo von St. Victor, steht der Oheim Friedrich Barbarossas, der Historiker und Geschichtsphilosoph Otto von Freising. Geboren 1114 oder 1115 (Hofmeister) als der Sohn des Markgrafen Leopold III. von Österreich und Agnes, der Tochter des Kaisers Heinrichs IV., machte er seine Studien in Paris, wahrscheinlich seit 1128, wurde spätestens 1133 Zisterziensermönch in Morimund, bald darauf Abt daselbst und 1137 Bischof von Freising. 1158 starb er in Morimund. Sein Hauptwerk Chronicon sive Historia de duabus civitatibus, das er zwischen 1143 und 1146 verfaßte, die bedeutendste Leistung des Mittelalters auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie, ist, wie schon der Titel verrät, von Augustinus' De civitate Dei und von Orosius' Historia inspiriert (Chron. prol. ad Isengrim; M. G. SS. XX, 119, 5: Sequor autem in hoc opere praeclara, potissimum Augustinum et Orosium, ecclesiarum lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi). Die Weltgeschichte erscheint Otto, wie seinem großen Vorbild Augustin, als die Geschichte der beiden Staaten, der civitas Christi und der civitas diaboli (Ibid. 118, 10: Cum enim duae sint civitates, una temporalis, alia aeterna; una mundialis, alia coelestis; una diaboli, alia Christi: Babyloniam hanc, Hierusalem illam esse catholici prodidere scriptores).

Wie der Bischof von Hippo, so erblickt auch Otto in der Philosophie ein wichtiges Kulturelement. Mit Recht kann man ihn den Philosophen unter den Historikern nennen. Ein starkes Interesse an der antiken, wie an der zeitgenössischen Philosophie, hat ihn beseelt, und er liebte es sehr, philosophische Digressionen in die geschichtliche Darstellung einfließen zu lassen. Wie schon früher erwähnt wurde (siehe oben S. 202), hat Otto nach Hofmeister (Neues Archiv 37, 1912, 663, 678) von Frankreich her, nach Schmidlin aus Italien (um 1145) als der erste oder als einer der ersten die Logica nova des Aristoteles (die beiden Analytiken, die Topik und die Elenchi sophistici) in der Übersetzung des Jacob de Venetia nach Freising und nach Deutschland gebracht und das Aristoteles-Studium an der Freisinger Schule mächtig gefördert. Wie sehr er selbst in den Geist der neuen Logik einzudringen verstand, zeigt die interessante Stelle seiner Chronik, wo er eine ebenso kurze wie zutreffende Charakteristik der einzelnen aristotelischen Schriften zu geben weiß (Chron. II, 8; M. G. SS. XX, 147: Quorum primus de simplicibus terminis, secundus de propositionibus, tertius de complexione propositionum utili ad syllogizandum, iudicium purgans et instruens,

quartus de methodis id est via syllogizandi, quintus de demonstrationis necessitate, sextus de cautela sophisticarum fallaciarum docet).

Wie dem Griechen Aristoteles, hat Otto auch der zeitgenössischen Philosophie und Theologie insbesondere in seinem zweiten Werk Gesta Friderici Imperatoris, von dem er aber nur die beiden ersten Bücher vollenden konnte, während die beiden letzten nach seinem Tode von seinem Kaplan und Notar Rahewin abgefaßt wurden, die lebhafteste Aufmerksamkeit zugewandt. In dem ersten Buche der Gesta hat er den großen und führenden Persönlichkeiten der Zeit wie Bernhard von Clairvaux, Abälard, Roscelin, Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon, Bernhard und Theodorich von Chartres ein bleibendes Denkmal gesetzt. Soviele bedeutende Männer aber auch Otto zu nennen weiß, keinen behandelt er mit größerer Ausführlichkeit und von keinem hat er einen nachhaltigeren Eindruck empfangen als von Gilbert de Porrée, dessen Gedanken seine eigenen am meisten befruchtet haben. Trotzdem kann er nicht sein unmittelbarer Schüler gewesen sein, da Gilbert während Ottos Aufenthalt in Paris dort nicht dozierte. Ottos Philosophie, seine Universalienlehre und seine Ontologie, stehen nach Terminologie und Inhalt völlig unter dem Einfluß des Boëthius, seiner Opuscula theologica und ihres Kommentators Gilbertus Porretanus.

Johannes von Salisbury (Johannes Saresberiensis) wurde in Sarum in Südengland geboren um 1110—1120 und empfing seine Bildung in Frankreich 1136—1148. Nach England zurückgekehrt, war er mit Theobald, dem Erzbischof von Canterbury, und Thomas Becket befreundet, endlich Bischof von Chartres 1176 bis zu seinem Tode 1180. Er war, wie er selbst mitteilt (Metalog. II, 10; Migne 199, 867), ein Schüler Abälards, des antinominalistischen Logikers Alberich, des Robert von Melun, des Wilhelm von Conches und des Gilbert de la Porrée, auch des Theologen Robert Pulleyn und anderer. Wie Abälard und Bernhard von Chartres und in noch weiterer Ausdehnung als diese verband er das Studium klassischer Autoren mit der logisch-theologischen Bildung. Seine erste Schrift, der 1155 entstandene Entheticus (Eutheticus, Nutheticus) sive de dogmate philosophorum, ist ein in Distichen abgefaßtes Lehrgedicht, in welchem der erste Teil unter kritischen Gesichtspunkten eine Geschichte der griechischen und römischen Philosophie gibt. Weiterhin sind zu erwähnen die für die Zeitgeschichte ertragreichen Epistolae, die um 1165 geschriebene Historia pontificalis (das Fragment reicht von 1148—1152) und die Viten Anselms von Canterbury und des Thomas Becket. 1159—1160, ungefähr zwanzig Jahre nach der Zeit, in welcher er seine logischen Studien begonnen hatte, verfaßte er seine beiden Hauptschriften, den Policraticus, d. h. die Besiegung der nugae des Hofes durch kirchlich philosophische Gesinnung, die erste große Staatstheorie im Mittelalter, die noch Vincenz von Beauvais benützte, und die auch auf Thomas von Aquin einwirkte, und den Metalogicus, über den Wert und den Nutzen der Logik, worin er „logicae suscipit patrocinium" (prol. Migne 199, 824 D) gegenüber den Angriffen eines Cornificius genannten Gegners, unter welchem Prantl (II, 232 f.) einen gewissen Reginaldus, Mandonnet (Siger de Brabant etc., Ie partie, 2e éd., Louvain 1911, 122 A. 5) dagegen den Dichter Gualon verstehen will. Siehe auch M. Grabmann II, S. 114.

Der Metalogicus ist sehr reich an Mitteilungen über den Schulbetrieb der Logik zu jener Zeit. Johannes erwähnt im Metalogicus (II, 17) acht

verschiedene Ansichten über die Universalien. Die achte, wonach die species „maneries“ s. v. a. „manières“ seien, ist verwandt mit der siebenten, nach der sie auf einem colligere beruhen. An dritter Stelle (nach der des Roscelin und des Abälard) nennt er die konzeptualistische, die er mit den Worten bezeichnet: alia versatur in intellectibus et eos dumtaxat genera dicit esse et species: sumunt enim occasionem a Cicerone et Boëthio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones (Cicero freilich beruft sich nur auf Graeci, wobei an die Stoiker zu denken ist); est autem, ut aiunt, notio ex ante percepta forma cuiusque rei cognitio enodatione indigens, et alibi, notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio; eo ergo deflectitur quidquid scriptum est, ut intellectus aut notio universalium universalitatem claudat. Zu keiner jener Ansichten bekennt sich Johannes durchaus; Prantl bezeichnet ihn überhaupt als einen prinziplosen Eklektiker. Jedoch neigt sich Johannes zumeist den Ansichten Gilberts zu. Er faßt die Universalia als den Dingen immanente Qualitäten oder Formen auf, die nur die Abstraktion trenne. Als Produkte der Abstraktion sind sie Gebilde (figmenta) des Geistes; trotz dieses subjektiven Momentes aber haben sie objektive Bedeutung, insofern ihnen in der Wirklichkeit die Konformität der Einzeldinge entspricht (Metalog. II, 20; Migne 199, 885 C: Ergo ex sententia Aristotelis genera et species non omnino quid sit, sed quale quid quodammodo concipiuntur; et quasi quaedam sunt figmenta rationis se ipsam in rerum inquisitione et doctrina subtilius exercentis. Ibid. III, 3; Migne, 199, 897 D: Ea vero, quae intelliguntur a singularibus abstracta . . . animi figmenta sunt, ... quae ex conformitate singularium intellectu non casso concipiuntur).

Übrigens bleibt Johannes in der Universalienfrage großenteils bei dem bloßen Zweifel stehen (Metal. II, 20; Migne 199, 882 B: qui me in his quae sunt dubitabilia sapienti, academicum esse pridem professus sum. Er hält es nicht für angemessen, bei derartigen Problemen allzulange zu verweilen oder gar das ganze Leben hindurch nichts anderes zu treiben, und wirft selbst dem Aristoteles „astutias“ und „argutias“ vor (Metalog. III, 8; Migne 199, 906 D; Policr. IV, 3; ibd. 518 B; VII, 12; ibd. 664 C u. ö.). Derselbe sei überzeugender in der Zerstörung fremder Ansichten als in der Begründung eigener und keineswegs irrtumsfrei und gleichsam sakrosankt (Metalog. III, 8; Migne 199, 906 C; IV, 27; ibd. 932 A). Johannes hat zu oft die Erfahrung gemacht, wie bei der Verfechtung einer Meinung der einen Stelle, aus welcher eben diese Meinung hervorgegangen war, alle die anderen unantastbaren Stellen der Autoritäten gewaltsam angepaßt wurden, als daß er nicht von derartigen Auslegungskünsten sich hätte abgestoßen fühlen sollen. Er verlangt, man solle den Wechsel im Wortgebrauch beachten und nicht durchweg Gleichmäßigkeit im Ausdruck verlangen, gibt auch wirkliche Verschiedenheit der Gedanken und sogar Irrtümer bei den meisten alten Meistern zu, ohne freilich die Differenzen als Entwicklungsformen des philosophischen Gedankens zu begreifen. Im Gegensatz zu dem fruchtlosen Schulgezänk legt Johannes auf das „utile“ ein starkes Gewicht, insbesondere auch auf moralische Förderung. Alle Tugend, auch die der Heiden, stammt aus göttlicher Erleuchtung und Begnadigung (Policrat. III, 9; Migne 199, 493 A sq.). Der volle Wille hat vor Gott das Verdienst der Tat; doch liegt in den Werken die von Gott gewollte Bewährung des Willens (Policr. V, 3; ibd. 541 C: probatio delectionis exhibitio operis est).

Das größte Gewicht legte Johannes Saresberiensis auf das geordnete Studium der Logik, in welcher er eine Voraussetzung, ein unentbehrliches Werkzeug für alle philosophischen Disziplinen und für alle Wissenschaften erblickt,

die von ihr ihre Methode empfangen (Metalog. II, 3; Migne 199, 859 C: Aliis philosophicis disciplinis posterior tempore, sed ordine prima. Inchoantibus enim philosophiam praelegenda est eo, quod vocum et intellectuum interpres est, sine quibus nullus philosophiae articulus recte procedit in lucem. Ibd. II, 5; Migne 199, 861 A: Physicus enim et ethicus in suis assertionibus non procedunt nisi probationibus a logico mutuatis. Nemo eorum recte definit aut dividit, nisi eis artis suae logicus gratiam faciat; alioquin successus eorum non scientia, sed casus promovet). Daß dem Johannes bei dieser Wertschätzung der Logik Aristoteles als der größte unter den Philosophen gilt, ja daß er ihm mit Auszeichnung den Namen des Philosophen zuerteilt, ist nicht verwunderlich (Metalog. III, 7; Migne 199, 920 A: Ideo enim, ut aiunt, in ipso nomen philosophi sedit. Si mihi non creditur, audiatur vel Burgundio Pisanus, a quo istud accepi). Ebensowenig wird man es auffallend finden, wenn Johannes, um seine Zeitgenossen von der Bedeutung der Logik zu überzeugen, in den beiden letzten Büchern des Metalogicus, die logischen Schriften des Aristoteles, die alte wie die neue Logik, in eingehender Weise analysiert und zwar in folgender Reihenfolge: Porphyrs Isagoge, die Kategorien, die Schrift De interpretatione, die Topik, die beiden Analytiken und die Elenchen. Besonders lange verweilt er bei der Darstellung der Topik. Er erwartet von ihr nicht bloß eine Förderung der Dialektik, sondern fast aller Disziplinen (Metalog. III, 5; Migne 199, 903 A). Im achten Buch derselben sieht er den unentbehrlichen Regelkodex für die Disputationstechnik, dessen Wert höher anzuschlagen sei als alle Dialektikbücher, die moderne Lehrer an den Schulen zu lesen pflegten (Metalog. III, 10; Migne 199, 910 C: Solus itaque versatur in praeceptis, ex quibus ars compaginatur, et plus confert ad scientiam disserendi, si memoriter habeatur in corde et jugi exercitio versetur in opere, quam omnes fere libri dialecticae, quos moderni praeceptores nostri in scholis legere consueverant; nam sine eo non disputatur arte, sed casu). Siehe auch oben S. 211.

Merkwürdig sind die Urteile, die Johannes über die beiden Analytiken fällt. Sie zeigen, welche Schwierigkeiten der Einbürgerung der Logica nova in den ersten Dezennien ihres Auftauchens entgegenstanden. Die erste Analytik hält Johannes für sehr nützlich, und ohne sie würde sich der Logiker lächerlich machen. So notwendig aber auch die in ihr vorgetragene Lehre erscheint, nicht ebenso notwendig erscheint das Buch selbst, da sein Inhalt anderswo faßlicher entwickelt sei. Es herrsche in dem Buche eine solche Konfusion der Beispiele, daß man nur mit großer Mühe erreiche, was sich ganz leicht darstellen lasse (Metalog. IV, 2; Migne 199, 917 B: Porro exemplorum confusione et traiectione litterarum . . . . . adeo confusus est, ut cum magno labore eo perveniatur, quod facillime tradi potest). Noch größere Hemmungen fand man bei den zweiten Analytiken. Von ihnen schreibt Johannes (Metalog. IV, 6; Migne 199, 919 C D): Posteriorum vero Analyticorum subtilis quidem scientia est et paucis ingeniis pervia . . . . . . Deinde haec utentium raritate iam fere in desuetudinem abiit, eo quod demonstrationis usus vix apud solos mathematicos est . . . . . . Ad haec liber . . . . ceteris longe turbatior est transpositione sermonum, traiectione litterarum, desuetudine exemplorum, quae a diversis disciplinis mutuata sunt. Et postremo quod non attingit auctorem, adeo scriptorum depravatus est vitio, ut fere quot capita, tot obstacula habeat . . . . . Unde a plerisque in interpretem difficultatis culpa refunditur asserentibus librum ad nos non recte translatum pervenisse.

So zahlreich aber auch die Hindernisse waren, welche sich zunächst der neuen Logik und insbesondere den zweiten Analytiken in den Weg stellten, so

war ihr Einfluß auf die Gestaltung des Wissenschaftsbegriffs und der Erkenntnislehre des zwölften Jahrhunderts doch von großer Bedeutung. Die Analytica posteriora boten die Wissenschaftstheorie des Aristoteles. Wissenschaft ist Ableitung von Urteilen aus obersten unbeweisbaren Prinzipien. Diese selbst aber werden auf dem Wege der Induktion durch die drei Stadien von sensus, memoria und experimentum gewonnen (Analyt. post. II, 19). Diese Grundlehre des Aristotelismus mit ihrem starken empiristischen Akzent wurde seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts im Anschluß an die zweiten Analytiken von einer Reihe von Autoren übernommen. In dem pseudo-abälardschen Traktat De intellectibus kommt der aristotelische Empirismus in der Formel zum Ausdruck (Cousin, Opp. II, p. 747): Tota humana notitia a sensibus surgit. Siehe oben S. 292. Gilbert de la Porrée definiert mit Aristoteles und Boëthius die Wissenschaft als Deduktion aus obersten Prinzipien, die er in rationes communes und propriae scheidet und läßt die Prinzipien selbst durch letzte Induktionen entspringen (siehe oben S. 318). In gleicher Weise übernimmt auch Johannes Saresberiensis den aristotelischen Wissenschaftsbegriff und die Prinzipienlehre des Stagiriten, indem er das der Untersuchung der letzten Prinzipien gewidmete Schlußkapitel der Analytica posteriora in ungemein lichtvoller Weise zergliedert (Metalog. IV, 8; Migne 199, 920 C ff. Vgl. auch Policr. VII, 7; Migne, l. c. 649 B). Die Begründung der obersten Prinzipien kann nur vom einzelnen aus auf dem Wege der Induktion erfolgen in den drei Stadien von sensus, memoria und experimentum. Die Sinne bilden das Fundament aller Wissenschaften, und sie eröffnen nicht bloß den Weg zu den ersten Prinzipien, sondern erzeugen dieselben auch (Metalog. IV, 8; Migne 199, 920 C ff.; Communes enim conceptiones a singulorum inductione fidem sortiuntur. Impossibile enim est universalia speculari non per inductionem, quoniam, ut ait, quae ex abstractione dicuntur, per inductiones ignota nota fiunt. Inducere autem non habentes sensum impossibile est. Singularium enim sensus est, nec contingit ipsorum accipere scientiam neque ex universalibus sine inductione, nec per inductionem sine sensu. Fit ergo ex sensu memoria, ex memoria multorum saepius iterata experimentum, ab experimentis scientiae aut artis ratio manat. . . . . Sic itaque sensus corporis, qui prima vis aut primum exercitium animae est, omnium artium praeiacit fundamenta et praeexistentem format cognitionem, quae primis principiis viam non modo aperit, sed et parit). So liegt die aristotelische Wissenschafts- und Prinzipienlehre mit ihrem empiristischen Unterbau und ihrer Abstraktionstheorie, wie sie Thomas von Aquin hundert Jahre später dem Augustinismus gegenüber entwickelte, bereits seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts zum Teil in sehr ausgebildeter Form vor, so daß der Aquinate hier nichts Wesentliches mehr zu leisten hatte. Siehe auch oben S. 286.

Alanus ab insulis (Ryssel, Allain de Lille), doctor universalis, gestorben zu Cîteaux um 1203, kannte zwar das Buch von den Ursachen (Liber de causis), das er zum erstenmal in der Scholastik unter dem Titel Aphorismi de essentia summae bonitatis zitiert (Contra Haeret. I, 30, 31; Migne 210, 332 C, 334 B), im übrigen blieb er aber von der arabisch-aristotelischen Literatur noch unberührt und faßte die Resultate der voraufgegangenen christlichen Tradition zusammen. Seine philosophischen Hauptquellen sind die boëthianischen Schriften. Ausdrücklich hervorgehoben sei noch, daß Alanus, wie früher schon Abälard, auch aus dem hermetischen Schriftenkreis, aus dem Asclepius des Merkurius oder des Hermes Trismegistus schöpfte, und zwar durch Vermittlung der pseudo-augustinischen Schrift Contra quinque haereses, die ihrerseits wiederum auf Lactanz zurückweist (siehe M. Baum-

gartner, Die Philos. des Alanus etc., S. 13, 115 ff.). Von seinen Schriften gehören der praktischen und biblischen Theologie an: Ars praedicandi, d. i. eine Anweisung für die Ausübung des Predigtamts, ferner Sermones, die Distinctiones dictionum theologicarum, d. h. ein Lexikon biblischer Ausdrücke nach Art der Summa Abel des Petrus Cantor (siehe oben S. 304), weiterhin der Poenitentiarius, ein Bußbuch, dessen vollständigen Text Cl. Baeumker in dem Lilienfelder Codex n. 144 aufgefunden hat.

Ungleich größere Bedeutung für die Geschichte der Philosophie als die genannten Arbeiten besitzen weitere Schriften des Alanus. In dem in vier Büchern abgefaßten apologetischen Werk De fide catholica contra haereticos werden die Hauptlehren der Kirche gegen die Angriffe der Waldenser, Juden und Mohammedaner mit Autoritäten (Schrift und Väter) und zugleich mit Vernunftgründen verteidigt. Eine weit stärkere Betonung erfährt das rationale Moment in den Regulae oder Maximae theologicae. Hier wird in Anlehnung an das „Regelbuch" (liber regularum) des Boëthius (Liber de hebdomadibus) und in Nachahmung der daselbst proklamierten mathematisch-deduktiven Methode der merkwürdige Versuch gemacht, den ursprünglich logischen Begriff des Axioms in die Theologie einzuführen. Die sämtlichen Wissenschaften des Triviums und Quadriviums nebst Ethik und Physik stützen sich auf oberste Regeln (omnis scientia suis nititur regulis velut propriis fundamentis, Reg. Prol. Migne 210, 621 A). So auch die Theologie. Alanus unternimmt es nun, diese obersten Sätze, die Maximen oder Regeln der theologischen Wissenschaft im einzelnen zu fixieren und aus ihnen auf deduktivem Wege, indem die späteren Regeln aus den früheren abgeleitet werden, ein System des ganzen Glaubensinhaltes mit Einschluß der Mysterien aufzubauen. Die von Alanus den wichtigsten theologischen Sätzen gegebene Regel- oder Maximenform wirkt noch im dreizehnten Jahrhundert, z. B. in der Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, nach, wo neben die Regula logicalis die Regula theologica tritt. Siehe M. Grabmann II, 470.

Das berühmte Gedicht „Anticlaudian" ist eine groß gedachte Enzyklopädie des gesamten damaligen Wissens, des weltlichen wie des theologischen, und erinnert in Ausgangspunkt, Plan und Anlage stark an Claudians Rufinus (daher der Name Anticlaudian oder in manchen Handschriften Antirufinus), an des Martianus Capella De nuptiis Mercurii et Philologiae und an Bernhard Silvestris' De mundi universitate. — Dem an mythologischen Reminiszenzen überreichen, allegorisch moralisierenden, aber auch mit naturphilosophischen Ideen durchwebten Traktat De planctu naturae (die Natur klagt über das Überhandnehmen der Laster in der Welt) diente des Boëthius Consolatio und Martianus Capella als Vorlage.

Alanus steht bezüglich seiner bereits angedeuteten Wissenschafts- oder Methodenlehre unter dem Einflusse des Boëthius und Gilbert, mit dem er auch in der Universalienfrage zusammenstimmt. Seine Ontologie enthält eine Reihe höchst wichtiger, durch Boëthius vermittelter aristotelischer Elemente: die Lehre von Substanz und Akzidens, Materie und Form, die verschiedene Fassung des Naturbegriffs, die vier aristotelischen Ursachen, die aristotelische Theorie des Werdens. — In seiner Naturphilosophie, in welcher die personifizierte Natur die Funktionen der platonischen Weltseele ausübt, spielt das durch Boëthius und Pseudo-Apulejus (siehe M. Baumgartner, S. 78) überlieferte aristotelische Gesetz der Synonymie, „Gleichartiges werde aus Gleichartigem erzeugt, der Mensch aus dem Menschen", eine Rolle. Diese Bekanntschaft mit wesentlichen aristotelischen Lehren erklärt einerseits

die auf Gewinnung des ganzen Aristoteles gerichtete Bewegung am Ende des 12. Jahrhunderts, anderseits aber auch das rasche Verständnis der aristotelischen Philosophie im kommenden Säkulum. — In der Gotteslehre zeigt Alanus vielfache Anknüpfungspunkte an Thierry von Chartres. Wie jener, faßt auch er die Gottheit unter dem Begriff der „unitas“, „monas“ und, wie jener, sucht auch er die Dreipersönlichkeit Gottes durch pythagoreisierende Zahlenspekulationen zu demonstrieren. Mit Abälard ist Alanus der Überzeugung, daß auch die Philosophen die Trinität erkannt hätten. Zum Beweise hierfür beruft er sich auf den Philosophen Merkurius oder Hermes Trismegistus (Contra Haereticos III, 3; Migne 210, 404 D), genauer auf die hermetische Schrift Asclepius, die auch unter dem Titel Logostileos id est verbum perfectum zitiert wird. Als weiteres Zeugnis fügt er hinzu (Cont. Haer. III, 4; Reg. theol. 3; Migne 210, 405 D, 624 C ff.): Unde et philosophus ait: Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem, ein Satz, der in der Folgezeit noch häufig erwähnt wird, so bei Garnerius von Rochefort und bei Witelo, die ihn aus Alanus kennen, ferner bei Alexander von Hales, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, die ihn als einen Ausspruch des Trismegistus zitieren. Die These stammt wahrscheinlich, wie eine zweite, die als Regula 7 (Migne 210, 627 A) formuliert ist und die lautet: Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam, aus einem mittelalterlichen Liber Hermetis, in welchem vierundzwanzig Philosophen ebensoviele Definitionen über Gott in den Mund gelegt werden. Siehe M. Baumgartner, S. 114—120.

Als ein Schüler des Alanus muß Radulf de Longo Campo angesehen werden, der um 1216 einen Kommentar zum Anticlaudian schrieb, in welchem sich, wie bei Alanus selbst (Reg. 99; Migne 210, 673 D), in der Lehre von der Ekstase oder von der Apotheose (deificatio) Anklänge an Johannes Scottus finden, dessen Kommentar zu Pseudo-Dionysius ausdrücklich erwähnt wird (M. Grabmann II, S. 51). Interessant ist ferner bei Radulf eine breit ausgesponnene Wissenschaftseinteilung (M. Grabmann II, 48—52) und die bemerkenswerte Tatsache, daß mit Reminiszenzen an die Schule von Chartres in der neuplatonischen Trias Gott, Noys, Weltseele sich mischt der Wellenschlag einer neuen Zeit, der aristotelischen und arabischen Philosophie. Radulf kennt bereits von Aristoteles die Schriften De anima und De somno et vigilantia, den Kommentar des Averroës zur letzteren Schrift, verschiedene Werke von Avicenna und von anderen arabischen Autoren (B. Hauréau, Notices et extraits I, 327 f.). Etwas später als Radulf, vor 1231, hat auch Wilhelm von Auxerre einen Kommentar zum Anticlaudian abgefaßt (B. Hauréau, a. a. O., 351 f.), und noch um 1300 hat das alanische Lehrgedicht Heinrich von Neustadt als Hauptquelle für sein Poem „Gottes Zukunft“ gedient (Marti).

Alanus befolgte in seinen Regulae oder Maximae theologicae die mathematisch-deduktive Methode, indem er die späteren Regeln aus den vorhergehenden ableitete. Nach der gleichen Methode der Mathematiker, die Boëthius in dem Prolog zu seinem Liber de hebdomadibus als die wissenschaftliche Methode überhaupt empfohlen hatte (Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae secuntur efficiam), nur formell viel schärfer und präziser und in engster Anlehnung an die Elemente Euklids, ist die dem Papste Klemens III. (1187—1191) gewidmete apologetische Schrift De arte catholicae fidei gearbeitet. Der in prägnanter Kürze gehaltene, streng systematische Abriß der wichtigsten Glaubenslehren

wurde bisher vielfach dem Alanus de Insulis zugeteilt, unter dessen Namen er bei Pez und bei Migne gedruckt wurde. Nach den Untersuchungen von M. Grabmann (II, 459—465), der sich auf den handschriftlichen Befund und auf alte Bibliothekskataloge stützen kann, gehört er aber unzweifelhaft Nicolaus von Amiens an. Nicolaus ahmt genau das methodologische Schema der Geometrie des Euklid nach (siehe Joh. Saresber., Policrat. VII, 7; Migne 199, 649 C), indem er Definitionen (descriptiones), Postulate (petitiones) und Axiome (communes conceptiones) an die Spitze stellt und aus ihnen die Lehrsätze oder Theoremata deduziert, und zwar im ersten Buch die Lehre von Gott, dem Einen und Dreifaltigen, der einheitlichen Ursache aller Dinge, im zweiten Buche die Lehre von der Welt, der Schöpfung der Engel und Menschen und dem freien Willen (reparatio) des gefallenen Menschen, im vierten die Lehre von den kirchlichen Sakramenten, im fünften die Lehre von der Wiederauferweckung und dem zukünftigen Leben.

Die gleiche Methode, wie die Ars catholicae fidei, befolgt ein fälschlich dem Alanus zugeschriebener Liber de trinitate, von dem Cl. Baeumker (Philos. Jahrb. 6, 1893, S. 428 f.) die Definitionen und die Lehrsätze mitgeteilt hat.

So ist am Ende des zwölften Jahrhunderts unter dem Einfluß der mathematisch orientierten boëthianischen Methodologie die Theologie — um es paradox auszudrücken — zur Mathematik, zur Geometrie geworden. Wir haben eine Theologia more geometrico demonstrata lange, bevor Spinoza seine Ethica more geometrico demonstrata schrieb. Die Theologie ist eingerückt in die Reihe der Artes, der Wissenschaften; sie ist selbst eine Ars, eine Wissenschaft geworden, nach dem Vorbild der Mathematik, insofern sie in wissenschaftlicher Weise das Beweisverfahren handhabt (De arte cath. fidei prol. Migne 210, 597 AB: Nempe editionem hanc Artem catholicae fidei merito appello. In modum enim artis composita diffinitiones, distinctiones continet et propositiones artificioso successu comprobantes). In der Ars catholicae fidei des Nicolaus von Amiens müssen wir unstreitig das konsequenteste Produkt jener von Anselm von Canterbury inaugurierten und außer von Nicolaus auch von Richard von St. Victor vertretenen Denkrichtung erblicken, deren Bestreben danach ging, die Theologie mit rein rationalen Mitteln lediglich unter Berufung auf rationes necessariae oder probabiles und unter Ausschluß der auctoritates systematisch aufzubauen. Gerade durch den Verzicht auf die auctoritates und deren dialektischen Ausgleich beim Systembau unterscheidet sich die mathematisch-deduktive Richtung in der Theologie des zwölften Jahrhunderts von Abälard und seiner Schule und von den nach der gleichen Methode arbeitenden Sententiariern.

§ 31. Das eindrucksvolle Bild des reichen und vielgestaltigen geistigen Lebens im zwölften Jahrhundert, wie es uns bei Abälard, bei den Sententiariern, bei der Schule von Chartres entgegentrat, würde eines charakteristischen Zuges entbehren, käme nicht jene ganz anders geartete, aber nicht minder bedeutsame und kraftvolle Strömung zur Erörterung, die sich gegen die in den vorhin genannten Kreisen gepflegte dialektische und platonisierende Richtung zum Teil schroff ablehnend verhielt, zum andern Teil ihr die Alleinberechtigung bestritt und das Wahrheitsziel auch noch auf einem anderen Wege

erreichen zu können glaubte, die Mystik. Sie schöpfte, soweit das zwölfte Jahrhundert in Betracht kommt, im wesentlichen aus der Bibel, aus Augustinus und Boëthius, welch letztere ihrerseits von der mystischen Theorie des Neuplatonismus beeinflußt waren. Nicht das affektlose, abstrakte und unpersönliche Verfahren der Syllogistik mit ihren starren Formen, Regeln und Argumenten gilt der Mystik als Ideal oder als einziges und ausschließliches Mittel zur Ergreifung der Wahrheit. Sie sieht vielmehr einen ebenso sicheren, wenn nicht höheren Wahrheitsquell im subjektiven Erleben und Erfahren, im subjektiven Schauen, im geistigen videre, sentire und experiri und in den an die inneren Erlebnisse und Schauungen geknüpften, unter Umständen außerordentlich mächtigen Gefühlen und Strebungen.

Syllogistik, Dialektik oder, wie man auch zu sagen pflegt, Scholastik und Mystik sind keine Gegensätze in sachlicher Beziehung. Es sind nur verschiedene Methoden, denselben Gegenstand, dieselbe Wahrheit von verschiedenen Seiten aus und auf verschiedenen Wegen zu beleuchten, zu ergreifen, sich derselben zu bemächtigen. Geht der Dialektiker den streng kontrollierbaren objektiven Weg, so wandelt der Mystiker die Höhen eines schwer zugänglichen subjektiven Pfades. Daher auch die gar nicht seltene Erscheinung einer Verbindung von Scholastik und Mystik in einer Person.

Mit der Wendung der Mystik nach Innen, mit der Reflexion auf die Geheimnisse des inneren Seins und Lebens war notwendig ein wachsendes Interesse an der Untersuchung der seelischen Betätigungen und Äußerungsformen, eine stärkere Betonung der Psychologie gegeben. So finden wir in der Tat in den Kreisen der Mystik des zwölften Jahrhunderts eine intensivere Pflege der Psychologie, die sich auch äußerlich in eigenen psychologischen Traktaten kundgibt. Ihr Lehrgehalt wird bestimmt durch die platonisch-dualistisch und voluntaristisch gerichtete Seelenlehre Augustins, die sich als ein vorzügliches Fundament für die mystischen Erscheinungen erwies.

Als Begründer der mittelalterlichen Mystik gilt der einflußreiche Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux. In seinem Geiste arbeitete Wilhelm von St. Thierry, der sich auch für Psychologie lebhaft interessierte. Als Psychologen müssen dann weiterhin genannt werden die beiden Zisterziensermönche Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux. Neben Bernhard nehmen eine hervorragende Stellung in der Geschichte der Mystik des zwölften Jahrhunderts ein die Mitglieder der Augustinerchorherrn-Abtei St. Victor vor den Toren von Paris, insbesondere Hugo und Richard von St. Victor, die in glänzender Weise Dialektik und Mystik zu verbinden

wußten und ebenso große Berühmtheit besaßen als großzügige theologische Systematiker, wie als tiefsinnige Mystiker. Weniger von Bedeutung waren der leidenschaftliche Walter von St. Victor und der ruhigere Gottfried von St. Victor. Aus der Schule der Victoriner ist auch Thomas Gallus oder Thomas von Vercelli hervorgegangen, der die Brücke zu Bonaventura und zur Mystik des dreizehnten Jahrhunderts schlägt. Seltsame mystische Anschauungen, die sich auf das Gebiet der Geschichte und der kirchlichen Ordnung erstreckten, vertrat der Abt Joachim von Floris in Kalabrien.

Ähnliche Lehren, wie die des Pseudo-Dionysius Areopagita und des Johannes Scottus, wurden unter pantheistischer Identifizierung Gottes mit dem Wesen der Welt durch Amalrich von Bène und David von Dinant aufgestellt. Letzterer hat auch einzelne aus dem Arabischen übersetzte Schriften gekannt.

Ausgaben.

I. Bernhard von Clairvaux.

Die Ausgaben der Werke Bernhards sind zusammengestellt bei L. Janauschek, Bibliographia Bernardina, Wien 1891 (Xenia Bernardina, Pars IV). Siehe dazu O. Rottmanner, Histor. pol. Blätter, 1892, S. 205 ff. (auch Geistesfrüchte aus der Klosterzelle, herausgeg. von R. Jud, München 1908, 264—268). Die erste Gesamtausgabe stammt von Jean Bocard, Paris 1508. Weit bedeutender war die Ausgabe von Jacob Merlo Horst, Colon. Agripp. 1641, 2 voll. Verbessert wurde sie durch Mabillon, 1. Ausg. Paris 1667, 2. A. ebend. 1690, 3. Ausg. besorgt von René Massuet u. Fr. Texier, ebend. 1719. Die letztere ist abgedruckt bei Migne, P. lat. 182—185, Paris 1854—1855.

Eine neue kritische Ausgabe der Sermones de Tempore, de Sanctis, de Diversis verdanken wir B. Gsell und L. Janauschek in: Xenia Bernardina. Pars I, Wien 1891. — Den authentischen Text der Capitula haeresum Petri Abaelardi hat W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abälard, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1898, S. 436 geliefert.

Zur handschriftlichen Überlieferung L. Janauschek, siehe oben. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits I—III, Paris 1890—1891. L. Delisle, Un troisième manuscrit des sermons de S. Bernard en français. Journal des savants, März 1900, 148–164.

II. Wilhelm von St. Thierry.

Die gesammelten Werke Wilhelms wurden von Bertrand Tissier in: Bibliotheca Patrum Cisterciensium, t. IV, Bono Fonte 1662 herausgegeben. Diese Ausgabe wurde abgedruckt bei Migne, P. lat. 180, 205—726. Weitere Schriften sind unter den Werken Bernhards bei Migne 184, 365–436 gedruckt. — Der Begleitbrief zur Disputatio adversus Petrum Abaelardum steht bei Migne, P. lat. 182, 531—532.

III. Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux.

Die Werke Isaaks finden sich bei B. Tissier, Bibl. Patrum Cisterc. VI. Bono Fonte 1664 und darnach bei Migne 194, 1689—1890.

Die Schrift Alchers De spiritu et anima ist gedruckt bei Tissier l. c. 84—103 und unter den Werken Augustins bei Migne 40, 779—832.

IV. Hugo von St. Victor.

Die erste Gesamtausgabe der Werke Hugos erschien Paris 1518. Bessere und vollständigere Ausgaben sind: Opp. Hugonis a S. Victore, cura et

studio canonicorum de S. Victore, Paris 1526, Venedig 1588, Köln 1617, Mainz 1617, Rouen 1648. Die letztere Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, P. lat. 175–177.

Eine dem Hugo zugeschriebene Chronik ist in M. G. SS. XXIV, 88—97 und der Traktat Hugos über die Geometrie von Curtze in: Monatshefte für Mathematik und Physik 8, 1897, 197, 193–220 veröffentlicht.

Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Hugos siehe: Histoire litt. de la France XII. Prolegomena zur Ausgabe von Migne, P. lat. 175, I—CXXVI. Zwei Kataloge der Werke Hugos wurden veröffentlicht von B. Hauréau, Bulletin du comité historique, t. III, 1852, p. 177 ff. (auch bei Migne 175, CXLI-CLII); derselbe, Hugues de S. Victor. Nouvel examen de l'édition de ses oeuvres, Paris 1859 (H. hat hier auch zwei bisher ungedruckte Schriften publiziert, nämlich die Epitome in philosophiam und den Traktat De contemplatione et ejus speciebus). Zweite Auflage unter dem Titel: Les oeuvres de Hugues de S. Victor, Paris 1886; derselbe, Notices et extraits, t. I—VI, Paris 1890—1893. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über die Justitia Dei und Justificatio, Mainz 1905, XIII A. 1 (Die Quaestiones super epist. Pauli sind keine echte Schrift Hugos). H. Ostler, Die Psychologie d. Hugo v. St. Victor, Münster 1906, S. 11 A. 3 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 1). O. berichtet über einen Traktat Hugos zum Hohen Lied in Cod. lat. 26 818 (s. XV) der Münchener Staatsbibliothek, ferner über einen wohl unechten Kommentar zur mystischen Theologie des Pseudo-Dionysius in Cod. lat. Mon. 18 210 (s. XV), endlich über ein fälschlich dem Hugo zugeschriebenes Compendium philosophiae in Cod. lat. Mon. 23 529 (s. XIV), das eine unbekannte Redaktion der Philosophia des Wilhelm von Conches darstellt. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909, S. 30 (Ein von Hauréau, Les oeuvres etc., Paris 1886, 151 ff. dem Hugo von St. Victor zugeschriebener noch ungedruckter Traktat De libero arbitrio gehört Hugo nicht an, sondern ist ein Exzerpt aus Bernhards von Clairvaux Schrift De gratia et libero arbitrio). J. de Ghellinck, La table des matières de la première édition des oeuvres de Hugues de S. Victor, Rech. de sciences relig. I, 1910, 270—289, 385—396 (Wertvolle Untersuchungen über die Liste der Werke des Hugo oder vielmehr über das Verzeichnis der Materien der vier Bände der ersten Ausgabe von Abt Gilduin, gest. 1155. Publiziert wird der Indiculus omnium scriptorum Magistri Hugonis de S. Victore que scripsit nach Cod. 49 d. Merton College zu Oxford); derselbe, Un catalogue des oeuvres de Hugues de S. Victor (Oxford, Merton College, Ms. 129), Revue néo-scol., Mai 1913. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 235 A. 3 (über Handschriften des Didascalion); 249 A. 2 (über Handschriften von De sacramentis christ. fidei); 295 f., 300 A. 1 (über den handschriftl. Bestand der Summa sententiarum).

V. Richard von St. Victor.

Gesamtausgaben der Werke Richards erschienen zu Venedig 1506, 1592, Paris 1518, 1540, Lyon 1534, Köln 1621, Rouen 1650. Die letztere Ausgabe ist abgedruckt bei Migne, P. lat. 196. — Der Liber excerptionum Richards steht unter den Werken Hugos bei Migne, P. lat. 177, 193 ff.

Zur handschriftlichen Überlieferung B. Hauréau, Notices et extraits, t. IV, Paris 1892, S. 256.

VI. Walter von St. Victor.

Von der Schrift Walters Contra quattuor labyrinthos Franciae in vier Büchern wurden einzelne Teile gedruckt von Du Boulay, Historia Universitatis Parisiensis II, Paris 1665, 402 ff., 562 ff., 629—661, wiederabgedruckt bei Migne. P. lat. 199, 1127—1172. Auch bei Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus I, Paris 1728, 114—119 wurde einiges veröffentlicht. Neuerdings hat B. Geyer von dem zweiten Buche, das der Polemik gegen die aus der Gilbertschen Schule stammenden Sententiae divinitatis (siehe oben S. 309, 319) gewidmet ist, nach Cod. n. 379 der Bibliothèque de l'Arsenal eine kritische Ausgabe veranstaltet in: Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der

Gilbertschen Schule, Münster 1909, Anhang I, p. 175*—199* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VII, 2—3).

VII. Gottfried von St. Victor.

Seine Schrift Fons philosophiae wurde von A. Charma, Godefroi de Breteuil, Fons philosophiae, Caen 1868 ediert, nachdem bereits bei Migne, P. lat. 196, 1417—1422 einige Fragmente gedruckt worden waren.

Zur handschriftlichen Überlieferung siehe M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freib. i. B. 1911, 319—321.

VIII. Thomas von Vercelli.

Die Kommentare des Thomas zu den Werken des Pseudo-Dionysius erschienen in der lateinischen Ausgabe der Schriften des Dionysius zu Straßburg 1502 und zu Köln 1536.

Die Extractiones de mystica theologia wurden überdies in der Ausgabe der genannten Schrift von Joh. Eck, Augsburg 1519 gedruckt. Den Kommentar zum Hohen Lied haben B. Pez, Thes. nov. II, 1, Aug. Vind. 1721, 501—690 und Migne, P. lat. 206, 9—862 veröffentlicht, nachdem er unter dem Namen des Johannes Scottus schon 1521 zu Paris und 1655 zu Rom gedruckt worden war.

IX. Joachim von Floris.

Von den Schriften Joachims wurden gedruckt die Concordia Novi et Veteris Testamenti, Venedig 1519; die Expositio in Apocalypsim und das Psalterium decem chordarum, Venedig 1527.

Bernhard (doctor mellifluus), 1091 auf dem Schloß Fontaines bei Dijon geboren, wurde mit einundzwanzig Jahren Mönch von Cîteaux, nach drei Jahren Abt des Klosters Clairvaux, wo er 1153 starb. Außer den für die Zeitgeschichte höchst wertollen Epistolae, darunter (Ep. 190) der 1140 geschriebene Brief an Papst Innocenz II. Contra quaedam capitula errorum Abaelardi, zu dessen Würdigung auch die Capitula haeresum Petri Abaelardi heranzuziehen sind, seien von Bernhards zahlreichen Schriften genannt die mystischen Werke: De gradibus humilitatis et superbiae (um 1121), De diligendo deo (um 1126), De gratia et libero arbitrio (um 1127), Sermones in Cantica Canticorum, De consideratione libri V (1149—1152).

Bernhard war in erster Linie der Meister des religiösen Lebens und der mystischen Schauung. Kein Gegner der Wissenschaft im Stile von Petrus Damiani, Manegold und Otloh will er die Wissenschaft nicht herabsetzen, die Gelehrten tadeln oder die wissenschaftlichen Studien hindern, vielmehr erkennt er ausdrücklich den großen Nutzen an, den die Wissenschaft der Kirche geleistet hat und immer noch leistet (Serm. in cant. 36, n. 2; Migne 183, 967 D). Anderseits erscheint ihm aber doch das Wissen um des Wissens willen als schändliche Neugier (turpis curiositas); Billigung findet das Wissen nur, wenn es der Erbauung dient (ib. n. 3; Migne 183, 968 D). Aus dieser Stimmung mag auch das harte Wort von der ventosa loquacitas philosophorum (Sermones in cantica 58, n. 7; Migne 183, 1059 B) geflossen sein, und man wird es unter diesen Umständen nicht verwunderlich finden, wenn Bernhard für die großen wissenschaftlichen Aufgaben und Ideale seiner Zeit, wie sie von Abälard und Gilbert verfochten wurden, kein Verständnis zeigt. Seine Philosophie war, Jesum, den Gekreuzigten, zu kennen (Serm. in cant. 43, n. 4; Migne 183, 995 B: haec mea sublimior interim philosophia, scire Jesum et hunc crucifixum),

ihn zu erfahren, ihn zu erleben in mystischer Betrachtung. Nicht der objektive Erweis der Wahrheit in den Formen der Logik war sein Ideal, sondern das subjektive Erleben und Ergreifen der Wahrheit in der Kontemplation.

Bernhard ist der Begründer der mittelalterlichen Mystik. Als seine Quellen kommen in Betracht sein eigenes ungemein reiches Innenleben, dann die Bibel, insbesondere die paulinischen und johanneischen Schriften und das Canticum Canticorum, von den Vätern in erster Reihe Augustinus, während zu Pseudo-Dionysius keine Fäden führen. Mit Recht bemerkt Harnack (Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., 1910, S. 342): „Bernhard ist das religiöse Genie des zwölften Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor allem ist in ihm die augustinische Kontemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß er der Augustinus . . . redivivus ist, daß er sich ganz und gar an dem großen Afrikaner gebildet und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen überkommen hat.“ Bernhard entwarf auf dem Gebiete der Mystik den Grundplan, den die Folgezeit genauer durchgeführt hat. Er hält für die Bedingungen aller mystischen Erhebung die Demut, die nach der Lehre des hl. Benedikt in zwölf Graden sich aufbaut, und die Liebe zu Gott, welche sich aus der Demut entwickelt (De grad. humil. c. 2, n. 3; Migne 182, 943 A). Auf dieser Grundlage vermag der Mensch in die Tiefen der Wahrheit einzudringen (ib.: in culmine humilitatis constituitur cognitio veritatis). Die Wahrheitserkenntnis vollzieht sich in zwei Stufen, in der Form der consideratio und der contemplatio. Die consideratio wird bestimmt als intensa ad investigandum cogitatio vel intentio animi vestigantis verum (De cons. II, 2; Migne 182, 745 B). Die contemplatio wird definiert als verus certusque intuitus animi de quacumque re sive apprehensio veri non dubia (ib.). Als Höhepunkt der Kontemplation erscheint die Ekstase (De cons. V, 14, n. 32; Migne 182, 806 C), von der Bernhard sagt (Serm. in cant. 31, n. 6; Migne 183, 943 C): Excessum purae mentis in deum sive dei pium descensum in animam nostris quibus possumus exprimimus verbis spiritualibus spiritualia comparantes.

Die Ekstase (excessus oder nach einem paulinischen Ausdruck auch raptus) ist also ein unmittelbarer Verkehr zwischen Seele und Gott, das Hereintreten des reinen Geistes in die Gottheit oder das Herabsteigen Gottes in die Seele. Sie ist negativ betrachtet eine Loslösung von den körperlichen Sinnen, ein sich selbst Verlieren, ein sich nicht mehr Empfinden, eine Vernichtung und beinahe eine Annullierung des eigenen Selbst (Serm. in cant. 85, n. 13; Migne 183, 1194 B: In hoc ultimo genere interdum exceditur et seceditur etiam a corporis sensibus. De diligendo deo c. 10, n. 27; Migne 182, 990 C: Te enim quodammodo perdere, tamquam qui non sis, et omnino non sentire te ipsum et a te ipso exinaniri et pene annullari coelestis est conversationis). Nach der positiven Seite schließt die Ekstase in sich den Genuß des göttlichen Wortes (Serm. in cant. 85, n. 13; Migne 183, 1194 B: Hoc fit, cum mens ineffabilis Verbi illecta dulcedine quodammodo [se] sibi furatur, immo rapitur atque elabitur a se ipsa, ut Verbo fruatur) und schließlich die Gottwerdung (deificari), die Bernhard (De diligendo deo c. 10, n. 28; Migne 182, 991 A B) in folgenden bekannten Bildern anschaulich zu schildern sucht: Wie der Wassertropfen in viel Wein gegossen seine eigene Natur zu verlieren scheint, indem er Geschmack und Farbe des Weines annimmt, und wie das feurige und glühende Eisen ganz dem Feuer ähnlich wird, nachdem es seine frühere und eigentümliche Form verloren hat, und wie die Luft vom Sonnenlicht durchflossen in dieselbe Klarheit des Lichtes um-

geformt wird (transformatur), so sehr, daß sie nicht nur erleuchtet, sondern selbst Licht zu sein scheint, so wird im Jenseits in den Heiligen das Menschliche in unaussprechlicher Weise verschwinden (a semetipsa liquescere) und völlig in Gottes Willen transfundiert werden (atque in Dei penitus transfundi voluntatem). Denn wie sollte sonst Gott alles in allem sein, wenn im Menschen noch etwas vom Menschen übrig bliebe? Bleiben wird zwar noch die Substanz, aber in anderer Form, in anderer Herrlichkeit, in anderer Macht (Alioquin quomodo omnia in omnibus erit deus, si in homine de homine quidquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria, alia potentia). Die Deifikation ist eine Umformung, eine Verähnlichung der Seele mit Gott, eine Gottformung, ein Aufgehen in Gott, so daß die Seele ein Geist ist mit Gott (De dil. deo c. 11, n. 32; Migne 182, 994 B: quid jam impedit a se ipsa quodammodo abire et ire totam in deum eoque sibi penitus dissimillimam fieri, quo deo simillimam effici donatur? Ib. c. 15, n. 39; Migne 182, 998 D: Quasi enim miro quodam modo oblitus sui et a se penitus velut deficiens totus perget in deum et deinceps adhaerens ei unus cum eo spiritus erit). Auch die für die spätere Mystik so bedeutsame Lehre vom Seelenfünklein findet sich bereits bei Bernhard (Serm. in cant. 18, n. 6; Migne 183, 862 BC: raptim et quasi sub quodam coruscamine scintillulae transeuntis tenuiter vix attacti inardescit amore).

Mit dem für seelische Beobachtung geschärften Blick des Mystikers betrachtet Bernhard auf psychologischem Gebiet in erster Linie das Willensphänomen und die Willensfreiheit. Sie ist dreifach, die Freiheit von der Sünde (a peccato), von der Unseligkeit (a miseria) und von der Notwendigkeit (a necessitate; De gratia et libero arbitrio c. 3, n. 7; Migne 182, 1005 BC). Der Wille, der (ib. c. 2, n. 3; Migne 182, 1003 B) als motus rationalis et sensui praesidens et appetitui bestimmt wird, hat stets die Vernunft als Begleiterin (comitem et quodammodo pedissequam), weil er zwar nicht immer aus Vernunft (ex ratione), nie aber ohne Vernunft (absque ratione) bewegt wird (ib. c. 2, n. 3; Migne 182, 1003 B). Die Vernunftleitung bedeutet aber keine psychische Determinierung oder Nötigung für den Willen (ib. c. 2, n. 4; Migne 182, 1003 C: Est vero ratio data voluntati ut instruat illam, non destruat. Destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret). Die Willensfreiheit (arbitrii libertas) gilt Bernhard als etwas Göttliches, das in der Seele aufglänzt, wie der Edelstein im Gold. Sie stellt sich dar als einen Akt des Intellekts, als einen Urteilsakt und als Akt der Wahl oder des Willens (Serm. in cant. 81, n. 6; Migne 183, 1173 D: Ex hac nempe inest illi . . . . . . et cognitio judicii et optio eligendi. Vgl. De gr. et libero arbitrio c. 2, n. 4; Migne 182, 1004 A).

In dem Kampf mit Abälard sah sich Bernhard zu einer scharfen Definition des Glaubens im Unterschied von Wissen und Meinung gezwungen. Er definiert die drei Erkenntnisweisen (De consid. V, 3, n. 6; Migne 182, 791 A) folgendermaßen: Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum propalatae veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias).

Zu den vertrauten Freunden Bernhards gehörte Wilhelm, 1119—1135 Abt des Benediktinerklosters St. Thierry, später Zisterzienser in Signy, gest. 1148 (nach anderen 1153). Eine Reihe mystischer und exegetischer Schriften entstammen seiner Feder, so Meditativae orationes, De contemplando deo, De natura et dignitate divini amoris. Dogmatischen Charakter tragen die Abhandlungen Speculum fidei und Aenigma fidei. Den

Kampf gegen Abälard führte Wilhelm in der im Winter 1138 auf 1139 entstandenen Disputatio adversus Abaelardum und in dem Briefe, in welchem er Bernhard auf die Irrtümer Abälards aufmerksam machte, weiterhin in der Disputatio catholicorum patrum in drei Büchern. Gegen Wilhelm von Conches wandte er sich in der Schrift De erroribus Guillelmi de Conchis, gegen Gilbert de Porrée in einer noch ungedruckten Schrift Contra errores Gilberti Porretani, falls dieselbe nicht identisch ist, wie einige vermuten, mit dem bei Migne 185, 595—618 unter dem Namen Gaufrids edierten Libellus contra capitula Gilberti Pictaviensis.

In seinen dogmatischen Werken beschäftigte sich Wilhelm viel mit der subjektiven oder psychologischen Seite des Glaubens. Er suchte den Anteil zu bestimmen, den Intellekt und Wille an dem Glaubensakt haben. Der Glaube wird als voluntarius mentis assensus deo inspirante in uns hervorgebracht (Migne 180, 370 D).

Wilhelms starke Neigung zu psychologischen Betrachtungen äußert sich in seiner Schrift Libri duo de natura corporis et animae. Das erste Buch behandelt die Physica humani corporis, das zweite die Physica animae. Das Ganze ist zwar nur eine Kompilation, aber es ist von historischem Interesse auf die Quellen hinzuweisen, aus denen Wilhelm schöpft. Einerseits sind es die Philosophen oder Physiker, anderseits die kirchlichen Lehrer, deren Ansichten der Abt von St. Thierry wiedergeben will (Prolog.; Migne 180, 695). In der Tat stellt sich seine Arbeit dar als eine Verbindung von platonisch-augustinischer Psychologie und Mystik mit griechischer und arabischer Medizin, deren Lehren er, wie Wilhelm von Conches, den durch Constantinus Africanus (siehe oben S. 310) erschlossenen Quellen entnahm. Christlich-augustinische Gedanken treten uns entgegen in der Anschauung von der Gottesbildlichkeit der Seele (Migne 180, 717 B C), ferner in der wörtlichen Herübernahme (Migne 180, 723—724) der sieben Stufen des Aufstiegs der Seele zu Gott, wie sie von Augustinus (De quant. an. c. 33; Migne 32, 1074) geschildert werden, und in der mystischen Lehre von der Formierung der Seele durch die Forma Formatrix (Migne 180, 722 B C).

Mit Psychologie, wie Wilhelm von St. Thierry, aber unter Ausschaltung der anatomisch-physiologischen Teile, beschäftigten sich auch die Zisterziensermönche Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux.

Isaak, ein Engländer von Geburt, zuerst Mönch in Cîteaux, 1147—1169 Abt von Stella in der Diözese Poitiers, schrieb, abgesehen von Sermones, De officio missae und einer erst durch Bliemetzrieder bekannt gewordenen Erkärung zum Buche Ruth, um 1162 eine Epistola ad quendam familiarem suum de anima — der Adressat ist der Mönch Alcher von Clairvaux —, in welcher er einen Abriß der Psychologie vom platonisch-augustinischen Standpunkt aus entwirft.

Drei Dinge gibt es, Körper, Seele und Gott. Von allen dreien gesteht Isaak, daß er ihre Wesenheit nicht kenne, daß er aber weniger kenne, was der Körper ist, als was die Seele ist, und wiederum weniger, was die Seele ist, als was Gott ist (Migne 194, 1875 C). Die Gotteserkenntnis ist demnach die klarste Erkenntnis, eine These, die auf Augustinus zurückweist, und die auch bei Descartes (Med. V) wiederkehrt. In der Seele ist in gewisser Weise das Bild der Gottheit; im Körper wird aber kaum eine Spur davon gefunden (Ib. 1876 B). Da die Seele nach dem Bilde der allumfassenden Weisheit gebildet ist, trägt sie ein Bild von allem in sich, weshalb sie von dem Philosophen (a philosopho) als omnium similitudo definiert wurde (Ib. 1886 A). Die Seele nimmt eine

Mittelstellung zwischen Gott und Körper ein (Ib. 1876 B), woraus sich ergibt, daß sie mit beiden eine gewisse Ähnlichkeit (convenientia) besitzen muß. Sie selbst hat (Ib. 1878 B) ein Unterstes (imum), ein Mittleres (medium) und ein Oberstes (summum).

Den Gedanken von der convenientia zwischen Seele und Körper benützt Isaak, um die Verbindung von Leib und Seele verständlich zu machen. Er sucht den schroffen platonisch-augustinischen Dualismus zu überbrücken, indem er den Geist dem Körper und umgekehrt den Körper dem Geist annähert (Ib. 1181 C). Zwischen dem Untersten der Seele, dem phantasticum animae, das fast Körper ist, und dem Obersten des Körpers, der sensualitas carnis, die fast Geist ist, besteht Ähnlichkeit. Das Ähnliche freut sich aber am Ähnlichen, und sie verbinden sich leicht. So verknüpfen sich Geist und Körper in suis extremitatibus, ohne Vermischung der Naturen in der Einheit der Person (personali tamen unione), eine Art der Verbindung, die Isaak Hugo von St. Victor entnimmt (siehe unten).

Ihren Äußerungen nach ist die Seele eine gewisse Dreiheit von Rationalität, Konkupiszibilität und Iraszibilität (rationalis, concupiscibilis, irascibilis). Diese Dreiheit ist aber doch wieder eine gewisse Einheit der Seele und die Seele selbst (Ib. 1877 B). Aus der Rationalität entspringt der Seelensinn (sensus animae), aus den beiden übrigen Tätigkeitskreisen der Affekt, und zwar aus der Konkupiszibilität Freude und Hoffnung und aus der Iraszibilität Schmerz und Furcht (Ib. 1878 D). Der Seelensinn scheidet sich nach seinen verschiedenen Betätigungsweisen in: sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia (Ib. 1880 A B), eine Einteilung der Erkenntniskräfte, die auf Boëthius' Consolatio philosophiae (l. V, prosa 4; Migne, P. lat. 63, 849 A B) zurückgeht.

Isaak baut nun auf den genannten fünf Stufen die menschliche Erkenntnis und ihre Gegenstände auf. Der Sinn nimmt die Körper wahr. Die Imaginatio behält und reproduziert die Sinnenbilder auch in Abwesenheit der Körper (Ib. 1880 C, 1881 B). Tiefer geht die Vernunft (ratio). Sie erfaßt das Unkörperliche im Körperlichen, die unkörperlichen Naturen oder Formen der körperlichen Dinge auf dem Wege der Abstraktion. (Ib. 1880 C, 1884 A: Ratio itaque ea vis animae est, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas). Isaak vertritt, wie Abälard, die aristotelische Abstraktionstheorie, stellt sich aber weit energischer wie jener auf den Standpunkt des aristotelischen Realismus im Sinne der Immanenz des Universale in den Dingen, wobei in der Durchführung, speziell in der Betonung der Unkörperlichkeit der Wesenheiten, deutlich die porphyrianische Fragestellung anklingt. Die Vernunft abstrahiert die Naturen oder Formen, die mit den zweiten Substanzen der aristotelischen Kategorien (c. 5) identifiziert werden, und die, wie diese, nur in den körperlichen Dingen oder in den ersten Substanzen aktuell existieren, obgleich sie selbst nicht körperlich sind. Denn die Natur des Körpers ist nicht selbst ein Körper, obwohl sie nur in einem Körper gefunden wird. Nur in der abstrahierenden Vernunft, aber nicht in der objektiven Wirklichkeit, besitzen die unkörperlichen Wesenheiten eine von den Einzeldingen losgelöste Subsistenz (Ib. 1884 A B: Abstrahit (ratio) enim a corpore, quae fundantur in corpore, non actione, sed consideratione, et cum videat ea actu non subsistere nisi in corpore, percipit tamen ea corpus non esse. Nempe natura ipsa corporis, secundum quam omne corpus corpus est, utique nullum corpus est. Nusquam tamen subsistit extra corpus nec invenitur natura corporis nisi in corpore, quae tamen invenitur corpus non esse nec corporis similitudo. Percipit itaque ratio, quod nec sensus, nec imaginatio, rerum videlicet corporearum naturas, formas, diffe-

rentias, propria accidentia; omnia incorporea, sed non extra corpora nisi ratione subsistentia. Non enim inveniuntur secundae substantiae subsistere nisi in primis). So ist bereits bei Isaak von Stella der aristotelische Realismus in jener Form siegreich durchgedrungen, in welcher er in der Hochscholastik z. B. bei Thomas von Aquin, vertreten wird.

Außer der Vernunft kennt Isaak als weitere erkennende Vermögen den Intellekt und die Intelligenz. Gegenstand des Intellekts ist das wahrhaft Unkörperliche d. h. der geschaffene Geist, der weder des Körpers, noch des Ortes zu seiner Subsistenz bedarf, und der nur mehr der Zeit unterliegt (Ib. 1885 B: Intellectus igitur ea vis animae est, quae rerum vere incorporearum percipit formas; vgl. Ib. 1880 C). Die höchste Erkenntniskraft endlich, die Intelligenz, schaut (cernit), quantum naturae fas est, das höchste und rein unkörperliche Sein selbst (ipsum solum summe et pure incorporeum), das weder des Körpers, noch des Ortes, noch der Zeit zum Sein bedarf, die Gottheit (Ib. 1880 C, 1885 B). Wie das Auge die Sonne nur im Lichte der Sonne sieht, so kann die Intelligenz das wahre und göttliche Licht nur sehen in diesem Lichte selbst. Das von Gott ausgehende Licht bestrahlt (irradiat) den Geist. Der letztere sieht zuerst das Aufleuchten des Lichtes, ohne welches nichts gesehen wird, und schaut in ihm alles übrige. Von hier aus steigt dann die Intelligenz zur Quelle des Lichtes selbst auf, um durch das Licht das Licht selbst zu finden und zu schauen (Ib. 1888 A: ita manens in deo lux, quae exit ab eo, mentem irradiat, ut primum ipsam corruscationem lucis, sine qua nihil videtur, videat, et in ipsa caetera videat: hincque ad ipsum lucis fontem intelligentia ascendens ipsam per ipsius lumen inveniat et cernat). Dieses Hereinstrahlen der Gottheit in die Seele bezeichnet Isaak in der Sprache des Johannes Scottus als ein Herabsteigen der Theophanien. Wie von unten her in die Imagination die Phantasiebilder aufsteigen, so steigen von oben herab in die Intelligenz die Theophanien (Ib. 1888 B: Itaque sicut in imaginationem de subtus phantasiae surgunt, ita in intelligentiam desuper theophaniae descendunt).

So mündet Isaaks Erkenntnislehre in der platonisch-augustinischen Mystik, der in der Theophanienlehre auch skottistische Einschläge nicht fehlen. Die aristotelische Abstraktionslehre mit ihrer empirischen Basis steht noch friedlich neben Augustins Erleuchtungs- und Irradiationstheorie mit ihrer entgegengesetzten apriorischen Tendenz. Die Spannung erscheint dadurch ausgeglichen, daß Isaak die Abstraktion auf die Erfahrungsdinge, die Irradiation dagegen auf die Gotteserkenntnis einschränkt. Für ein konsequentes Durchdenken und für eine einheitliche Lösung des Erkenntnisproblems konnten aber die Gegensätze von Aristoteles und Augustin auf die Dauer nicht verschleiert werden. Es mußte zu einem Zusammenstoß zwischen augustinischem Apriorismus und aristotelischem Empirismus kommen, ein Problem, das in der Tat im folgenden Jahrhundert zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen Augustinismus und Aristotelismus führte.

Nicht so originell wie der Brief des Isaak von Stella ist die psychologische Schrift De spiritu et anima, welche die neuere Forschung Alcher von Clairvaux zuteilt. Nach Bliemetzrieder (S. 31) ist sie die Antwort Alchers auf Isaaks Epistola. Zusammengestellt aus zahlreichen Autoren, unter denen neben Gennadius, Cassiodor, Isidor, Alcuin, Hraban, Beda, Lactanz (De opificio dei), Macrobius (Somn. Scip. I, 3) hauptsächlich Augustinus, Hugo von St. Victor und Isaak von Stella ausgeschrieben werden, bot die Schrift ein vortreffliches Kompendium der gesamten psychologischen Tradition der Vorzeit, das auch noch im dreizehnten Jahrhundert nach

dem Eindringen der aristotelischen Psychologie sehr geschätzt und oft zitiert wurde trotz der Unsicherheit bezüglich ihres Verfassers. Alexander von Hales (S. theol. II, q. 59, m. 2) und Albertus Magnus sahen Augustinus, Vincenz von Beauvais (Spec. naturale 23, 25 passim. Spec. historiale 18, 55. Spec. doctrinale 17, 62) Hugo von St. Victor als Autor an, während Thomas von Aquin (Quaest. de anima, a. 12. ad 2) einen nicht näher bezeichneten Zisterziensermönch als Verfasser nennt. Siehe K. Werner, Der Entwicklungsgang d. mittelalt. Psychol., S. 42.

Die Zisterzienser um Bernhard von Clairvaux waren nicht die einzigen, bei denen Mystik und Psychologie eifrige Pflege fanden. Eine noch berühmtere Heimstätte blühte in der Abtei der Augustiner Chorherren von St. Victor vor den Toren von Paris. Die Schule von St. Victor geht auf Wilhelm von Champeaux zurück, der sich 1108 dorthin zurückgezogen und seine Lehrtätigkeit daselbst wieder aufgenommen hatte. Ihre Glanzzeit erreichte die Schule mit Hugo und Richard von St. Victor.

Hugo, geboren 1096 zu Hartingham in Sachsen aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg, erhielt seine erste Bildung im Kloster Hamersleben bei Halberstadt. Seine weiteren Studien machte er seit 1115 im Kloster von St. Victor in Paris, wo er seit 1125 als Lehrer wirkte und von 1133 bis zu seinem allzufrüh erfolgten Tode 1141 die Leitung der Schule inne hatte. Hugo gehört zu den markantesten Persönlichkeiten und zu den größten Theologen des zwölften Jahrhunderts, dessen Bedeutung die Zeitgenossen, wie die Nachwelt bis tief ins dreizehnte Jahrhundert hinein, lebhaft empfanden (siehe die Zeugnisse bei M. Grabmann II, 229—231). Er selbst schildert (Didascalion VI, 3; Migne 176, 800 A ff.), welcher Wissenstrieb ihn von Jugend an beseelte, und wie er von der Bedeutung der Wissenschaft tief durchdrungen war. Die Formel Damianis und seiner Gesinnungsgenossen, welche die profanen Disziplinen für ein superfluum erklärten, wurde von Hugo ins Gegenteil gekehrt (Ib.; Migne 176, 800 C): Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est, und in seinem Hauptwerk (De sacram. christ. fidei I, prol. c. 5 u. 6; Migne 176, 185 B C) suchte er zu zeigen, wie die Artes liberales und die Physik im Dienste der Theologie stehen müssen (Ex quo constat, quod omnes artes naturales divinae scientiae famulantur; et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit). Hugo war aber nicht bloß ein Freund der Wissenschaft. Er war auch eine tief innerliche, beschauliche, mystische Natur, die mit dem Auge der Kontemplation die Dinge zu schauen gewohnt war. Scholastik und Mystik hatten sich in ihm in Freundschaft verbunden. Dieser Doppelcharakter von Hugos Begabung kommt auch deutlich zum Ausdruck in seinen zahlreichen Schriften, die dem Gebiet der Philosophie, der Dogmatik, der Mystik und der Exegese angehören.

Die philosophisch interessanteste Schrift Hugos, eine Einleitung in die Philosophie und Theologie, trägt den Titel: Eruditionis didascalicae libri VII oder richtiger Didascalion (Didascalicon). Was im sechsten Jahrhundert Cassiodor in seinen Institutiones divinarum et saecularium lectionum (siehe oben S. 193), im siebenten Isidor in seinen Etymologien (siehe oben S. 195), im neunten Saeculum Hrabanus Maurus in seiner Institutio clericorum (siehe oben S. 218) anstrebten, nämlich eine Einführung in das philosophische und theologische Studium, dasselbe Ziel hat Hugo, gestützt auf Augustinus, Boëthius, Cassiodor und Isidor (siehe L. Baur, Dominicus Gundissalinus, S. 361) für das zwölfte Jahrhundert zu erreichen gesucht, indem er in den ersten drei Büchern die profanen Wissenschaften, die Artes liberales, in

den folgenden drei die Theologie behandelte. Das Werk schließt in den Handschriften mit Kapitel 13 des sechsten Buches. Kapitel 14 und 15 gehören nicht mehr zum Didascalion. Das siebente Buch ist eine eigene Schrift Hugos über die Meditation. Eine Überarbeitung des ersten Teils des Didascalions ist die von Hauréau edierte Epitome in philosophiam. Weitere philosophische Arbeiten Hugos sind die psychologische Schrift De unione corporis et animae, ferner eine von Curtze veröffentlichte Geometrie und eine noch unedierte Grammatik (siehe J. de Ghellinck, La table des matières etc., S. 286). Auch als Chronist hat sich Hugo betätigt, wenn das ihm zugeschriebene Chronicon sein Werk ist. Von den vier Büchern De anima gehört (nach Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie etc., S. 42) nur das vierte De erectione animae seu mentis ad deum Hugo an, während das zweite De anima et spiritu Alcher von Clairvaux zum Verfasser hat (siehe oben S. 336 f.).

Die systematische Theologie hat reichste Förderung erfahren durch Hugos Schrift De sacramentis legis naturalis et scriptae und insbesondere durch sein Hauptwerk De sacramentis christianae fidei, dessen Abfassung in die Jahre 1136—1141 fällt. Hugo schuf hier, wie zu gleicher Zeit Abälard in seiner Theologia, ein großzügig angelegtes, außerordentlich fein und kunstvoll gegliedertes System der Theologie in zwei Hauptabschnitten oder Büchern, eine theologische Summe, wie Hugo selbst sagt (De sacr. chr. fidei, prol.; Migne 176, 183: Hanc enim quasi brevem quandam summam omnium in unam seriem compegi), die auf den Inhalt der Theologie der Folgezeit einen ähnlichen Einfluß gehabt hat, wie die Theologia Abälards auf die Methode. Aus Hugos Hauptwerk (II, p. 2, c. 4) stammt die entscheidende Stelle in der Bulle Unam sanctam über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt (siehe M. Grabmann II, S. 258)

Eine weitere systematische Schrift, die Hugo von St. Victor lange unbestritten zugeschrieben wurde, ist die Summa sententiarum. Sie besaß eine weite handschriftliche Verbreitung, wurde zum großen Teil von Petrus Lombardus in sein Sentenzenbuch hineingearbeitet und diente auch den in der Gilbertschen Schule entstandenen Sententiae divinitatis als Vorlage (siehe oben S. 319). Noch ungedruckte theologische Werke, die von der Summa sententiarum abhängig sind, erwähnt M. Grabmann (II, 301—309). Die Autorschaft Hugos an dieser einflußreichen und vielgelesenen Schrift wurde in der letzten Zeit stark angefochten. Nachdem Beaugendre in seiner Ausgabe der Werke des Hildebert von Lavardin (Paris 1708) die Summa sententiarum unter dem Titel Tractatus theologicus dem Hildebert zugeschrieben und Liebner 1832 auf die Identität dieses Traktates mit der unter den Werken des Hugo von St. Victor gedruckten Summa sententiarum hingewiesen hatte (siehe oben S. 276), war der erste, der ernstlich die Urheberschaft Hugos in Abrede stellte, H. Denifle, der zugleich zeigte, daß der letzte Abschnitt De matrimonio ein Werk des Walter von Mortagne ist. Mignon (Les origines de la scolastique etc., I, S. 31) hielt die Summa sententiarum für ein Werk des Petrus Lombardus. Gegen die Zuweisung an Hugo sprachen sich ferner aus Portalié und nach eingehender Prüfung G. Robert. Der letztere kam zum Ergebnis, auf die Summa sententiarum hätten sowohl die Methode, wie gewisse Lehren Abälards Einfluß gehabt, ferner sei die Summa später als Hugos Hauptwerk und als Abälards Theologia abgefaßt und sie stelle einen Auszug, ein Resumé, aus Hugos Schriften dar. Als Verfasser nimmt Robert auf Grund einiger Handschriften einen Magister Otto an. Unabhängig von Robert

betont auch Anders den Abälardschen Einfluß und hält einen Magister Otto für den Autor der Sentenzen. Nach B. Geyer kann auf Grund von Gegensätzen zwischen der Summa und den Hugonischen Schriften Hugo selbst nicht der Verfasser der ersteren sein. Als solcher sei ein Schüler Hugos anzusehen, auf den Abälardsche Einflüsse stark eingewirkt haben. Inhaltliche und formelle Gründe sind es auch, welche nach Claeys Bouuart es unmöglich machen, die Summa Hugo zuzuteilen. Auf die Seite der Gegner der Echtheit trat auch R. Seeberg.

Während die genannten Forscher die Autorschaft Hugos bezüglich der Summa sententiarum bestreiten, sehen andere in ihr ein originales Werk des Viktoriners, so B. Hauréau, Gietl, Fournier, Ostler, Roch de Chefdebien und insbesondere M. Grabmann, der weder eine doktrinelle, noch eine methodische Abhängigkeit der Summa von Abälard zugesteht und zum Beweis der Echtheit sich auf äußere Zeugnisse beruft. Er weist hin auf Johannes Saresberiensis, der die Sentenzen Hugo zuschreibt (Metalog. IV, 13; Migne 199, 924 B), und auf Handschriften des zwölften Jahrhunderts, insbesondere auf die Münchner Codd. lat. 14160 und 22031, die beide Hugo als Verfasser der Sentenzen bezeichnen. Der erstere von ihnen reicht sehr nahe an die Lebenszeit Hugos heran, insofern er schon 1158 in dem Bücherverzeichnis des Klosters Prüfening aufgeführt ist. Hofmeister (Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 37, 1912, S. 649) hat die von Grabmann angeführten äußeren Gründe als durchschlagend anerkannt. Indessen ist ihre Überzeugungskraft doch keineswegs so groß, wie Hofmeister annimmt. Denn bei der engen Verwandtschaft des Inhalts der Sentenzen mit den Werken und Lehren Hugos lag eine Zuteilung an letzteren außerordentlich nahe. Infolgedessen liegt hierin kein ausreichendes Beweismoment für die Echtheit, wenn innere Gründe dagegen sprechen. So wird man nach dem gegenwärtigen Stand der Frage die Summa sententiarum nicht als ein Werk Hugos ansehen dürfen.

Außer den philosophischen und dogmatisch-systematischen Werken schrieb Hugo eine Reihe mystischer Schriften. In erster Linie sei genannt der Kommentar zur Hierarchia coelestis des Pseudo-Dionysius in der Übersetzung des Johannes Scottus. Obwohl Hugo die Erläuterungen des irischen Philosophen zu der genannten Schrift kannte, so ließ er sich doch inhaltlich wenig von derselben beeinflussen (siehe H. Ostler, S. 9). Weitere mystische Schriften sind: De arca Noë mystica, De arca Noë morali, De vanitate mundi, De arrha animae, De laude charitatis, De modo orandi, De amore sponsi ad sponsam, De meditando, De contemplatione et ejus speciebus. — Von den exegetischen Schriften sei lediglich der Traktat De scripturis et scriptoribus erwähnt.

Historisch interessant ist Hugos Wissenschaftslehre. Er teilt die Wissenschaften ein in Theorie, Praxis, Mechanik und Logik (Didasc. II, 2; Migne 176, 752 BC). Diese Einteilung, die eine Erweiterung des aristotelischen Schemas durch Mechanik und Logik darstellt, blieb auch noch im dreizehnten Jahrhundert für die Einteilungen des Albertus Magnus und des Robert von Kilwardby maßgebend (siehe L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc., S. 362, A. 2). Die Theorie wird unter Berufung auf Boëthius (De trin. c. 2; Migne 64, 1250 AB) gegliedert in Theologie, Mathematik (Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie) und Physik (Didasc. II, 2. 7; Migne 176, 752 C, 755 C). Die Praxis zerfällt in Ethik, Ökonomik und Politik (Didasc. II, 20; Migne 176, 759 C). Die Mechanik hat sieben verschiedene Zweige, die als artes illiberales den artes liberales gegenübertreten (Didasc. II, 21—28; Migne 176, 760—763).

Die Logik wird geschieden in Grammatik und in die ratio disserendi, die in Gewißheitslehre (demonstratio), Wahrscheinlichkeitslehre (pars probabilis) und Sophistik (pars sophistica) zerfällt. Die ersteren gehören der Philosophie an, die letzteren fallen in das Gebiet der Dialektik, der Rhetorik und Sophistik (Didasc. II, 31; Migne 176, 764 A).

Die Logik hat es nicht mit den Dingen, sondern mit den intellectus zu tun (Didasc. II, 18; Migne 176, 758 D: Logica tractat de ipsis intellectibus). Auf die Dinge gehen die quadrivialen Disziplinen und die Physik. Die ersteren haben die äußere Form der Dinge zum Gegenstand, so die Arithmetik das Zahlenmäßige, die Musik die Proportionen. Die Ausdehnung der Dinge fällt der Geometrie zu, die Bewegungsvorgänge der Astronomie. Die Physik dagegen greift tiefer; sie schaut auf die innere Natur der Dinge, auf die inneren Qualitäten (De sacr. chr. fidei, Prol. c. 5; Migne 176, 185 B C: Cognitio rerum circa duo versatur, id est formam et naturam. Forma est in exteriori dispositione, natura in interiori qualitate. Forma rerum aut in numero consideratur, ad quem pertinet arithmetica; aut in proportione, ad quam pertinet musica; aut in dimensione, ad quam pertinet geometria; aut in motu, ad quem pertinet astronomia. Ad interiorem vero naturam physica spectat. Vgl. dazu Didasc. II, 7; Migne 176, 755 B C).

In wörtlicher Anlehnung an Boëthius (Comm. in Porphyr. a se transl., Prol.; Migne, P. lat. 64, 72 C ff.) betont Hugo die Notwendigkeit der Logik als Voraussetzung und Bedingung jedes Wissenschaftsbetriebs (Didasc. I, 12; Migne 176, 749 C: Quare necesse est falli, qui abiecta scientia disputandi de rerum natura perquirerent. Nisi enim prius ad scientiam venerit, quae ratiocinatio veram teneat semitam disputandi, quae verisimilem agnoverit, et quae fida et quae possit esse suspecta, rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri). Er sieht in der Vernunft allein den Quell unerschütterlicher Wahrheit, während die Erfahrung (experimentum) der Täuschung unterworfen ist. Logik und Mathematik hält er für das Instrument der Erkenntnis der Erfahrungswirklichkeit und fordert infolgedessen den Unterricht in beiden Disziplinen, ehe man an die Betrachtung der Natur herantritt (Didasc. II, 18; Migne 176, 758 D—759 A: Quia enim logica et mathematica priores sunt ordine discendi quam physica et ad eam quodammodo instrumenti vice funguntur, quibus unumquemque primum informari oportet, antequam physicae speculationi operam det: necesse fuit, ut non in actibus rerum, ubi fallax experimentum est, sed in sola ratione, ubi inconcussa veritas manet, suam considerationem ponerent, deinde ipsa ratione praevia ad experientiam rerum descenderent).

Wie Abälard, steht auch Hugo auf dem Boden der aristotelisch-boëthianischen Erkenntnis- und Abstraktionstheorie. Dies zeigt sich deutlich darin, wie der Viktoriner den Gegenstand und die Aufgabe der Mathematik und Physik bestimmt. Sowohl die mathematische, wie die physikalische Erkenntnis gründet sich auf Abstraktion aus der Wirklichkeit. Gegenstand der Mathematik ist die von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit abstrahierte Quantität, die als solche allein dem Denken und der Wissenschaft angehört (Didasc. II, 4; Migne 176, 753 A: Haec (mathematica) autem est, quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas dicitur, quam intellectu a materia separantes vel ab aliis, ut est par, impar et hujusmodi, in sola ratiocinatione tractamus, quod doctrina facit, non natura. Vgl. dazu ib. II, 7; Migne 176, 755 B C). Aufgabe der Mathematik ist es, die confuse Wirklichkeit mittels der Vernunft inconfuse zu betrachten. In der Wirklichkeit der Dinge gibt es keine Linie ohne Oberfläche und ohne Körper. Die ratio des Mathematikers

betrachtet aber die Linie rein für sich, ohne die Fläche und die Dicke, nicht weil es in der Wirklichkeit so ist oder so sein könnte, sondern weil die Vernunft die Wirklichkeiten der Dinge oft nicht so betrachtet, wie sie sind, sondern wie sie sein können, und nicht in sich selbst, sondern in Beziehung auf die Vernunft (Didiscal. II, 18; Migne 176, 758 B C: Mathematicae autem proprium est, actus confusos inconfuse per rationem attendere: verbi gratia, in actu rerum non invenitur linea sine superficie et soliditate (nullum enim corpus sic solummodo longum est, ut latitudine vel altitudine careat, sed in omni corpore haec tria simul sunt): ratio tamen attendit sine superficie et crassitudine lineam pure per se: quod est mathematicum, non quia in re ita vel sit vel esse possit, sed quia ratio saepe actus rerum non ut sunt, sed sicut esse possunt; non in se, sed quantum ad ipsam rationem).

In gleicher Weise, wie der Mathematiker, verfährt auch der Physiker. Seine Aufgabe ist es, die gemischte Wirklichkeit der Dinge ungemischt zu betrachten. Die wirklichen Körper existieren nur als eine Zusammensetzung aus den vier Elementen. Die Physik dagegen betrachtet die Elemente rein und für sich, die reine Wirklichkeit des Feuers, der Erde, der Luft, des Wassers; und sie urteilt auf Grund der an sich betrachteten Natur eines jeden Elements über das konkrete Ganze und seine Wirksamkeit (Didascal. II, 18; Migne 176, 758 C D: Physicae autem est proprium actus rerum permistos impermiste attendere. Actus enim corporum mundi non sunt puri, sed compositi ab actibus purorum, quos physica, cum per se non inveniantur, pure tamen et per se considerat, purum scilicet actum ignis, sive terrae, sive aëris sive aquae, et ex natura uniuscujusque per se considerata de concretione et efficientia totius judicat).

Wie ersichtlich, ist bei Hugo, wie bei Abälard, die Abstraktion das gedankliche Lostrennen eines Inhaltes aus seiner realen Zusammensetzung und das gesondert Betrachten desselben (attendere, considerare) in seinem Wesen oder in seiner Natur durch die Vernunft. Die imaginatio bildet nach dem Viktoriner, wie nach Abälard, den unerläßlichen Ausgangspunkt der Abstraktion (De un. corp. et an.; Migne 177, 289 A: imaginatio deorsum informans rationem scientiam facit). Hugo sucht sich auch über den Prozeß Rechenschaft zu geben, der von der imaginatio zur Betrachtung des Wesens führt. Er spricht von einer Erleuchtung, Offenbarmachung, Umgrenzung des Imaginationsbildes durch das Licht der ratio (Ib. Migne 177, 288 B: Et idcirco postquam imaginatio usque ad rationem ascendit, quasi umbra in lucem veniens et luci superveniens, inquantum ad eam venit, manifestatur et circumscribitur), von einer ratio in imaginationem agens (Ib. Migne 177, 288 D), von einer Aufnahme des Vorstellungsbildes in die ratio auf dem Wege der bloßen Betrachtung (Ib. Migne 177, 288 B: Et siquidem ratio ipsa sola contemplatione eam susceperit). So unzureichend und unklar auch der Erklärungsversuch des Abstraktionsvorganges bei dem Viktoriner sein mag, er zeigt doch deutlich, daß Hugo die Wesenserkenntnis als Problem empfand, und daß er sich in der Erklärung selbst in höchst auffallender Weise der Lösung annähert, welche die Aristoteliker des folgenden Jahrhunderts gaben. Vgl. dazu H. Ostler, S. 74—76; 124—130.

Mit Adelard von Bath, Wilhelm von Conches und dem Verfasser des Traktats De generibus et speciebus teilt Hugo die Auffassung von der atomistischen Struktur der Materie (De sacr. chr. fidei I, p. 6, c. 37; Migne 176, 286 A B). Im Zusammenhang damit steht seine Ansicht von der Erhaltung der Materie. Bei allem Wechsel entsteht nichts und geht nichts verloren. Nicht die Wesenheiten der Dinge vergehen, sondern nur ihre Formen, und auch bei den letzteren handelt es sich nicht um den Verlust des Seins,

sondern nur um Verbindung und Trennung, um Wechsel des Ortes und der Zeit (in quibus omnibus esse rerum nihil detrimenti patitur). Zum Beweise hierfür beruft sich Hugo auf Persius (Sat. III, 84): (Gigni) de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti (Didasc. I, 7; Migne 176, 746 B. Siehe H. Ostler, S. 36—38).

Wie Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry, nur viel eingehender und tiefer, behandelt auch Hugo die durch das Auftreten Abälards aktuell gewordene Frage nach dem Wesen des Glaubens und seinem Verhältnis zum Wissen. Er unterscheidet (De sacr. chr. fidei I, p. 10, c. 2; Migne 176, 329 CF) in Anlehnung an Augustinus und an Boëthius (Consol. philos. V, pros. 4; Migne 63, 849 A B; siehe Ostler, S. 119) ein dreifaches Auge, das Auge des Fleisches (oculus carnis), das Auge der Vernunft (oculus rationis) und das Auge der Kontemplation (oculus contemplationis). Mit dem Fleischesauge sollte die Seele die äußere Welt und alles, was in ihr war, schauen. Das Vernunftauge hatte sie erhalten, um sich selbst zu schauen und das, was in ihr selbst war. Das Kontemplationsauge endlich diente dazu, in sich selbst Gott zu schauen und das, was in Gott war. Durch die Sünde wurde aber das Auge der Kontemplation ausgelöscht, so daß es nichts mehr sah. Das Auge der Vernunft erfuhr eine Trübung, so daß es nur mehr zweifelhaft (dubie) sah. Nur das Auge des Fleisches blieb erhalten; allein es kann nur die Welt und die Dinge in ihr schauen, weiter reichen seine Grenzen nicht, das Übersinnliche bleibt ihm verschlossen. Aus diesem Tatbestande ergibt sich für Hugo die Notwendigkeit des Glaubens (Ib. Migne 176, 330 A: Fides ergo necessaria est, qua credantur, quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem) und seine berühmt gewordene, im zwölften und dreizehnten Jahrhundert oft zitierte Glaubensdefinition (Ib. 330 C): Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. In der vor dem Hauptwerk abgefaßten Schrift: De sacramentis legis naturalis et scriptae lautet die Formel (Migne 176, 35 D): Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta, die wörtlich übereinstimmt mit der Definition in der Summa sententiarum (Tract. 1, c. 1; Migne 176, 43 C). Zur Erläuterung und Begründung seiner Begriffsbestimmung untersucht Hugo die genera cognitionis, nämlich die Negation, die Meinung, den Glauben und das Wissen. De sacr. chr. fidei I, p. 10, c. 2; Migne 176, 330 C D: Sunt enim quidam, qui audita statim animo repellunt et contradicunt his quae dicuntur: et hi sunt negantes. Alii in iis quae audiunt alteram quamcunque partem eligunt ad existimationem, sed non approbant ad affirmationem, . . . hi sunt opinantes. Alii sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant: hi sunt credentes. Post ista genera cognitionis illud perfectius sequitur, cum res non ex auditu solo, sed per suam praesentiam notificatur. Perfectius enim agnoscunt, qui ipsam rem ut est in sua praesentia comprehendunt: hi sunt scientes. Das Wissen ist demnach für Hugo die vollkommenste Erkenntnisform. Es wird im Anschluß an Augustinus bestimmt als die Erfassung eines gegenwärtigen Dinges, so wie es ist. Es steht daher über dem Glauben, der sich auf abwesende Gegenstände erstreckt.

Hugo suchte weiterhin in einflußreichen und interessanten Untersuchungen das Objekt des Glaubens genauer zu bestimmen. Er unterscheidet (De sacr. chr. fidei I, p. 3, c. 30; Migne 176, 231 D f.) Gegenstände ex ratione, secundum rationem, supra rationem und contra rationem. Ex ratione

ist das Notwendige (necessaria). Secundum rationem ist das Wahrscheinliche (probabilia). Supra rationem ist das Wunderbare (mirabilia) und contra rationem ist das Unglaubbare (incredibilia). Gegenstand des Glaubens ist nun weder das ex ratione, noch das contra rationem. Was nämlich ex ratione ist, das ist völlig evident (omnino nota sunt), und kann nicht geglaubt werden, weil es Gegenstand des Wissens ist. Was aber contra rationem ist, das kann ebenfalls nicht geglaubt werden, weil es keine Vernunft in sich hat, und die Vernunft darin nicht zur Ruhe kommt (quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliquando). Gegenstand des Glaubens kann daher nur das sein, was secundum rationem und supra rationem ist.

Hugos Psychologie trägt in allen Punkten ein völlig augustinisches Gepräge. Wie für Augustinus, ist auch für den Viktoriner die Existenz der Seele, ihre Immaterialität, Substanzialität und Geistigkeit durch das Selbstbewußtsein garantiert. An der eigenen Existenz läßt sich nicht zweifeln, und das innere geistige Sein, obwohl es in das Fleisch eingegossen und damit vermischt ist, scheidet sich scharf und deutlich von der Substanz des Fleisches durch einen eigentümlichen Begriff und erkennt seine Verschiedenheit (Didasc. VII, 17; Migne 176, 825 A: Nemo enim est sane sapiens, qui se esse non videat. Et tamen homo, si vere quod ipse est attendere coeperit, omnium, quae in se vel videntur vel videri possunt, nihil se esse intelligit. Illud namque quod in nobis rationis capax est, quamvis, ut ita dicam, infusum et commistum carni sit, ipsum tamen se a substantia carnis propria ratione secernit et alienum esse intelligit. Vgl. De sacr. chr. fidei I, p. 3, c. 7; Migne 176, 219 A B. Siehe Ostler, S. 22). Hugo bildet so ein bedeutsames Glied in der Reihe, die von Augustinus über Wilhelm von Auvergne, Occam, Peter d'Ailly, Campanella zu Descartes führt.

Im engsten Zusammenhang mit der vom Selbstbewußtsein aus konstruierten dualistischen Psychologie steht Hugos Personbegriff, der zugleich an die allgemein im Mittelalter akzeptierte boëthianische Definition: Persona est naturae rationalis individua substantia (De person. et duab. nat. c. 3; Migne 64, 1343 C. Ed. Peiper, p. 193) anknüpft. Die menschliche Persönlichkeit liegt nach dem Viktoriner lediglich in der Seele begründet. Der Seele als vernünftigem Geist kommt das Moment der Persönlichkeit zu (De sacr. chr. fidei II, p. 1, c. 11; Migne 176, 409 B: Anima quippe, inquantum est spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam), eine Auffassung, die im zwölften Jahrhundert von Odo von Cambrai, von Petrus Lombardus und Peter von Poitiers geteilt wurde (siehe Ostler, S. 39). Die eigenartige Persontheorie wird für Hugo das Mittel, die Verbindung des Leibes mit der Seele verständlich zu machen. Der Körper ist nämlich mit der Seele verbunden nicht so sehr auf dem Wege der Komposition, als der Apposition d. h. derart, daß der Körper anfängt Person zu sein, daß er an der Persönlichkeit der Seele teilnimmt und mit ihr eine Person bildet (De sacr. chr. fidei II, p. 1, c. 11; Migne 176, 409 B: quando corpus ei sociatur, non tantum ad personam componitur, quantum in personam apponitur . . . . . Inquantum ergo corpus cum anima unitum est, una persona cum anima est; sed tamen personam esse anima ex se habet, inquantum est rationalis spiritus, corpus vero ex anima habet, inquantum unitum est rationali spiritui).

Oben wurde bereits Hugos Theorie von den drei Augen erwähnt. Eine damit sich berührende und aus denselben Quellen geflossene Dreiteilung, die in erster Linie die mystische Erkenntnisbetätigung ins Auge faßt, ist die Unterscheidung in drei Schauungen (visiones, speculationes) der vernünftigen

Seele, die sich stufenförmig aufeinander aufbauen, nämlich cogitatio, meditatio und contemplatio (Homiliae in Salom. Eccles. I; Migne 175, 116 D f.). Die cogitatio ist die in flüchtiger Berührung erfolgende sinnlich-bildliche Erkenntnis der Dinge (Ib.: Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur vel per sensum ingrediens vel a memoria exurgens). Die meditatio ist die andauernde und eindringende wiederholte Betätigung der cogitatio, insofern sie auf die Entfaltung des Unentwickelten und die Durchdringung des Geheimen abzielt (Ib.: Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis aliquid vel involutum explicare nitens vel scrutans penetrare occultum). Die contemplatio ist der eindringende, freie und allseitige Geistesblick auf die zu erfassenden Dinge (Ib.: Contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus). Sie ist doppelter Art, eine Kontemplation der Anfänger, die sich auf die Betrachtung der Kreaturen beschränkt, und eine Kontemplation der Vollendeten, die sich auf die Betrachtung des Schöpfers erstreckt (Ib., 117 B).

In den Bahnen Hugos wandelte sein Schüler und Nachfolger im Lehramt Richard von St. Victor, gest. 1173. Von seinen Schriften seien erwähnt die dogmatischen Werke De trinitate in sechs Büchern, Richards hervorragendstes Werk, und die Abhandlung De Verbo incarnato. Von den exegetisch-mystischen Arbeiten seien aufgeführt: De praeparatione animi ad contemplationem seu Liber dictus Benjamin minor, De gratia contemplationis seu Benjamin maior, De statu interioris hominis, De exterminatione mali et promotione boni. Der Liber excerptionum gibt in dem ersten Buch eine Einleitung in die philosophischen Fächer, ist aber nur ein Auszug aus den drei ersten Büchern von Hugos Didascalion.

Wie Hugo, ist auch Richard Scholastiker und Mystiker zugleich. Doch tritt bei ihm das scholastische Element stärker hervor als bei Hugo. In Richard lebte ein fast stürmisches Verlangen nach Beweisen in theologischen Dingen. Er ergeht sich in beweglichen Klagen über den Überfluß an Autoritäten, dem ein Mangel an Argumenten gegenüberstehe (De trin. I, 5; Migne 196, 893 C: Haec omnia frequenter audio vel lego, sed unde haec omnia probentur me legisse non recolo: abundant in his omnibus auctoritates, sed non aeque et argumentationes; in his omnibus experimenta desunt, argumenta rarescunt). Mit klarer Einsicht in das Wesen der Wahrheit und der Wissenschaft verlangt er, wie später Descartes, als Ausgangspunkt und Träger der Argumentation ein unbezweifelbares, festes und gleichsam unbewegliches Fundament der Wahrheit (De trin. I, 6; Migne 196, 893 D: Ut igitur plane et perspicue veritatis solido et veluti immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat vel resilere praesumat, sic possumus dicere. De trin. I, 11; Migne 196, 896 A: Illud autem certissimum est, et unde, ut credo, nemo dubitare potest. Vgl. ib. I, 7. 12; Migne 196, 894 B, 896 C).

Die Forderung einer gesicherten Beweisführung sucht Richard in erster Linie bei der Frage nach der Existenz Gottes zur Geltung zu bringen. In der Geschichte der mittelalterlichen Gottesbeweise kommt ihm eine bedeutsame Stellung zu. Seine Ausführungen „gehören mit zu dem Spekulativsten, was die Scholastik in der Zeit von Anselm bis Thomas von Aquino geschaffen hat" (Grunwald, S. 78). Richard war nämlich der erste, welcher den Gottesbeweisen, die seit Augustin und Anselm sich lediglich im Reiche des abstrakt Begrifflichen, des Apriorischen bewegten, eine empirische Basis zu geben trachtete. Seiner Ansicht nach muß alles Schließen seinen Ausgang von dem Erfahrungswissen nehmen. Nur von dem, was wir durch Erfahrung wissen, können

wir einen Schluß ziehen auf das, was über der Erfahrung liegt (De trin. I, 10; Migne 196, 895 D: omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus. Ib. I, 7; Migne, 196, 894 B: per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere (sc. debemus), quid de his quae supra experientiam sunt oportet sentire). Die Erfahrung lehrt nun, daß es Dinge gibt, die entstehen und vergehen, die sein können und nicht sein können, die nicht ewig sind (De trin. I, 7; Migne 196, 894 B: de illo sane essendi modo, qui non est ab aeterno et eo ipso utique juxta praedictam rationem nec a semetipso, quotidiano et multiplici certificamur experimento, incessanter alia videmus secedere, alia succedere et, quae prius pridem non erant, in actum prodire... Quod igitur innumera sint, quae ab aeterno non fuerunt, quotidiana experimenta latere non sinunt). Was aber nicht ewig ist, kann nicht aus sich sein (Ib. I, 6; Migne 196, 894 A: Nihil enim omnino potest esse a semetipso, quod non sit ab aeterno). Nun muß es aber ein aus sich Seiendes und Ewiges geben. Denn gäbe es ein solches nicht, so hätte es eine Zeit gegeben, während welcher nichts war. In diesem Falle hätte aber auch nichts entstehen können, da ja nichts war, was sich oder andern den Anfang der Existenz gab oder hätte geben können. Diese Folgerung ist aber falsch; denn die Erfahrung bezeugt die Existenz der Dinge (De trin. I, 8; Migne 196, 894 D: Convincitur itaque aliquid esse a semetipso, et eo ipso, ut jam dictum est, et ab aeterno. Alioquin fuit quando nihil fuit; et tunc quidem futurorum nihil futurum fuit, quia, qui sibi vel aliis initium existendi daret vel potuisset dare, tunc omnino non fuit. Quod quam falsum sit, ipsa evidentia ostendit et rerum existentium experientia convincit. Vgl. Cl. Baeumker, Witelo, S. 312).

So wird Richard von den Erfahrungsdingen aus auf dem Wege des Schlusses zur Existenz des Unerfahrbaren geführt (Ib.: Sic sane ex his, quae videmus, ratiocinando colligimus et ea esse, quae non videmus), eine Methode, die im dreizehnten Jahrhundert mit unerbittlicher Konsequenz von Thomas von Aquin sämtlichen Gottesbeweisen zu Grunde gelegt wird.

Der bohrende Scharfsinn des zweiten großen Viktoriners zeigt sich aber nicht bloß beim Erweis von Gottes Existenz. Auch die Höhen der eigentlichen Mysterien glaubt er mit der Kraft der Vernunft ersteigen zu können. Ja in Richard kommt die dem zwölften Jahrhundert eigentümliche rationalisierende Tendenz, die Leistungsfähigkeit der Vernunft so hoch wie möglich zu spannen und möglichst viel von dem Glaubensgebiet in das Bereich der ratio zu rücken, wohl am schärfsten zum Ausdruck. Dabei ist aber das Credo ut intelligam Anselms auch Richards Parole. Unter Voraussetzung der Unantastbarkeit des Glaubensinhaltes sucht er zu tiefst mit rationalen Methoden in denselben einzudringen. Wie Anselm im Monologium, Proslogion und Cur deus homo?, will er in seinem Hauptwerk De trinitate: non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire (De trin. I, 4; Migne 196, 892 C). Diese Absicht ist getragen von der Überzeugung, daß zur Aufhellung des notwendigen Seins probable Gründe nicht genügen, sondern notwendige Argumente erforderlich seien (Ib.: Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere). Indessen schließt Richards Formel der rationes necessariae keineswegs eine völlige Begreiflichkeit und Rationalität der Mysterien in sich. Denn er hebt ausdrücklich und aufs bestimmteste von den Glaubensgeheimnissen und speziell von der Trinität die Unmöglichkeit hervor, sie völlig begreifen (plene comprehendere) und restlos

erforschen (integre investigare) zu können (De gratia contempl. I, 6; Migne 196, 72 A).

Richard ist aber nicht nur der scharfsinnige und erfolgreiche Scholastiker, der auf diskursivem Wege die hl. Geheimnisse zu durchdringen sucht. Er ist auch nicht minder groß als Theoretiker der Beschauung, wobei er in der Gestaltung seiner mystischen Lehren im wesentlichen den Anschauungen seines Lehrers Hugo und in letzter Instanz Augustinus und Boëthius folgt. Auf dem Gebiete der Erkenntnis unterscheidet Richard drei Gruppen von Objekten, nämlich das Sinnliche oder die körperliche Welt, das Intelligible oder die geistige Welt und das Intellektible oder Gott. Ihnen entsprechen auch drei Augen oder drei Vermögen, nämlich die imaginatio, ratio und intelligentia (De gratia contemplationis I, 3, 7; Migne 196, 66 C D, 72 C), die sich, wie bei Hugo, in den Formen der cogitatio, meditatio und contemplatio d. h. in den Formen der sinnlichen, der begrifflich-schließenden, diskursiven und der unmittelbar schauenden Erkenntnis, des sensus intellectualis oder der einfachen und reinen d. h. erfahrungs- oder bildlosen geistigen Schau betätigen (Ib. III, 9; Migne 196, 118 D f.: Intelligentiae siquidem oculus est sensus ille, quo invisibilia videmus, non sicut oculo rationis, quo occulta et absentia per investigationem quaerimus et invenimus, sicut saepe causas per effectus vel effectus per causas et alia atque alia quocunque ratiocinandi modo comprehendimus. Sed sicut corporalia corporeo sensu videre solemus visibiliter, praesentialiter et corporaliter, sic utique intellectualis ille sensus invisibilia capit, invisibiliter quidem, sed praesentialiter, sed essentialiter. Ib. I, 9; Migne 196, 74 C: Simplicem intelligentiam dico, quae est sine officio rationis, puram vero, quae est sine occursione imaginationis).

Als Vorbedingungen der mystischen Erkenntnis fordert Richard, wie Augustin, Reinigung des Herzens oder des Seelenspiegels (De gratia contempl. IV, 6. De praepar. ad contempl. c. 72; Migne 196, 139 D ff.; 51 C D) und Einkehr des Geistes in sich selbst. Der Geist ist als Bild Gottes in vorzüglicher Weise ein Spiegel (speculum) zur Gottesschau. Nur nach Reinigung dieses Spiegels und bei langer und fleißiger Schau in denselben beginnt dem Menschen eine gewisse Klarheit des göttlichen Lichtes aufzuleuchten und ein gewisser unendlicher Strahl seinen Augen zu erscheinen (De praepar. ad contempl. c. 72; Migne 196, 51 C D). Voll Begeisterung ruft Richard mit Augustinus aus (Ib. c. 83; Migne 196, 59 C): Ascendat (homo) per semetipsum supra semetipsum, per cognitionem sui ad cognitionem dei.

Nach den Objekten, auf welche sich der Aufstieg der Erkenntnis bezieht, unterscheidet Richard sechs Stufen derselben (De gratia contempl. I, 6; Migne 196, 70 B). Die unterste ist in imaginatione et secundum imaginationem. Der Geist wendet sich auf ihr der sinnlichen Welt zu, um in ihrer Schönheit die Schönheit Gottes zu schauen. Die zweite Stufe ist in imaginatione secundum rationem; die dritte in ratione secundum imaginationem; die vierte in ratione et secundum rationem; die fünfte supra rationem, sed non praeter rationem. Die oberste Stufe ist supra rationem et praeter rationem, auf welcher sich der Geist den höchsten, das Erkenntnisvermögen unserer Vernunft übersteigenden Geheimnissen zukehrt, so vor allem der Trinität. Nach dem Grade unterscheidet Richard drei Stufen der Kontemplation. Die unterste ist eine dilatatio mentis, die zweite eine sublevatio mentis und die höchste eine alienatio mentis, auf welcher der Geist sich selbst entrückt ist, das individuelle Bewußtsein aufhört und in dem Schauen völlig aufgeht (De gratia contempl. V, 2; Migne 196, 170 A: Mentis alienatio

est, quando praesentium memoria menti excidit et in peregrinum quendam et humanae industriae invium animi statum divinae operationis transfiguratione transit. Ib. IV, 11; Migne 196, 147 B: Per mentis excessum extra semetipsum ductus (homo) summae sapientiae lumen sine aliquo involucro figurarumve adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici, ut sic dicam, veritate contemplatur). Der Mensch kann sich zu dieser höchsten Erleuchtung vorbereiten, aber sich dieselbe nicht selbst verschaffen; er muß sie abwarten (De gratia contempl. V, 15; IV, 10; Migne 196, 187 C; 145 A B). Das Regulativ für die Wahrheit dessen, was er im Zustande der Entrückung schaut, bildet die heilige Schrift. Was dieser widerspricht, ist Täuschung (De praepar. ad contempl. c. 81; Migne 196, 57 D).

In Hugo und Richard besaß die Schule von St. Victor zwei hervorragende Lehrer. Zur Bedeutung der beiden anerkannten Meister vermochten sich die späteren Mitglieder der Schule nicht mehr emporzuschwingen. Am weitesten entfernte sich von dem durch Hugo und Richard repräsentierten Ideal Walter von St. Victor, gest. nach 1180. Er schrieb kurz nach dem dritten Laterankonzil 1179 eine maßlose Streitschrift in vier Büchern, die nach den Eingangsworten: Quisquis hec legerit, non dubitavit quattuor labirinthos francie etc. unter dem Titel Contra quattuor labyrinthos Francie zitiert zu werden pflegt. Das „Pamphlet" (Geyer) war gerichtet gegen die Hauptvertreter der dialektischen Theologie, nämlich Abälard, Petrus Lombardus, Peter von Poitiers und Gilbert de Porrée. Die wissenschaftlichen Größen der Zeit erschienen demnach dem Prior von St. Victor als die vier Labyrinthe Frankreichs, denen er vorwirft: uno aristotelico spiritu efflatos, dum ineffabilia sancte trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent, multas haereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare (Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. M. I, 406). Aber auch noch andere Autoren, wie der Verfasser der Sententiae divinitatis, gegen den das ganze zweite, von B. Geyer vollständig herausgegebene Buch geschrieben ist, und Wilhelm von Conches wegen seiner Atomenlehre (Migne 199, 1170 B—D) blieben von den heftigen Anwürfen Walters nicht verschont. Einen nachhaltigen Eindruck hat aber die reaktionäre Schrift nirgends hervorzubringen vermocht und noch weniger war sie imstande, den Siegeszug der dialektischen Theologie und den Einfluß der Sentenzen des so scharf bekämpften Lombarden aufzuhalten. Siehe oben S. 301.

Gottfried de Breteuil oder von St. Victor, gest. 1194, schrieb eine für die Wissenschaftsgeschichte des zwölften Jahrhunderts nicht unwichtige Schrift Fons philosophiae, in welcher er eine Einteilung der Wissenschaften gibt und die Autoren der Philosophie, speziell Platon, Aristoteles (das gesamte Organon), Boëthius, Macrobius und Martianus Capella bespricht. In einem eigenen Kapitel: De modernis philosophis et primum de nominalibus et realibus werden die verschiedenen Strömungen in der Universalienfrage geschildert. Verwandt mit dem Fons philosophiae ist eine weitere, noch ungedruckte, in Cod. lat. 14 515 der Pariser Nationalbibliothek erhaltene Schrift Gottfrieds mit dem Titel: De microcosmo in drei Büchern, eine philosophische und theologische Anthropologie, von der Grabmann (II, S. 321) in methodischer Beziehung urteilt, daß in dem Werke die „platonisierende Denkweise der Schule von Chartres, die mystische Innigkeit der Viktoriner und eine ausgiebige Verwertung der aristotelischen Dialektik bzw. der scholastischen Darstellungstechnik zusammenfließen".

Um ein abschließendes Bild von der Wirksamkeit der Viktorinerschule zu geben, muß hier noch Erwähnung finden Thomas Gallus oder Thomas von

Vercelli, der am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts als Lehrer in St. Victor wirkte, 1224 Prior in Vercelli und 1226 Abt daselbst war. Er starb sehr wahrscheinlich noch in demselben Jahre, nach einigen allerdings erst 1246. Die historische Bedeutung von Thomas liegt darin, daß sich an seinen Namen und an seine Tätigkeit der Beginn des mächtigen Anwachsens des Einflusses der Werke des Pseudo-Dionysius knüpft. Hatte noch Hugo von St. Victor nur die coelestis hierarchia kommentiert, so wandte Thomas den sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysius die größte Aufmerksamkeit zu, übersetzte sie neu ins Lateinische und schrieb zu allen Extractiones. Ferner stammt aus seiner Feder ein Commentarius super Cantica Canticorum und ein Tractatus de septem fructibus contemplationis. Thomas verband die auf Augustinus und Boëthius fußende Mystik der Viktoriner mit der des Pseudo-Dionysius und bildete die Brücke zur Mystik des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts, zu Bonaventura, Eckhart, Tauler, Ruysbroek.

Zu den Mystikern des zwölften Jahrhunderts ist auch zu zählen Joachim von Floris, geb. 1145 im Dorfe Celico bei Cosenza, Abt des Zisterzienserklosters Corazzo, seit 1190 Abt des von ihm gegründeten Klosters San Giovanni in Fiore in Kalabrien, gest. 1202. Von seinen Schriften sind gedruckt worden: Concordia Novi et Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim und Psalterium decem chordarum, Ungedruckt blieben: Enchiridion in Apocalypsim, Concordia Evangeliorum, Contra Judaeos, De articulis fidei, Confessio fidei, De unitate trinitatis. Das letztere Werk war gegen Petrus Lombardus gerichtet, gegen dessen Trinitätslehre Joachim den Vorwurf der Quaternität erhob, während sich der Abt selbst von tritheistischen Anschauungen nicht frei zu halten wußte, indem er von einer kollektiven Einheit der drei Personen (collectio trium personarum) in der Gottheit sprach. Der Traktat wurde 1215 auf dem vierten Laterankonzil verurteilt. In einem in der Revue d'hist. et de litt. religieuses 4, 1899, 37—65 veröffentlichten Aufsatz hatte P. Fournier den aus der Gilbertschen Schule stammenden anonymen Liber de vera philosophia als ein Werk Joachims angesehen. In dem 1909 erfolgten Abdruck dieses Artikels (S. 100) hat er indessen diese These mit Recht wieder fallen lassen. Obgleich aber der Liber de vera philosophia Joachim nicht zum Verfasser hat, so ist doch die Abhängigkeit des Abtes von Floris von der Gilbertschen Schule unzweifelhaft.

Die Mystik Joachims ist wesentlich verschieden von jener der Viktoriner. Sie beschäftigt sich in erster Linie mit der phantasievollen Ausdeutung der Geschichte der Menschheit und der Kirche. Joachim bringt den Ablauf der Geschichte mit der Trinität in Beziehung und unterscheidet drei Perioden oder status, den status des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes. Das Zeitalter des Vaters beginnt mit der Schöpfung, das des Sohnes mit der Erlösung, das des hl. Geistes mit dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. In dieser letzten Periode wird die Verkündigung des Evangelium aeternum erfolgen, worunter Joachim nicht ein Buch, sondern den höheren, geistigen, verklärten Sinn des Evangeliums Christi versteht, das vom hl. Geist durch eine spiritualis intelligentia mitgeteilt wird (H. Denifle, S. 57 ff.). In apokalyptischen Bildern und Visionen prophezeit der gut kirchlich gesinnte Abt eine bevorstehende tiefgreifende Umwälzung und Reform im Sinne einer Vergeistigung der Kirche und ihrer Institutionen.

Sowohl Joachims Trinitätslehre, wie insbesondere seine mystische Geschichtsdeutung und seine kirchlichen Reformträume haben im dreizehnten Jahr-

hundert mächtigen Nachhall gefunden. Schon bei den Amalricanern (siehe unten) finden sich die gleichen Ideen. Außerordentlichen Einfluß gewannen aber die Schriften des kalabresischen Abtes in den Reihen des Franziskanerordens, bei den Spiritualen und Fraticellen. Der Franziskaner Gerard von Borgo San Donnino schrieb 1254 eine Einleitung (Introductorius) zu den Hauptwerken Joachims (Concordia, Expositio, Psalterium), die er als Evangelium aeternum bezeichnete. Zur Untersuchung des Introductorius wurde 1255 eine päpstliche Kommission eingesetzt, worauf die Verurteilung des Werkes erfolgte, während die Schriften Joachims selbst auf der Provinzialsynode zu Arles 1263 ein gleiches Schicksal erfuhren. Auch Johann von Parma, 1247—1257 General des Franziskanerordens, der Verfasser des Evangelium sancti spiritus der Fraticellen, und später Petrus Johannis Olivi, gest. 1298 (siehe Fr. Ehrle, Arch. f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. III, 469), und Ubertin von Casale, gest. 1340, traten als Verteidiger der Joachimitischen Lehren auf.

Wie um die Mitte des zwölften Jahrhunderts bei Honorius Augustodunensis (siehe oben S. 275), fand um die Wende vom zwölften zum dreizehnten Jahrhundert die pantheisierende Gedankenwelt des Johannes Scottus starken Anklang. So philosophierten in einem von der Kirchenlehre abweichenden, dem Pantheismus sich annähernden Sinne Amalrich von Bène (Amaury de Bène) im Distrikt von Chartres (gest. als Lehrer der Theologie zu Paris 1206 oder 1207) und seine Anhänger. Über Amalrichs Persönlichkeit berichten Guillelmus Brito (Recueil des hist. de la France XVII, p. 83) und ein anonymer Chronist von Laon (Chronicum universale anonymi Laudunensis, M. G. SS. XXVI, 454, 7 ff.). Amalrich soll eine Identität des Schöpfers und der Schöpfung gelehrt haben. Gott ist die einheitliche Essenz aller Kreaturen. Die Ideen schaffen und werden geschaffen. Alles Geteilte und Veränderliche kehrt schließlich in Gott zurück, um in Gott unveränderlich zu ruhen, und wird dann in ihm als ein unveränderliches Individuum bleiben. Abraham und Isaak sind nicht verschieden, sondern derselben Natur; ebenso ist alles Eins, und dieses Eine ist Gott (Martini Poloni Chronic. expeditiss.; M. G. SS. XXII, 438, 28: dixit enim deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. Item dixit, quod sicut lux non videtur in se, sed in aëre, sic deus nec ab angelo neque ab homine videbitur in se, sed tantum in creaturis. Vgl. Gerson, Opp. IV, De concordia metaph. cum log., S. 825 f., ferner besonders Heinrich von Ostia, Lectura sive apparatus domini Hostiensis super quinque libris Decretalium, gedr. 1512, lib. I, fol. 5, bei J. Huber, Joh. Scotus, S. 435 f., und Henricus de Hervordia, Liber de rebus memorabilioribus, ed. Potthast, Gottingae 1859, S. 178, 181). Diesen Berichten zufolge ist der Kern von Amalrichs Lehre zweifellos von Eriugena genommen, und wenn man weiter zurückgehen will, von Maximus und Pseudo-Dionysius Areopagita.

Bald nach dem Tode Amalrichs wurde bekannt, daß seine Häresie, zu deren Widerruf er schließlich gezwungen worden war, auf einer pantheistischen Basis ruhe und mit der viel verzweigten Irrlehre der Katharer oder Albigenser zusammenhänge, die damals den Bestand der katholischen Kirche bedrohte. Gott bewirke, so lehrten die Amalricaner, alles in uns, das Wollen sowie das Handeln, so daß es keinen Unterschied zwischen Gut und Schlecht, auch kein Verdienst und keine Schuld gebe. Gewissensbisse seien unnötig: Qui cognoscit Deum esse in se, lugere non debet, sed ridere. Gott der Vater sei in Abraham und den Patriarchen Mensch geworden, der Sohn in Christo und allen Christen, jetzt habe das Zeitalter des heiligen Geistes begonnen, der sich in den

Amalricanern verkörpert habe und die kirchlichen Satzungen und Sakramente, wie auch den Glauben und die Hoffnung zugunsten des Wissens und der Liebe aufhebe. In welchen der Geist lebe, die hätten die Gabe der Freiheit, sie seien Gott. Nicht Werke entschieden, sondern die Gesinnung; wer in der Liebe stehe, sündige nicht. Nur Erdichtungen seien Auferstehung und jüngstes Gericht; wer die richtige Erkenntnis Gottes habe, der trage in sich den Himmel, wer aber eine Todsünde begangen, der habe in sich die Hölle. Siehe Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 1, S. 86 ff. nach einer anonymen, durch Cl. Baeumker (Jahrbuch f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 7, 1893, S. 346 ff.) edierten, von Garnerius von Rochefort um 1210 abgefaßten Abhandlung Contra Amaurianos, die auf der Bibliothek von Troyes aufgefunden wurde. Sie ist namentlich gerichtet gegen einen Priester von Amiens, mit Namen Godinus. Es heißt u. a. darin: quid absurdius quam quod Deus est lapis in lapide, Godinus in Godino, adoretur ergo Godinus, non solum dulia, sed latria, quia Deus est. — Ecce huc usque credidimus filium incarnatum; iam isti praedicant Christum ingodinatum. Auch Thomas von Aquin nimmt noch Stellung gegen den Irrtum der Amalricaner (S. theol. I q. 3 a. 8 c: Alii autem dixerunt deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalricianorum).

Die Lehren der Amalricaner wurden auf der Synode zu Paris 1210 und auf dem von Innocenz III. berufenen vierten Laterankonzil 1215 verdammt. Die Gebeine Amalrichs wurden auf dem Kirchhof ausgegraben und im freien Felde verscharrt. Die Häresie rottete man durch Gefängnisstrafen und Scheiterhaufen aus (siehe Caesarius von Heisterbach, Illustr. mirac. et hist. memor. l. V, 22, zitiert bei Hauréau, Hist. de la ph. sc. II, 1, S. 94 ff.; ferner Chronicum universale anonymi Laudunensis, M. G. SS. XXII, 454, 7 ff.). Das Studium der aristotelischen Schriften über die Natur aber wurde, soweit es die Lehre Amalrichs zu begünstigen schien, ebenso wie das der Schriften des Eriugena durch kirchliche Dekrete verboten (vgl. unten).

Über das Leben und die Lebensumstände des David von Dinant (in der Bretagne oder an der Maas) wissen wir sehr wenig. Er soll sich nach den Angaben des Chronicum universale anonymi Laudunensis (a. a. O.) an dem päpstlichen Hofe unter Innocenz III. aufgehalten und bei diesem sogar in Gunst gestanden haben. Nach derselben Quelle hätte Amalrich seine irrtümliche Lehre aus David von Dinant geschöpft, was aber wenig wahrscheinlich erscheint. Zwei Schriften werden ihm zugeschrieben, eine: De tomis hoc est de divisionibus (Albertus Magnus, Summa theol. p. I, tract. IV, qu. 20, membr. 2, Quaestio incidens), in dem Titel an Eriugenas Hauptwerk erinnernd, und eine zweite: Quaterni oder Quaternuli (in den Dokumenten der Pariser Synode 1210, bei Martène, Thesaurus novus anecdotorum, t. IV, col. 163, 164; H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, 70: Quaternuli magistri D. de D. — episcopo Parisiensi offerantur et comburantur). Es ist aber wahrscheinlich, daß beide Titel sich auf dieselbe Schrift beziehen, die aus einer Reihe nur lose miteinander verknüpfter Paragraphen (quaterni) bestand. Thomas von Aquino (In II. libr. sententiarum dist. XVII, quaest. 1, art. 1) berichtet über David: divisit res in partes tres, in corpora, animas et substantias separatas. Et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit Yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit Noym vel mentem; primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit Deum. Et haec tria esse unum et idem: ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unam. S. theol. I q. 3 a. 8 c bemerkt Thomas von David de Dinando: stultissime posuit deum esse mateteriam primam. Nach Albertus Magnus (Summa theol. p. II, tract. XII,

qu. 72, membr. 4, art. 2, n. 4) sagt David: manifestum est unam solam substantiam esse non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt omnia corpora, dicitur Hyle, substantia vero, de qua sunt omnes animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et Hyle et mens una sola substantia sunt. Unterschieden sich die erste Materie und der *νοῦς*, so stände über ihnen ein gemeinsames Höheres, worin sie übereinkämen, und dann wäre dieses Gott und *νοῦς* und erste Materie zugleich (Albertus Magnus, Summa th. I, tr. 4, q. 20, membr. 2, quaestio incidens). Zu dem unterschiedslosen Sein als dem Prinzip alles Einzelnen gelangt David auf dialektischem Wege durch die Annahme, daß alle Unterschiede nur unter Zugrundelegung eines allgemeinen Genus denkbar seien.

Quellen dieses Pantheismus, der Ähnlichkeit mit dem Spinozas hat, sind wohl Johannes Scottus, Dionysius Areopagita und Bernhard Silvestris. Anderseits hat auf David von Dinant wahrscheinlich auch die Schrift „Fons vitae" des Avencebrol (Ibn Gebirol, s. unten) eingewirkt, wie ihm auch außer der Metaphysik und Physik des Aristoteles selbst maurische Kommentare zu Aristoteles bekannt gewesen sein mögen. Albert der Große leitet den Pantheismus des David von Xenophanes ab und namentlich von einem Schüler des Xenophanes, den er Alexander nennt, und dessen kleine verabscheuenswerte Schrift er selbst öfter in Händen gehabt haben will. Hauréau glaubte dieses Schriftchen entdeckt zu haben in dem kurzen Traktat De unitate et uno, der sich fälschlich unter den Schriften des Boëthius, z. B. in der zu Venedig 1491 erschienenen Ausgabe, auch bei Migne, P. lat. 63, 1075—1078, findet. In den einen Manuskripten ist als Verfasser desselben der Philosoph Alexander bezeichnet, in anderen Boëthius und Algazel. Das Schriftchen gehört jedoch dem Christentum und dem Mittelalter an. Als den Verfasser bezeichnete Hauréau und erwies P. Correns (Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate in: Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt., Bd. I, Heft 1, Münster 1891) den Dominicus Gundisalvi, Archidiakonus von Segovia, der auch in einem Manuskript als Verfasser angegeben wird. Über weitere Werke Gundisalvis siehe unten. Sollte dieser Traktat wirklich von David benutzt worden sein, so kann er doch nicht als hauptsächliche Quelle von dessen Pantheismus gelten.

Die Kirche reagierte gegen die heterodoxen Denker um so energischer, als sie gleichzeitig von der albigensischen Häresie bedroht war. Die Quaternuli wurden auf der Synode zu Paris 1210 verurteilt. Ihr Studium wurde zugleich mit den Schriften des Amalrich von Bène und des Averroës 1215 in den von Robert von Courçon approbierten Statuten der Pariser Universität verboten. Siehe H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, Paris 1889, p. 70, 79.

§ 32. Die Umbildung der scholastischen Philosophie seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts und ihre Ausbildung zu der höchsten ihr erreichbaren Vollkommenheit beruht auf dem Bekanntwerden mit der Gesamtheit der aristotelischen Schriften durch Vermittlung der Araber, Juden und Griechen und mit der Denkweise der jene Kenntnis vermittelnden Philosophen selbst.

Bei den Griechen hatte, seitdem die neuplatonische Philosophie

durch das Dekret des Justinian (529) unterdrückt und auch ihr (bei Origenes und seinen Schülern hervorgetretener) Einfluß auf Abweichungen von der Orthodoxie innerhalb der christlichen Theologie beseitigt worden war, die aristotelische Philosophie immer mehr an Ansehen gewonnen, indem zuerst hauptsächlich Häretiker, dann auch Orthodoxe, so insbesondere der Mönch Johannes Damascenus, sich der aristotelischen Dialektik in den theologischen Streitigkeiten bedienten. Im 8. und 9. Jahrhundert gerieten die Studien mehr und mehr in Verfall; doch erhielt sich die Tradition dank der Bestrebungen des Patriarchen Photios von Konstantinopel und seines Schülers Arethas von Caesarea. Im 11. Jahrhundert zeichneten sich besonders als Logiker Michael Psellus und Johannes Italus aus. Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten haben sich Kommentare zu Schriften des Aristoteles und zum Teil auch Abhandlungen über andere Philosophen erhalten. Im 15. Jahrhundert ging von den Griechen, besonders nach der Einnahme Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453, aber auch schon vorher, die erweiterte Bekanntschaft des Abendlandes mit der antiken Literatur aus, woran sich auf dem Gebiete der Philosophie zunächst der Kampf zwischen dem aristotelischen Scholastizismus und dem neuaufkommenden Platonismus geknüpft hat.

Bedeutung hat in dem byzantinischen Geistesleben auch die Mystik, wie sie namentlich Symeon, der neue Theologe, dann Gregorios Palamas und Nikolaus Kabasilas vertraten. Es steht diese Mystik mit den pseudodionysischen Anschauungen in Verbindung, zeigt aber auch eine gewisse Selbständigkeit. In mancher Hinsicht, so in der Hingabe an das ewige Gut, ähnelt sie der okzidentalischen Mystik.

Ausgaben.

I. Photios und Arethas.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Photios durch J. B. Malou und J. Hergenröther findet sich bei Migne, P. gr. t. 101—104, Paris 1860. Eine Ergänzung bietet J. Hergenröther, Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia, Ratisbonae 1869.

Die Bibliotheca wurde ediert von David Hoeschel, Augsburg 1601, dann von J. Bekker, 2 voll., Berlin 1824—1825. Siehe dazu E. Martini, Textgeschichte der Bibliotheke d. Patriarchen Photios v. Konstantinopel. I. Teil: Die Handschriften, Ausgaben und Übertragungen, Leipzig 1911 (Abh. d. K. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., B. 28, N. 6).

Die Quaestiones Amphilochianae wurden außer bei Migne, P. gr. 101, 1—1190, 1277—1296 separat herausgegeben von Sophocles Oikonomos, Athen 1858. Siehe K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., 2. A., München 1897, S. 77 f., wo auch die Ausgaben der übrigen Schriften verzeichnet sind.

Arethas Kommentar zur Apokalypse wurde von A. Cramer, Catenae in Nov. Test. 8, 1840, 176—496 ediert und bei Migne, P. gr. 106, 486—785 abgedruckt. Siehe Ehrhard-Krumbacher, S. 131, 524 f. J. Compernaß, Aus dem literarischen Nachlaß des Erzbischofs Arethas von Kaisareia, Didaskaleion 1, 1912, 295—318 (Ein Stück aus den Inedita des Arethas).

II. Michael Psellos.

Des Psellos Werke sind gesammelt von Fr. Boissonade, De operatione daemonum, Norimbergae 1838, von Migne, P. gr. 122, 477—1186 (theolog., philos. und juristische Werke) und von K. N. Sathas, *Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη*, Vol. 4, Paris 1874; Vol. 5, ebend. 1875 (Das Geschichtswerk, Reden, Enkomien, apologetische Schriften, gerichtl. Entscheidungen, Briefe u. a.). Vgl. dazu Ehrhard-Krumbacher, S. 81—82; 441—444.

Neuerdings wurden siebzehn bisher unbekannte Briefe des Psellos ediert von A. Papadopulos-Kerameus, *Ἐπιστολαί τινες Μιχαὴλ Ψελλοῦ*, *Νέα Σιών* 7, 1908, 497—516; derselbe, *Γρηγόριος ὁ Θεόλογος κρινόμενος ὑπὸ Μιχαὴλ Ψελλοῦ*, Journal d. (k. russ.) Ministeriums d. Volksaufklärung, N. S., B. 25, Jan. 1910, 1—25 (Veröffentlichung eines bisher nur sehr unzulänglich edierten Briefes des Psellos). Siehe dazu *Σ. Βάσης*, *Εἰς Ψελλόν*, *Βυζαντίς*, Athen 1911. — Eine weitere Veröffentlichung verdanken wir A. Mayer, Psellos über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz, Byzantin. Zeitschr. 20, 1911, 27—101 und P. Levy, Michaelis Pselli de Gregorii Theologi charactere iudicium. Accedit eiusdem de Joannis Chrysostomi charactere iudicium inedit., Straßburger I. D., Leipzig-Borna 1912.

III. Michael Ephesios und Eustratios von Nikaea.

Die Kommentare des Michael Ephesios und des Eustratios sind gedruckt unter den Berliner Aristoteleskommentaren: Vol. XX, pars 1: Mich. Ephes. in Parva Naturalia, ed. P. Wendland 1903; pars 2: Mich. Ephes. de part. anim., ed. M. Hayduck 1904; pars 3: Mich. Ephes. in V. Eth. Nicom., ed. M. Hayduck 1901. Vol. XX: Eustratii et Michaelis . . . . in Eth. Nicom. comm. ed. G. Heylbut 1892. Vol. XXI, pars 1: Eustratius in Analyt. post. . . . 1907.

IV. Nikolaos von Methone.

Schriften des Nikolaos wurden veröffentlicht von Demetrakopulos, *Νικολάου ἐπισκ. Μεθώνης λόγοι δύο* . . Leipzig 1865 und *Ἐκκλ. βιβλ.*, Leipzig 1866, 199–380. — Die Widerlegung des Proklos wurde ediert von J. Th. Vömel, *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου*, Frankfurt 1825. Bei Migne, P. gr. 135, 509—518, findet sich nur die Abhg. über die Eucharistie. Siehe dazu Ehrhard-Krumbacher, S. 87.

V. Nikephoros Blemmydes.

Die *Ἐπιτομὴ λογικῆς* oder das Handbuch der Logik wurde von Thomas Wegelin, Nicephori Blemmidae Epitome logica, Augsburg 1605 herausgegeben. Eine weitere Ausgabe zusammen mit der *Ἐπιτομὴ φυσικῆς* und anderen philosophischen Schriften erschien Leipzig 1784, dann bei Migne, P. gr. 142, 527—1634. A. Heisenberg, Nic. Blem. curriculum vitae et carmina, Lipsiae 1896 (Bibl. Teubn.) Siehe K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., München 1897, S. 448—449, wo die Ausgaben der übrigen Werke verzeichnet sind.

VI. Georgios Pachymeres.

Eine Gesamtausgabe seiner Werke findet sich bei Migne, P. gr. 143, 407—1216; 144, 1–930. Die Ausgaben der einzelnen Schriften sind bei K. Krumbacher, a. a. O., S. 290—291 aufgeführt.

VII. Sophonias und Theodoros Metochites.

Die Paraphrase des Sophonias zu Aristoteles *περὶ ψυχῆς* wurde von M. Hayduck, Berliner Aristoteleskommentare Vol. 23, 1, Berlin 1883 ediert. Dem Sophonias gehören wahrscheinlich auch an die von M. Hayduck ebendas. Vol. 23, 2 u. 4 herausgeg. anonymen Paraphrasen zu den Kategorien und zu den Sophistici Elenchi des Aristoteles.

Die Paraphrasen des Theodoros zu Aristoteles wurden in lateinischer Übersetzung gedruckt zu Basel 1559, 1562, Ravenna 1614. Siehe K. Krumbacher, a. a. O., S. 553—554, wo die Ausgaben der übrigen Werke zusammengestellt sind.

VIII. Maximos Planudes.

Eine Sammelausgabe der theolog. Werke des Max. Planudes bietet Migne, P. gr. 147, 967—1178.

Die Briefe des Maximos Plan. wurden von M. Treu, Maximi monachi Planudis epistulae, Breslau 1890 ediert (auch fünf Progr. d. K. Friedrichsgymn., Breslau 1886—1890).

Die Übersetzung von Boëthius De cons. philos. ins Griechische durch M. Pl. hat E. A. Bétant, Genève 1871 veröffentlicht. Die Ausgaben der übrigen Übersetzungen siehe K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, S. 546.

IX. Symeon.

Die erste Sammelausgabe der Werke Symeons in lateinischer Übersetzung veranstaltete J. Pontanus, Ingolstadt 1603, abgedruckt bei Migne, P. gr. 120, 321—694. Eine griechische Ausgabe erschien zu Smyrna 1886. Siehe dazu Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, S. 154.

X. Gregorios Palamas.

Die Schriften des Gregorios sind gesammelt bei Migne, P. gr. 150, 909—1225; 151, 9—549; 161, 244—310. — Die Schrift *Προσωποποιΐα* wurde zuerst von G. Morelius, Paris 1553, darnach bei Migne, P. gr. 150, 959 ff., 1347 ff. und zuletzt mit Einleitung und Kommentar von A. Jahn, Halle 1884 ediert.

Über die Ausgaben der einzelnen Werke siehe Ehrhard-Krumbacher, a. a. O., S. 104—105.

XI. Nikolaos Kabasilas.

Nikolaos' Hauptwerk De vita in Christo ll. 7 wurde von W. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo. 1. Ausgabe und einleitende ausführliche Darstellung, Greifswald 1849 veröffentlicht; abgedruckt bei Migne, P. gr. 150, 491—726. Neue Titelausgabe mit Einführung von M. Heinze, Leipzig 1899. — Die Ausgaben der übrigen Schriften siehe Ehrhard-Krumbacher, a. a. O., S. 159.

Bei den Byzantinern zeichnete sich in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts der Patriarch Photios von Konstantinopel (c. 820—c. 897) durch umfassende Gelehrsamkeit aus. Seine vor 857 verfaßte Bibliotheca enthält Auszüge auch aus manchen philosophischen Schriften. In den 867—877 entstandenen Quaestiones Amphilochianae werden ebenfalls philosophische Fragen berührt. Vor Platon, dem er Widersprüche und phantastische Gedanken vorwirft, bevorzugt Photios weitaus den Aristoteles (Bibliotheca, cod. 37, 242). Er erklärte die Kategorien des Aristoteles, die Streitfragen über die Gattungen und Arten, über die Körper und die Ideen und verfaßte dialektische Lehrbücher für den Schulgebrauch, namentlich über die Topik. In der Dialektik schöpfte er aus Porphyrios, Ammonios und Johannes Damascenus.

Des Photios Schüler Arethas, geb. 860 in Patrae, seit 907 Erzbischof von Caesarea, gest. nach 932, machte sich um die Wissenschaft hochverdient durch seine Bemühungen um die Erhaltung alter Handschriften, so des Codex der Apologeten (Paris. Gr. 451) und des Platonkodex. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Photios zeigte er für die platonische Philosophie eine besondere Vorliebe. Eine Bearbeitung der aristotelischen Kategorien existiert handschriftlich.

Im zehnten und elften Jahrhundert machte sich in Byzanz eine schlimme Verflachung des wissenschaftlichen Arbeitens namentlich bei der äußerlichen Beschäftigung mit Aristoteles, die in scholastischen Formalismus ausartete, bemerklich. Einen Aufschwung nahm das wissenschaftliche Streben in der von Constantinos Monomachos (1042—1055) gegen Mitte des elften Jahr-

hunderts neugegründeten Akademie. Neben Aristoteles kam jetzt Platon mehr auf und wurde sogar über ihn gestellt, so namentlich von Michael (Konstantin) Psellos (1018—1078 oder 1096), der nicht nur theologische, sondern auch philosophische Bedeutung hat und überhaupt alle Gebiete des byzantinischen Wissens umfaßte. Psellos kam die Würde des *ὕπατος* oder *πρώτιστος τῶν φιλοσόφων* zu. Über Aristoteles fällt er kein günstiges Urteil: *Οὗτος* (Aristoteles) *ἀνθρωπικώτερον τὰ πολλὰ τῶν θεολογικῶν δογμάτων ἥπτετο, καὶ ἵνα τἀληθὲς ἐρῶ περὶ τοῦ ἀνδρός, πολὺ τῶν Πρωτέως ἐμοὶ πέφυκε ποικιλώτερος· μεταβάλλεται γὰρ θᾶττον ἢ λόγος* (Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, S. LI). Dagegen schätzt er den Platon sehr hoch und will ihm nur den Nazianzener noch vorziehen (*ὡς οὐδεὶς ἂν τῶν πάντων ἀνθρώπων διαμιλλήσαιτο Πλάτων ἢ ὁ μέγας ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος* (ebd. S. LII).

Wegen seiner Vorliebe für Platon geriet Psellos auch in Streit mit seinem Jugendfreunde Johannes Xiphilinos, der wie Psellos Lehrer an der Akademie, später Erzbischof in Byzanz war und verschiedene uns nicht erhaltene philosophische Schriften verfaßte, darunter ein philosophisch-theologisches Lehrbuch, in dem er besonders auf Aristoteles und den alexandrinischen Chaldäerlehren fußte. Dagegen schrieb Psellos seine bei Migne (P. gr. 122, 1123—1152) veröffentlichten Abhandlungen: *Ἐξήγησις τῶν Χαλδαικῶν ῥητῶν* und *Ἔκθεσις κεφαλαιώδης καὶ σύντομος τῶν παρὰ τοῖς Χαλδαίοις δογμάτων*. Der späteren Begeisterung für Platon, wie sie bei Gemisthos Plethon u. a. hervortrat, hat Psellos ohne Zweifel vorgearbeitet.

Psellos schrieb weiterhin eine *Διδασκαλία παντοδαπή* (bei Migne, P. gr. 122, 681—784), ferner eine Einleitung in die Philosophie (gedruckt Ven. 1532 und Par. 1541), ein Buch über die Meinungen der Philosophen von der Seele (ediert Par. 1618 u. ö.), eine Schrift: *Ἐπιλύσεις σύντομοι φυσικῶν ζητημάτων* (hrsg. v. Seebode, Gotha 1840), den Kommentar zum Timaeus *Εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος ψυχογονίαν* (hrsg. v. Linder, Upsala 1854), Kommentare zu des Porphyrios Quinque voces, zu des Aristoteles Kategorien (Ven. 1532; Par. 1541) und zu des Aristoteles Schrift De interpretatione (Ven. 1503).

Bis vor kurzem nahm man von verschiedenen Seiten an, daß von Psellos ein Kompendium der Logik unter dem Titel *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην* herrühre, das in fünf Büchern den Inhalt der Schrift des Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας*, der Isagoge des Porphyrius, der aristotelischen Kategorien, der Analytica priora und der Topik wiedergibt. Die Topik erscheint in der Gestalt, die sie auch bei Boëthius hat. Dann folgt in dem 25. und 26. Kapitel des fünften Buches ein Abschnitt über *σημασία* (significatio) und über *ὑπόθεσις* (suppositio). Eine ausführliche Übersicht über den Inhalt der Synopsis gibt Prantl, Gesch. der Log. II, 2. Aufl., S. 271—294. In diesem Kompendium finden sich die syllogistischen Memorialworte, in welchem *α* das allgemein bejahende, *ε* das allgemein verneinende, *ι* das partikular bejahende, *ο* das partikular verneinende Urteil bezeichnet. Die voces memoriales für die Modi der einzelnen Figuren sind in je einen Sinn gebenden Satz zusammengefaßt. Sie lauten für die vier Hauptmodi der ersten Figur: *γράμματα, ἔγραψε, γραφίδι, τεχνικός*, für die fünf theophrastischen Modi der ersten (aus denen Galenus die vierte Figur gebildet hat): *γράμμασιν, ἔταξε, χάρισι, πάρθενος, ἱερόν*, für die vier Modi der zweiten Figur: *ἔγραψε, κάτεχε, μέτριον, ἄχολον*, für die sechs Modi der dritten Figur: *ἅπασι σθεναρός, ἰσάκις, ἀσπίδι, ὁμαλός, φέριστος* (vgl. Prantl, Gesch. der Log. II, S. 282 ff.). Bei den lateinischen Logikern entsprechen denselben die bekannten Worte: Bar-

bara, Celarent, Darii, Ferio usw. Die an das letzte Kapitel der Topik sich anschließende Erörterung der σημασία und ὑπόθεσις bildet einen Teil der Doktrin, welche lateinische Logiker unter dem Titel: De terminorum proprietatibus darzustellen und als moderne Logik (Tractatus modernorum) im Gegensatze zu der altüberlieferten (Logica antiqua) zu bezeichnen pflegten. Höchstwahrscheinlich hat die Synopsis auch den ferneren Teil dieser Lehre enthalten.

Beinahe wörtlich stimmen mit dieser Synopsis überein die Summulae logicales des Petrus Hispanus, und vor diesen ähnliche Arbeiten von Wilhelm Shyreswood und Lambert von Auxerre (s. unten bei Petrus Hispanus). Daß die Logik des Petrus Hispanus aus dem Griechischen übertragen sei, und nicht umgekehrt die Synopsis aus den lateinischen Summulae, dafür trat namentlich Prantl (a. a. O., S. 266 ff., vgl. auch desselben Mich. Psellus u. Petrus Hispanus. Eine Rechtfertigung, Lpz. 1867) ein. Die entgegengesetzte Ansicht verteidigten Val. Rose (Hermes II, 1867, S. 146 f.), Charles Thurot (Revue archéol. n. s. X, 1864, S. 267–281 u. Revue crit. 1867, Nr. 13 u. 27) und neuerdings mit sehr beachtenswerten, kaum zu widerlegenden Gründen R. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus H. und ihr Verhältnis zu Michael Ps. (Festschr. zum 1100jähr. Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freib. i. B. 1896, S. 130 f.). In der früher in Augsburg, jetzt in München befindlichen Handschrift der Synopsis, die wahrscheinlich aus dem 14. Jahrhundert stammt, ist allerdings die Notiz hinzugefügt: τοῦ σοφωτάτου Ψελλοῦ εἰς τὴν Ἀ. λ. σύνοψις, und hiernach hat Ehinger die Schrift als ein Werk des Psellos herausgegeben. In einigen Handschriften ist dagegen Georgios Scholarios (Gennadius, gest. um 1464, s. Grundr. III, 10. Aufl.) als Übersetzer der Logik des Petrus Hispanus angegeben, und als Verfasser Πέτρος ἐξ Ἱσπανίας bezeichnet. So heißt es in einer Moskauer und in einer Oxforder Handschrift: ἐκ τῆς διαλεκτικῆς τοῦ μαΐστορος Πέτρου τοῦ Ἱσπανοῦ. Ἑρμηνεία τοῦ σχολαρίου. Man glaubt, daß von Gennadius schon wegen des wahrscheinlich höheren Alters der Handschrift unsere Synopsis nicht als Übersetzung herrühren könne, aber die Handschrift ist keineswegs sicher so alt, wie man annahm. Es ist demnach nicht notwendig, wenn man die Synopsis für eine Übersetzung aus dem Lateinischen halten will, an einen früher lebenden Übersetzer, etwa an Maximos Planudes, zu denken. Aber daß die griechische Schrift Original sei, dafür sollten Stellen in den lateinischen Summulae sprechen, die in ihrem Widersinn verrieten, daß sie aus dem Griechischen übertragen seien, wogegen man aber das Umgekehrte mit mehr Recht behaupten kann. Dagegen daß Psellos der Verfasser sei, lassen sich auch die starken Widersprüche, die sich inhaltlich in der Synopsis zu den sonstigen Schriften des Psellos finden, geltend machen. Sie dem Psellos zuzuschreiben, konnte man durch die Berühmtheit von dessen Namen bewogen werden. Wie freilich der ganz neue Abschnitt „De terminorum proprietatibus", der im allgemeinen wohl aus der in der Stoa üblichen Verschmelzung der Logik mit der Rhetorik und Grammatik hervorging, entstanden ist, darüber fehlt noch die volle Aufklärung.

Ein jüngerer Zeitgenosse und Nebenbuhler des Psellos und Nachfolger desselben in der Würde eines ὕπατος φιλοσόφων war Johannes Italos, der einen Kommentar zu der aristotelischen Schrift De interpretatione, wie auch zu dem 2. bis 4. Buch der Topik und andere logische Schriften verfaßt hat, die handschriftlich erhalten sind (s. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. Aufl., S. 301 f.). Gleichzeitig mit Johannes Italos lebte Michael Ephesios, ein Schüler des Psellos, der Teile des aristotelischen Organons und der Nikomachischen Ethik,

weiterhin die Parva Naturalia und die Schrift De partibus animalium kommentiert hat. Dem 12. Jahrhundert (c. 1050—1120) gehört auch an Eustratius, Metropolit von Nicäa, der aristotelische Schriften, insbesondere die Analytica posteriora und die Nikomachische Ethik, kommentiert, zum Teil nur Auszüge aus älteren Kommentaren zusammengestellt hat. — Zu gleicher Zeit ungefähr lebte Theodoros von Smyrna, der eine uns erhaltene, aber noch nicht herausgegebene Schrift: *Ἐπιτομὴ τῶν ὅσα περὶ φύσεως καὶ τῶν φυσικῶν ἀρχῶν τοῖς παλαιοῖς διείληπται* verfaßt hat.

Eines gewissen Ansehens in der Geschichte der philosophischen Literatur erfreut sich Nikolaos von Methone, dessen Blüte etwa in die Mitte des 12. Jahrhunderts fällt, namentlich wegen einer unter seinem Namen gehenden Widerlegung der *Θεολογικὴ στοιχείωσις* des Proklus. Dem. Russos machte die Entdeckung, daß diese Schrift ein dem Prokopius von Gaza zugeschriebenes Fragment vollständig enthält, woraus J. Dräseke schloß, daß die ganze Schrift dem Gazäischen Rhetor entlehnt sei, was aber von J. Stiglmayr mit überzeugenden Gründen bestritten wird, so daß die Autorschaft des Nikolaos an der *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου* nicht bezweifelt werden kann. Siehe oben S. 174—175.

In der ersten Hälfte und nach der Mitte des 13. Jahrhunderts lebte Nikephoros Blemmydes (gest. 1272), der namentlich ein Handbuch der Logik, eine *Ἐπιτομὴ λογικῆς*, verfaßt hat. Die griechischen voces memoriales für die syllogistischen Modi mit Ausnahme der fünf Theophrastischen Modi finden sich auch in dieser *Ἐπιτομή*, jedoch in den Handschriften nur am Rande beigeschrieben, ohne daß der Text darauf Bezug nimmt. Sie sind also wahrscheinlich erst von Späteren hinzugefügt worden. Mit der *Ἐπιτομὴ λογικῆς* zusammen wurden noch folgende Schriften des Blemmydes, Lpz. 1784, herausgegeben: Ein Handbuch der Physik, *Ἐπιτομὴ φυσικῆς*, ferner *Λόγος περὶ ψυχῆς, Λόγος περὶ σώματος, Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως*. — Ein Georgius Aneponymus schrieb gleichfalls um jene Zeit ein Kompendium der aristotelischen Logik (gedruckt Augsburg 1600).

Aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts ist ein von Georgios Pachymeres (1242—1310) verfaßter Abriß der gesamten aristotelischen Philosophie erhalten, der nur in lateinischer Übersetzung vollständig herausgegeben ist (In universam fere Aristotelis philosophiam epitome — conversa a. D. Philippo Becchio, Basileae 1560). Ein Teil davon, das Kompendium der Logik: *Ἐπιτομὴ τῆς Ἀριστοτέλους λογικῆς*, das sich eng an das aristotelische Organon anschließt, war schon im Originaltext herausgegeben (Par. 1548, später 1581, Oxf. 1669).

Ein Mönch Sophonias, mit Pachymeres ungefähr gleichzeitig, verfaßte Paraphrasen zu den Kategorien, zu der ersten Analytik, zu den *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*, zu *Περὶ ψυχῆς* u. a. Sie bestehen aus dem Text des Aristoteles und aus Entlehnungen von seinen vorzüglichsten Erklärern.

Im 14. Jahrhundert verfaßte Theodoros Metochites (gest. 1332) Paraphrasen zur Physik, zu physiologischen und psychologischen Schriften des Aristoteles, auch Abhandlungen über Platon und andere Philosophen.

Ein von Theodoros Metochites sehr hoch geschätzter Mönch, bekannt unter dem Namen „der Philosoph Joseph" (etwa 1330 gestorben), hat eine noch in der Riccardiana erhaltene Enzyklopädie der Wissenschaften zusammengestellt aus verschiedenen Schriften älterer oder unmittelbarer Zeitgenossen. Der logische Teil ist z. B. von Nikephoros Blemmydes entlehnt. Den ersten Teil dieses Werkes, die Rhetorik enthaltend, hat Christian Walz in seinen Rhe-

tores Graeci, Stuttg. et Tub. 1834, S. 465—569, veröffentlicht unter dem Titel: Ἰωσὴφ τοῦ Ῥακενδύτου σύνοψις ῥητορικῆς. Siehe M. Treu, Der Philosoph Joseph, Byzantin. Zeitschr. 8, 1899, 1—69.

Von wem und wann eine Paraphrase der Nikomachischen Ethik des Aristoteles verfaßt worden ist, die früher dem Andronikus Rhodius zugeschrieben wurde, unter dessen Namen sie auch noch von Mullach (Fragm. phil. Graec. III) abgedruckt worden ist, steht noch nicht fest. Siehe Val. Rose, Hermes II, 1867, S. 212. Neuerdings ist sie öfter dem Heliodoros von Prusa zugeschrieben worden, von dem sie im Jahre 1367 verfaßt sein sollte. Unter diesem Namen ist sie von Gust. Heylbut, Comment. in Arist. XIX, 2, 1889, zuletzt noch herausgegeben worden; siehe Grundr. I, 10. Aufl., S. 193. Wahrscheinlich ist der Name Heliodorus in dem Pariser Kodex von dem Schreiber desselben, Konstantin Paläokappa, als Autorname erdichtet worden. Siehe Val. Rose, Hermes II, 1867, S. 212. Leop. Cohn, Heliod. v. Pr., eine Erfindung Paläokappas, Berl. Philol. Wochenschr. 1889, Nr. 45, S. 1420. — Über die erst im 16. Jahrhundert entstandene sogenannte Metaphysik des Erennios (Herennius) siehe Grundr. I, 10. Aufl., S. 327, 328, 120*. K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, S. 431.

Erwähnt muß hier noch werden der Mönch Maximos Planudes (geb. 1260, gest. 1310). Er ging 1296 als Gesandter des Kaisers Andronikus II. nach Venedig. Der lateinischen Sprache kundig, übertrug er eine Anzahl lateinischer Schriften ins Griechische, so De trinitate von Augustinus, des Boëthius De consolatione philosophiae und De differentiis topicis, Ciceros Somnium Scipionis mit dem Kommentar des Macrobius, und bahnte so die Verbindung zwischen byzantinischer Kultur und dem Westen an.

Nach Maximos Planudes bemühten sich um die Übersetzung lateinischer theologischer Werke ins Griechische die Mönche Gregorios Akindynos und Demetrios Kydones. Gregorios Akindynos (in der ersten Hälfte des 14. Jahrh.) hat in die zwei ersten Bücher seiner Schrift *Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας* (Migne, P. gr. 151, 1191—1242) wörtliche Übersetzungen aus der Summa contra gentiles (liber I) von Thomas von Aquin aufgenommen. Siehe Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, S. 100—102. Die Summa theologica des Thomas nebst der Summa contra gentiles und Anselms von Canterbury Schrift De processione spiritus sancti übersetzte ins Griechische Demetrios Kydones, dessen Wirksamkeit zwischen die Jahre 1330 und 1400 fällt. Siehe Ehrhard-Krumbacher, a. a. O., S. 102—103. Vgl. dazu S. 100.

Das Studium des Platon und des Aristoteles wurde von den Griechen mit Eifer betrieben. Der Kampf für und wider diese beiden Autoritäten entbrannte schon im 14. Jahrhundert in Byzanz, wo der umfassende Polyhistor Nikephoros Gregoras (gest. um 1359; siehe Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, S. 101—102; 293—298) die Fahne Platons hochhielt, während sein dogmatischer Gegner, der Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos, für Aristoteles eintrat und sogar eine Paraphrase zu den fünf ersten Büchern der Nikomachischen Ethik schrieb. Siehe K. Krumbacher, a. a. O., S. 298—300.

Die byzantinische Mystik, die in den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita und des Maximus Confessor (siehe oben S. 179 ff., 182 f.) ihren fruchtbaren Nährboden hatte, wird hauptsächlich vertreten von Symeon, Gregorios Palamas und Nikolaos Kabasilas.

Der mystische Abt Symeon aus dem Mamaskloster in Konstantinopel, geb. um 1025, gest. um 1092, der größte Mystiker der griechischen Kirche, schaute Gott im Lichte, und zwar nicht in ekstatischen Zuständen, sondern mit Bewußt-

sein und anhaltend. Der Sittlichkeit legte er für dieses Schauen hohen Wert bei. Was die Gnade betrifft, die in diesem Schauen liegt und durch die der Begnadete auch andere heraufziehen kann, so ist diese nicht bei den Priestern zu finden, sondern vielmehr bei den Mönchen, welche die Macht zu binden und zu lösen haben.

Gregorios Palamas, um 1349 Metropolit von Thessalonich, gest. um 1360, bekannt als Anhänger und Hauptverteidiger der Mystik der Hesychasten, verfaßte eine Schrift *Προσωποποιΐα*, in welcher die Seele als Anklägerin gegen den Körper auftritt, der Körper sich wiederum verteidigt, und die Richter ihr Urteil nicht zugunsten der Seele fällen. Eine platonische Anschauungen bringende Vorrede über Qualität und Teile der Seele ist vorausgeschickt.

Nikolaos Kabasilas entwickelt seine mystische Theorie vornehmlich in seiner Hauptschrift: *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς* in sieben Büchern. Äußere Werke, selbst Opfer und Gebet, sind nichts wert ohne die Gesinnung und den guten Willen. Auf diesem allein beruht das Gute und das Schlechte, das rechte Gesundsein und die wirkliche Krankheit. In Besitz dieses guten Willens, der nur auf Gott gerichtet ist, beruht die wahre Seligkeit. Liebe und Selbstverleugnung sind die wahren Tugenden, nicht die Kasteiung und andere mönchische Formen. Die Kultformen werden von Kabasilas hochgeschätzt, aber verinnerlicht und symbolisch gedeutet, wie auch sonst in der byzantinischen Mystik. Seine erwähnte Schrift ist „vielleicht die trefflichste und edelste Leistung der gesamten mittelalterlich-griechischen Theologie".

§ 33. Die Schule der syrischen Nesṭorianer zu Edessa, später die zu Nisibis und die medizinisch-philosophische Lehranstalt zu Gandisapora waren Hauptsitze aristotelischer Studien. Durch ihre Vermittelung kam die aristotelische Philosophie an die Araber. Auch die syrischen Monophysiten beteiligten sich an dem Studium des Aristoteles, besonders auf den Schulen zu Resaina (Rîš-ʿainâ) und Kinnesrîn. Die Beschäftigung mit dem Stagiriten erstreckte sich aber bis zum neunten Jahrhundert lediglich auf die Kategorien, auf *Περὶ ἑρμηνείας* und auf die ersten Kapitel der Analytica priora, wozu noch die Isagoge Porphyrs kam. Die realwissenschaftlichen Werke des Aristoteles fanden erst Beachtung, als die Araber sich für die griechische Wissenschaft interessierten und Syrer die Lehrer der Araber wurden.

Die Philosophie bei den Arabern ist durchgängig ein mehr oder minder mit neuplatonischen Anschauungen versetzter Aristotelismus. Griechische Arzneikunde, Naturwissenschaft und Philosophie gelangten an die Araber besonders unter der Herrschaft der Abbâssiden (seit 750 nach Chr.), indem durch syrische Christen zuerst medizinische, dann (seit der Regierung des Alma'mûn in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts nach Chr.) auch philosophische Werke aus dem Griechischen ins Syrische und Arabische übersetzt wurden. Freilich unterliefen diesen Übersetzungen, die den Weg durch das Syrische in das Arabische nahmen, sehr viele Irrtümer und Mißverständnisse,

so daß der ursprüngliche Sinn der Griechen oft gar nicht mehr erfaßt wurde. Die Tradition griechischer Philosophie knüpfte sich an die bei den letzten Philosophen des Altertums herrschende Verbindung von Platonismus und Aristotelismus, wie sie namentlich bei Porphyrius und Alexander von Aphrodisias hervortritt, und an das von christlichen Theologen gepflegte Studium der aristotelischen Logik als eines formalen Organons der Dogmatik. Aber infolge des strengen Monotheismus der mohammedanischen Religion mußte die aristotelische Metaphysik, insbesondere die aristotelische Gotteslehre, für den Kalâm — d. h. für die im zweiten Jahrhundert nach Mohammed entstandene Theologie auf metaphysischer Basis — in vollerem Maße als bei den Neuplatonikern und bei den Christen zur Geltung gelangen. Infolge der Verknüpfung der philosophischen Studien mit den medizinischen mußte die naturwissenschaftliche Doktrin des Aristoteles eifriger durchgearbeitet werden. Für die Naturphilosophie wurden außer Aristoteles, Hippokrates und Galen auch die alten Mathematiker, sowie die Neupythagoreer und Neuplatoniker herangezogen.

Außer den Einwirkungen von seiten der griechischen Philosophie sind, wie neuerdings de Boer und M. Horten betonen, auch persische und indische Gedankengänge in der Vorstellungswelt des Islam nicht abzustreiten.

Unter den arabischen Philosophen im Orient sind die bedeutendsten: Alkindi (Al-Kindî), der noch mehr als Mathematiker und Astrolog berühmt ist, Alfârâbî, der mit dem Aristotelismus zugleich auch die neuplatonische Emanationslehre annahm, „die lauteren Brüder", eine geordnete Gemeinschaft, deren Glieder aus neuplatonischen, aristotelischen, galenischen, ptolemäischen und den Büchern der Offenbarung entstammenden ethisch-religiösen Elementen ein umfassendes System aufbauten, das, freilich in populärer Fassung, vielfach an die Lehre Alfârâbîs erinnert, Avicenna, der Jahrhunderte lang, auch bei den christlichen Gelehrten des späteren Mittelalters, als Philosoph und noch mehr als Lehrer der Medizin im höchsten Ansehen stand, endlich Algazel (al Ġazzâlî), der zugunsten der theologischen Orthodoxie einem philosophischen Skeptizismus huldigte.

Im Abendland gelten als die hervorragendsten arabischen Denker Avempace (Ibn Bâǧa) und Abubacer (d. i. Abû Bekr Ibn Tofail), die den Gedanken der selbständigen stufenweisen Entwicklung des Menschen durchführen, der letztere namentlich auch (in seinem „Naturmenschen") gegenüber der positiven Religion, mit welcher jedoch die philosophische Lehre das gleiche Ziel der Vereinigung unseres Intellekts mit dem göttlichen anerkennt. Den Höhepunkt der arabischen

Philosophie bildet Averroës (Ibn Roschd), der berühmte Kommentator des Aristoteles, der dem christlich-platonischen Dualismus einen monistischen Naturalismus oder Pantheismus entgegensetzte. Die Lehre des Aristoteles von dem passiven und aktiven Verstande deutete er in einem dem Pantheismus sich annähernden und die individuelle Unsterblichkeit ausschließenden Sinne, indem er nur einen, der gesamten Menschheit gemeinsamen aktiven Intellekt anerkennt, der in den einzelnen Menschen vorübergehend sich partikularisiere, aber jede seiner Emanationen wiederum in sich zurücknehme, so daß sie nur in ihm der Unsterblichkeit teilhaftig werden.

Die arabische Philosophie nach Averroës vom dreizehnten bis fünfzehnten Jahrhundert war bis jetzt im Abendland wenig oder gar nicht bekannt. Erst neuerdings haben de Boer, Goldziher und besonders M. Horten derselben größere Aufmerksamkeit zugewandt.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Alkindî.

Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Isḥāq al-Kindî zum ersten Male herausgegeben von Albino Nagy, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 5, Münst. 1897. P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd. Louvain 1908, 18—21 (De collectione errorum Alkindi). Alkindi, Tideus und Ps.-Euklid, Drei optische Werke, herausgeg. v. A. A. Björnbo u. S. Vogl, Leipzig 1912 (Cantors Abh. z. Gesch. d. mathem. Wiss. 26, 3).

II. Alfârâbî.

Zur Bibliographie Fârâbîs siehe außer M. Steinschneider, C. Brockelmann, H. Suter insbesondere M. Horten in seinem gleich zu erwähnenden Buche S. XVIII—XXVIII.

Zwei von Fârâbîs Schriften sind lateinisch unter dem Titel: Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt stud. Guil. Camerarii, Paris 1638 ediert worden, nämlich De scientiis und De intellectu et intellecto (die letzte Schrift auch schon bei den Werken des Avicenna Venet. 1495). Schmölders, Documenta philos. Arabum, Bonn 1836, gibt dazu noch zwei andere: Abu Nasr Alfarabii de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis commentatio (p. 17—25) und Abu Nasr Alfarabii fontes quaestionum (p. 43—56). Ziemlich zahlreich sind Anführungen von Alfarabi bei Albertus Magnus und anderen.

Alfarabis philos. Abhandlungen aus Londoner usw. Handschriften hrsg. von Fr. Dieterici, Leiden 1890. Aus dem Arabischen übersetzt von dems., Leiden 1892. A.s Abhandl. Der Musterstaat, n. Londoner usw. Handschriften hrsg. von demselben, Leiden 1895, übersetzt von demselben, Leiden 1900. Die Staatsleitung, deutsche Bearbeitung mit einer Einleitung „Über das Wesen der arabischen Philos." Aus dem Nachlasse Dietericis hrsg. von Paul Brönnle, Leiden 1904. L. Cheikho, Un traité inédit (die Leitung) de Farabi, Al-Machriq 4, 648—653; 689—700; wieder abgedruckt in: Traités inédits d'anciens philos. arabes, 2e éd. Beyrouth 1911, S. 18—34. Siehe dazu Farabis Traktat „Über die Leitung". Aus dem Arabischen übersetzt von G. Graf, Jahrb. f. Philos. u. sp. Th., XVI, 1902, S. 385—406. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis (gest. 950). Mit dem Kommentare des Emir Ima'il el Ḥoseini el Farani (um 1485), übersetzt und erläutert, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 3). E. Wiedemann, Über al-Fârâbîs Aufzählung der Wissenschaften (De scientiis), Sitzungsb. d. physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen 39, 1907, 74—101 (partienweise Übersetzung des von Dominicus Gundissalinus ins Lateinische übersetzten, schon vorher angeführten Werkes De scientiis).

III. Die lauteren Brüder.

Friedr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im 10. Jahrh. n. Chr. (nach den Schriften der lauteren Brüder). Siehe unter Lit. II, b. Studies in Arabian philosophy I. The doctrine of a future life (Rasailu Ikhwan es-safá), Calcutta Review 111, 343—367.

IV. Avicenna (Ibn Sînâ).

Zur Bibliographie Avicennas siehe Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte und Naturforscher, Göttingen 1840, S. 71, C. Brockelmann I, S. 453—458, Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, S. 144—155.

Ediert wurde die Metaph. schon Venet. 1493, die Logik (teilweise), die Physik, De coelo et mundo, De anima und mehrere andere Schriften unter dem Titel: Avicennae peripatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta Venet. 1495, dann 1508, 1546 (Ab Andrea Alpago Bellunensi). — Eine kurze Bearbeitung der Logik hat in französischer Übersetzung P. Vattiers, Paris 1658 herausgegeben. Ein dem elementaren Unterricht bestimmtes Lehrgedicht, das die logischen Grundlehren enthält, hat Schmölders, Docum. philos. Arab. p. 26—42 veröffentlicht. — Eine Übersetzung der Metaphysik bietet M. Horten, Das Buch der Genesung der Seele. Eine philos. Enzyklopädie Avicennas. Die Metaphysik Avicennas, Halle 1907—1909. P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd., Louvain 1908, S. 11—16 (De collectione errorum Avicennae).

Avicennas Gedicht an die Seele hat von Hammer-Purgstall übersetzt in der Wiener Zeitschr. f. Kunst usw. 1837. S. Landauer, Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellsch. Bd. 29, 1875/76, 335—418 (Eine Schrift De anima in arab. Text u. deutscher Übersetzung). Mehren, Les rapports de la philosophie d'Av. avec l'Islâm, Louvain 1883; derselbe, L'oiseau, traité mystique d'A. rendu littéralement en français et expliqué selon le commentaire persan de Sawedji, Muséon, VI. S. 383—393; ders., Traités mystiques d'A. Texte arabe avec l'explication en Français, Leyde 1889—1891. Forget, Le livre de théorèmes et des avertissements d'A., Leyde 1892. L. Cheikho, Les deux allégories de l'oiseau par Avicenne et al-Ghazzali, Al-Machriq 4, 882—887; 918—924; wieder abgedr. in: Traités inédits etc., S. 64—76. L. Malouf, Un traité inédit d'Avicenne, Al-Machriq 9, 967—973; 1037—1042; 1073—1078 (Eine Abhandl. über die Staatsleitung); wieder abgedr. in: Traités inédits etc., S. 1—17. E. A. van Dyk, Avicennas offering to the prince, a compendium on the soul. Transl. from the arab. orig., Verona 1906.

V. Alhazen (Ibn al Haitam).

Zur Bibliographie Alhazens siehe C. Brockelmann I, S. 469—470, H. Suter, S. 91—95, Cl. Baeumker, Witelo, S. 225—234.

Mehrere Werke Alhazens, darunter sein Hauptwerk Optik oder Perspectiva nebst der Optik Witelos wurden ediert von Friedrich Risner, Opticae thesaurus, Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi. Ejusdem liber de Crepusculis et Nubium ascensionibus. Item Vitellionis Turingopoloni libri X, Basileae 1572. Vorher schon war zu Lissabon 1541 zugleich mit einer verwandten Arbeit des Petrus Nonius die Schrift De crepusculis gedruckt worden.

Alhazens Abhandlung „Über das Licht" hat J. Baarmann arabisch u. deutsch herausgeg. in: Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft B. 36, Leipzig 1882.

VI. Algazel (Al-Ġazzâlî).

Zur Bibliographie Algazels C. Brockelmann I, S. 419—426.

Die Schrift des Algazel „Makâṣid al falâsifa" in lateinischer Übersetzung wurde ediert unter dem Titel Logica et philosophia Algazelis Arabis durch Peter Lichtenstein aus Cöln, Venet. 1506. G. Beer, Al Gazzalis Makâsid al falâsifa, I. Teil, D. Logik, Cap. I, II, herausgeg. und mit Vorwort und Anm. versehen, Leiden 1888. P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd. Louvain 1908, 14—17 (De collectione errorum Algazelis).

Gazali, Die Vernichtung der Philosophie, Kairo 1888 (arab. Text). Eine Übersetzung lieferte Carra de Vaux, Muséon 1903 f., ferner Miguel Asin Palacios, Gazali, Zaragoza 1901. Der mittelalterlich-lateinische Text ist in der

Hauptsache überliefert durch die Übersetzung der Destructio destructionis von Averroës in den Ausgaben der Werke dieses Philosophen.

Über das Werk „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaften" handelt Hitzig in der Ztschr. der Deutsch. Morgenl. Ges. VII, 1852, S. 172—186 und Gosche (s. d. Lit.). Der arabische Text dieses Buches (Ichjâ al-ʿulûm) ist in Bulak und neuestens: Al-G., Ichjâ ʿulûm eddîn, 4 Teile, Cairo 1898 gedruckt erschienen.

Die Confessio fidei orthodoxorum Algazeliana findet sich bei Pococke, Spec. hist. Arab. p. 274 sqq., vgl. Brucker, Hist. crit. Philos. V., p. 348 sq., 356 sq.

Durch Josef von Hammer-Purgstall ist die ethische Abhandlung O Kind! arabisch und deutsch Wien 1838 herausgegeben worden. In der Einleitung gibt von Hammer ausführliche Nachrichten über das Leben des Algazel. Eine neue arabische Ausgabe von Gazali, O Kind! erschien Kasan 1905. Eine moralische Schrift, Die Wage der Handlungen, ist, von Rabbi Abraham ben Hasdai aus Barcelona ins Hebräische übersetzt, durch Goldenthal unter dem Titel Compendium doctrinae ethicae, Lpz. 1839, veröffentlicht worden.

Aus einer Berliner Handschrift des von Algazel verfaßten Liber quadraginta placitorum circa principia religionis hat Tholuck in der bei der Lit. II, b angef. Abh. De vi etc. theologische Sätze mitgeteilt. L. Gauthier, Ad-Dourra al-fâkhira, la perle précieuse de Ghazâlî, Traité d'eschatologie musulmane publié d'après les manuscrits, Genève-Bâle-Lyon 1878.

In arabischem Text wurden ferner von Algazel veröffentlicht: Der Prüfstein der Logik, herausgeg. von Abû Firâs en Nasânî u. Mustafâ el Qabbânî, Kairo ohne Jahr (eine bisher unbekannte Schrift von Algazel). — Einleitung in die Wissenschaften, herausgeg. von Mohammed Amîn el-Kutubî, Kairo 1904. — Das Buch der Philosophie über die Geschöpfe Gottes, herausgeg. v. Moh. Amîn el-Hânigî u. Mustafâ el Qabbânî 1903. — Erklärung d. erhabenen Namen Gottes, Kairo 1904. — Der Erlöser vom Irrtum, Kairo 1892. — Der Beginn der richtigen Leitung, Kairo 1889. — Die Gläubigen sind von der Wissenschaft des Kalâm fernzuhalten, Kairo 1892. — Das der Kenntnis der Uneingeweihten zu Verbergende. Die große und kleine Abhandlung, Kairo 1891. — Der gebahnte Weg der Frommen, Kairo 1888. — Die richtige Mitte im Glauben, herausgeg. von Mustafâ el-Qabbânî, Kairo 1902. — Die richtige Wage des Glaubens und Handelns, herausgeg. von demselben, Kairo 1900. — Das Buch der Enthüllung der Herzen, Kairo 1905. — Das kurze Kompendium des Rechts, Kairo 1899. — Blütenlese aus der Wissenschaft d. Rechtsprinzipien, Bulaq 1904—1907.

VII. Abubacer (Ibn Thofail).

Des Abubacer Schrift: „Hajj Ibn Jaqzân" wurde schon früh ins Hebräische übersetzt, arabisch von Ed. Pococke unter dem Titel: Philosophus autodidactus sive epistola, in qua ostenditur, quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam mens ascendere possit, mit latein. Übersetzung hrsg. Oxford 1671, wieder abgedr. 1700, nach dieser Übersetzung durch Ashwell und durch den Quäker George Keith und nach dem arabischen Original durch Simon Ockley ins Englische, von anderen ins Holländische, von Joh. Georg Pritius (Frankf. 1726) und von J. G. Eichhorn (Der Naturmensch, Berlin 1783) ins Deutsche übersetzt. L. Gauthier, Hajj ben Yaqdhân. Roman philosophique d'Ibn Thofail. Texte arabe publ. d'après un nouveau ms. avec les variantes des anciens textes, et traduction française, Alger 1900. Fr. Pons, Traducion de la novela de Abentofail el filósofo autodidacto. Preced. de un prologo de Menéndez y Pelayo, Zaragosa 1900. The improvement of human reason, exhibited in the life of Hajj ibn Yakzan, London 1708. Reprinted by E. A. van Dyk, Kairo 1905. Ibn Tufail, Das Erwachen der Seele. Aus dem Arabischen mit einer Einleitung v. P. Brönnle. Aus dem Engl. übersetzt von A. M. Heink, Rostock 1907.

VIII. Averroës (Ibn Roschd).

Zur Bibliographie des Averroës siehe C. Brockelmann I, S. 461—462.

Die Schriften des Averroës sind lateinisch zuerst 1472, dann sehr häufig, in Venedig allein über 50mal, meist mit den aristotelischen Werken gedruckt worden. Für die beste Ausgabe gilt die in Venedig 1553 gedruckte.

M. Jos. Müller, Philos. u. Theol. des Averroës, in Monumenta saecularia, hrsg. von der k. bayer. Akad. d. Wiss. zur Feier ihres 100jähr. Bestehens am 28. März 1859, München 1859; derselbe, Averroës, Philosophie und Theologie. Aus dem Arabischen übersetzt, München 1875 (zwei religionsphilos. Abhandlungen des Averroës: Harmonie d. Relig. u. Phil. u. eine Art philos. Dogmatik in deutscher Übers.). L. Gauthier, Accord de la religion et la philosophie. Traité d'Ibn Rochd (Averroës), traduit et annoté, Alger 1905. Es handelt sich um eine Übersetzung des Werkes von Ibn Rochd, Das Buch der Philosophie. Arab. Text, Kairo 1901. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt, Münster 1900 (Beiträge zur Gesch. d. Philos. des Mittelalt. III, 4), veröffentlicht S. 63—70 eine in hebräischer Übersetzung erhaltene Abhandlung des Ibn Roschd über das Problem der Weltschöpfung.

Averroës (Vater u. Sohn), Drei Abhandlungen über die Konjunktion des separaten Intellekts mit dem Menschen, aus dem Arab. übers. von Samuel Ibn Tibbon, deutsch von Isaak Hercz, Berlin 1869. L. Hannes, Des Averroës Abhandl.: „Über die Möglichkeit der Konjunktion" oder „über den materiellen Intellekt" in d. hebr. Übersetz. eines Anonymus. Nach Handschr. z. erstenmal herausgegeben, übersetzt und erläutert, H. I, Halle 1892.

Averroës Metaphysik, Arab. Text, herausgeg. v. Muṣṭafâ el Qabbânî, Kairo ohne Jahr. M. Horten, Die Metaphysik des Averroës (gest. 1198). Nach dem Arab. übersetzt u. erläutert, Halle 1912.

Averroës, Vernichtung der „Vernichtung der Philosophen" Gazalis. Arab. Text, 3 Ausgaben, Kairo 1884, 1901, 1903. M. Horten, Die Hauptprobleme des Averroës nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali. Aus dem arabischen Original übersetzt und erläutert, Bonn 1913.

P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd., Louvain 1908, S. 8—10 (De collectione errorum Averrois).

J. Freudenthal, Die durch Averroës erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles. Untersucht und übersetzt. Mit Beiträgen z. Erläuterung des arab. Textes von S. Fränkel, Abhandl. d. Berliner Akademie der Wiss. 1885. Hartwig Derenbourg, Le commentaire arabe d'Averroës sur quelques petits écrits physiques d'Aristote, Archiv. f. Gesch. d. Philos. 18, 1905, 250—253.

Averroë, Il commento medio alla Poetica di Aristotele, per la prima volta pubblicato in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da F. Lasinio, P. I, II, testo Arabo, la versione Ebraica, Pisa 1873. Die Paraphrase der aristotelischen Poëtik in latein. Übersetzung des Jac. Mantinus, hrsg. von Fr. Heidenhain, Lpz. 1889. Jar. Tkac, Über den arab. Kommentar des Averroës z. Poëtik d. Arist., Wiener Studien 24, 1902, 70—98.

In dem Maße, wie die Theologie Schulwissenschaft wurde, ward die aristotelische Logik als Organon geschätzt. Mit dem Nestorianismus fand im fünften Jahrhundert der Aristotelismus Aufnahme bei dem im Osten wohnenden Teile der Syrer, insbesondere an der Schule zu Edessa. Das älteste Dokument dieser Philosophie bei den Syrern ist ein Kommentar zu Aristoteles De interpretatione, verfaßt von Probus (Prōbhā), einem Schüler des Bischofs Ibas (Hībhā) von Edessa, des Übersetzers der Kommentare des Theodor von Mopsveste zu biblischen Schriften. Derselbe Probus hat auch Kommentare zu den Anal. pri. und Soph. Elenchi geschrieben. Neben Probus werden von den Syrern Hībhā und Kûsnî als solche genannt, welche griechische (philosophische) Werke in das Syrische übersetzt haben. Als die Schule zu Edessa wegen des in ihr herrschenden Nestorianismus auf Befehl des Kaisers Zenon 489 zerstört wurde, flohen die Beteiligten großenteils nach Persien und verbreiteten dort, von den Sassaniden begünstigt, ihre religiösen und philosophischen Anschauungen. Aus den Trümmern der Schule zu Edessa gingen die Schulen zu Nisibis und zu Gandisapora hervor, die letztere vorzugsweise medizinisch (Academia Hippocratica). Der König Nû-

shirwân von Persien interessierte sich lebhaft für die Philosophie des Platon und des Aristoteles. Gelehrte aus der Schule zu Gandisapora wurden in der Folge Lehrer der Araber in der Medizin und Philosophie.

Später, aber nicht mit geringerem Eifer als die Nestorianer im Osten, warfen sich im Westen die syrischen Monophysiten oder Jacobiten auf das Studium des Aristoteles, obwohl unter den Syrern sich auch Mystizismus und Pantheismus zeigten, so namentlich in einem syrisch geschriebenen Werke, von dem sich eine Handschrift im britischen Museum befindet: „Buch des heiligen Hierotheos über die verborgenen Geheimnisse der Gottheit". Es erinnert dieses Werk vielfach an die pseudo-dionysischen Schriften und vor allem an die Eriugenas. Frothingham (s. Literatur) ist der Ansicht, daß die Schrift verfaßt ist von dem syrischen Mönch Stephan bar Sudaili, der im fünften Jahrhundert lebte, unter dem Pseudonym Hierotheos geschrieben habe und der gepriesene Lehrer des Pseudo-Dionysius sei. Das Verhältnis ist aber wohl das umgekehrte, daß nämlich Pseudo-Dionysius von dem Verfasser des „Buches des Hierotheos" benutzt worden ist.

Die aristotelische Philosophie wurde namentlich in den Schulen, die zu Resaina (Rîš-ʿainâ) und Kinnesrîn in Syrien bestanden, betrieben. Der Urheber dieser Studien war Sergius von Resaina (gest. 536), der Übersetzer der Kategorien des Aristoteles und der Isagoge Porphyrs ins Syrische, in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts (vgl. Assemani, Bibliotheca Orientalis II, 315 ff.). Ferner übersetzte er einen Teil der Werke Galens und die Schriften des Pseudo-Dionysius. In Codices des britischen Museums existieren von ihm (nach Angabe Renans, De philos. perip. apud Syros p. 25): Log. tractatus, liber de causis universi iuxta mentem Aristotelis, quo demonstratur universum circulum efficere, und andere Schriften.

Unter den zu Kinnesrîn gebildeten Männern verdient namentlich der auch als Theolog und Grammatiker berühmte Bischof Jacob von Edessa (gest. 708 n. Chr. Vgl. über ihn Barhebraei Chronicon eccles., ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy I, 290 ff.) Erwähnung, der theologische und philosophische Schriften aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt hat; seine Übersetzung der Kategorien des Aristoteles ist von S. Schüler (s. d. Lit.) ediert worden.

Der nach Baumstark (Die christl. Lit. d. Orients I, S. 75) im zehnten Jahrhundert lebende Verfasser des von C. Kayser (siehe die Lit.) herausgeg. Buches von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen, dessen Name nicht bekannt ist, war 30 Jahre Bischof in Edessa gewesen und zog sich dann als Einsiedler in die Berge zurück, wo er sein Werk schrieb. Dies besteht aus 6 Büchern. Das erste handelt über die Erkenntnis überhaupt und über Gott, das zweite vom Makrokosmos, das dritte vom Mikrokosmos, das vierte von der Schrift überhaupt, dem Buche der Schöpfung und der Schöpfung, das fünfte von der Herstellung der Welt, das sechste über Äther, Luft, Jahreszeiten, Meteorologie. Er bekennt sich zu christlichen Sätzen, sucht diesen nur philosophische Färbung zu geben, aber nicht im Sinne des Aristoteles, dessen Gegner er ist.

Namentlich infolge der Berührung mit den Arabern gingen später die Syrer über die bloße Beschäftigung mit dem Organon hinaus. Sie begannen in arabischer Sprache alle Teile der Philosophie in Anschluß an Aristoteles zu kultivieren, worin ihnen später die Araber selbst nachfolgten, die aber bald ihre syrischen Lehrer übertrafen. Schüler von syrischen und christlichen Ärzten waren Alfârâbî und Avicenna. Die spätere syrische Philosophie trägt den Typus der arabischen. Unter ihren Vertretern ist der bedeutendste der 1286 gestorbene.

von jüdischen Eltern stammende Jacobit Gregorius Barhebraeus oder Abulfaragius (Abû 'l Farağ), dessen unter dem Einfluß Avicennas und anderer arabischer Philosophen stehendes Kompendium der peripatetischen Philosophie (Butyrum sapientiae) noch heute bei den Syrern hohes Ansehen genießt. (Ein Exemplar dieses Werkes findet sich zu Florenz in der Bibl. Laurent., siehe Renan a. a. O. p. 66, wo Assemanis Irrtum, daß dieser Kodex die Honainsche Übersetzung des Arist. ins Syrische enthalte, berichtigt wird.) Ein weiteres Werk des Barhebraeus „Ware der Waren" berührt sich eng mit Avicennas „Quellen der Weisheit". In dem „Buche der Pupillen" (Curt Mayer, Buch der Pupillen von Gregor Barhebraeus. Nach vier Handschr. d. K. Bibl. zu Berlin herausgeg., u. teilweise übersetzt, Leipziger I. D., Leipzig 1908) behandelte der syrische Philosoph die aristotelische Logik und in dem „Buche der Weisheitsunterhaltung" die Logik, Physik und Metaphysik. (Siehe A. Baumstark, Die christl. Lit. d. Orients I, S. 76—77.) Der Psychologie ist die Schrift über die Seele gewidmet, die von L. Cheikho (s. d. Lit.) veröffentlicht wurde. Von Wichtigkeit sind auch die historischen Arbeiten des Barhebraeus, eine syrische Weltgeschichte (Chronicon syriacum, ed. Bedjan), eine Kirchengeschichte (Chronic. ecclesiasticum, ed. J. B. Abbeloos et Th. J. Lamy, Lovanii 1872—1877) und seine Geschichte der Dynastien (Hist. dyn., Oxford 1663; L'hist. des dynasties, ed. A. Salhani, Beirut 1890).

Als den Entstehungsgrund des Mohammedanismus bei den Arabern bezeichnet Sprenger in seinem Werke „Das Leben und die Lehre des Mohammed", I, Berlin 1861, S. 17, das Bedürfnis, zu einem offenbarungsgläubigen Monotheismus von universalistischem Charakter zu gelangen; dem Bedürfnis aber folge jedesmal mit Notwendigkeit der bis zur Erreichung des Ziels immer wieder erneute Versuch der Befriedigung. Dem kirchlichen Christentum gegenüber kann der Mohammedanismus als die späte, aber um so energischere Reaktion des Subordinatianismus betrachtet werden.

Ebjonitische Christen hatten sich auch nach dem Siege des Katholizismus besonders in den Oasen der Nabatäischen Wüste erhalten. Sie teilten sich in mehrere Sekten, von denen die einen dem Judentum, die anderen dem orthodoxen Christentum näherstanden. Zur Zeit des Mohammed bestanden in Arabien zwei dieser Sekten, die Rakusier und Hanîfe (nach Sprenger I, S. 33 ff.). Zu den ersteren gehörte (nach Sprengers Vermutung) Koss, der in Mekka die Einheit Gottes und die Auferstehung der Toten predigte und zu diesem Zwecke auch die Messe von Okâs besuchte, wo ihn Mohammed hörte. Die Hanîfe waren (nach Sprenger a. a. O.) Essäer, welche fast alle Kenntnis der Bibel verloren und manche fremde Einflüsse erfahren hatten, aber sich zum strengen Monotheismus bekannten. Ihr Religionsbuch hieß „Rolle des Abraham". Zur Zeit des Mohammed lebten mehrere Glieder dieser Sekte in Mekka und Medina, und Mohammed selbst, der ursprünglich die Götter seines Volkes angebetet hat, ward ein Hanîf. Die Lehre der Hanîfe war der Islâm, d. h. die Unterwürfigkeit unter den Einen Gott; sie selbst waren Moslim, d. h. Unterwürfige. Doch sind die angeführten Vermutungen Sprengers nach anderen höchst unsicher. Von großem Belang war der Einfluß, den direkt das Judentum auf Mohammed übte (vgl. Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833). Der Name Mohammed scheint ein Amtsname zu sein, den der Stifter der neuen Religion sich beilegte. Nach einer alten Tradition hieß er ursprünglich Kotham, später auch Abû 'l Kâsim (Vater des Kâsim) nach seinem ältesten Sohne. Er aber sagte von sich, er sei der Mohammed,

d. h. der Gepriesene, der Messias, den die Thorah verkünde, im Evangelium aber sei sein Name Ahmad, d. h. der Paraklet (s. Sprenger I, S. 155 ff.); Abraham habe ihn gerufen und der Sohn der Maria habe ihn voraus verkündet (ebend. S. 166).

In Mohammed selbst und in seinen Anhängern führte die Abstraktion des Einen unendlich Erhabenen, dem allein Verehrung gebühre, zu der Exaltation eines rasch auflodernden Fanatismus, der jeden Widerstand erbarmungslos vernichtete, aber die Fülle der konkreten Lebensmächte nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung zu würdigen und zu pflegen wußte, die Immanenz des Göttlichen in der Endlichkeit verkannte, die Sinnlichkeit nicht bildend zu versittlichen, sondern nur teils zu despotisieren, teils in ungebrochener Leidenschaft freizulassen vermochte und für den Geist nur die selbstlose, blindgläubige und fatalistische Unterwerfung unter den Willen Allâhs und unter seine Offenbarung durch den Propheten übrigließ. Durch eine der christlichen Friedensmoral entgegengesetzte, den Krieg zur Ehre Gottes fordernde Lehre und durch eine mittels dieser Lehre religiös sanktionierte Praxis wurden anfangs höchst bedeutende Erfolge erzielt. Aber bald trat die Stabilität, dann die Erschlaffung und Entartung ein.

Mag die Verbrennung der nach der Zerstörung durch Christen unter dem Bischof Theophilus im Jahre 392 noch gebliebenen oder ergänzten Bände der alexandrinischen Bibliothek durch Amr, den Feldherrn des Khalifen Omar, im Jahre 640 zugunsten der exklusiven Geltung des Ḳorân (nach Abulfaragius Hist. dyn. p. 116) eine bloße Sage oder eine geschichtliche Tatsache sein, jedenfalls stand der Islâm gerade der in den Hauptschriften jener Sammlung vertretenen althellenischen Lebensanschauung am schroffsten entgegen. Der griechischen Götterwelt mußte er mehr noch als das Christentum feind sein. Unter den griechischen Philosophen bot Aristoteles, obschon der Geist seiner Lehre namentlich in der auf dem hellenischen Prinzip der Freiheit und des Maßes beruhenden Ethik ein wesentlich verschiedener ist, doch manche Berührungspunkte. Seine Lehre von der persönlichen Einheit Gottes machte seine Metaphysik den Mohammedanern in vollerem Maße als den christlichen Kirchenvätern annehmbar. Seine Physik gab Aufschlüsse auf einem von dem Ḳorân kaum berührten Gebiete und mußte insbesondere als wissenschaftliche Basis der Arzneikunde willkommen sein. Seine Logik konnte jeder Wissenschaft und vornehmlich jeder nach wissenschaftlicher Form strebenden Theologie als methodisches Werkzeug (Organon) dienen. Außerdem war Aristoteles der Philosoph, der den wissensdurstigen Arabern besonders in seinen alexandrinischen Auslegern geboten wurde. So fand allmählich der Aristotelismus Eingang, obschon der Ḳorân jede freie Forschung über religiöse Lehren untersagt und den Zweifelnden mit der Hoffnung auf eine Lösung seiner Bedenken am jüngsten Tage abtröstet.

Auch die Stoa ist nicht ohne Einfluß auf arabische Denker geblieben, wie sich dies bei der Ausbildung des älteren Islâm durch die Mutakallimûn zeigt. Namentlich war es der Denker An-Naẓẓâm (s. unten S. 372), der sich offenbar zu der Stoa nahestehenden Lehren bekennt. Von ihm berichtet schon Schahrastânî, daß er zu den ersten gehört habe, die Vertrautheit mit der griechischen Philosophie zeigten. Vor allem ist es sein Materialismus, in dem die Annäherung an die Stoa deutlich ist. Der Geist ist nach ihm ein feiner Körper, der den ganzen Leib durchdringt. Auch die Lehre vom *λόγος σπερματικός*, sowie die vom *τόνος* klingt an bei ihm (s. Horovitz, Über den Einfluß d. Stoizismus usw). Doch blieb die fremde Philosophie mehr auf engere Kreise beschränkt.

Die Bekanntschaft der mohammedanischen Araber mit den Schriften des Aristoteles wurde durch syrische Christen vermittelt. Schon vor der Zeit des Mohammed waren nestorianische Syrer als Ärzte unter den Arabern tätig. Mit nestorianischen Mönchen soll auch Mohammed Verkehr gehabt haben. Jedoch erst nach Verbreitung der Herrschaft der Mohammedaner über Syrien und Persien und vornehmlich seit der Regierung der Abbâsiden (750 n. Chr.) kam fremde Wissenschaft unter ihnen auf, besonders Medizin und Philosophie. Die letztere war schon in den letzten Zeiten des Neuplatonismus, namentlich durch David den Armenier (um 550 n. Chr., s. Grdr. I, 10. Aufl., S. 349, 353, seine Prolegomena zur Philosophie und zu der Isagoge, seine Opera, Venet. 1823; über ihn C. F. Neumann, Par. 1829) und danach besonders durch die Syrer dort gepflegt worden. Christliche Syrer übersetzten griechische Autoren, namentlich medizinische und später philosophische, erst ins Syrische, dann aus dem Syrischen ins Arabische, oder sie benutzten vielleicht auch ältere syrische Übersetzungen, welche zum Teil auch heute noch vorhanden sind.

Während der Herrschaft und im Auftrage von Alma 'mûn (813—833 n. Chr.) sind zuerst aristotelische Schriften ins Arabische übersetzt worden, und zwar unter der Leitung des Johannes Ibn-al-Batrik (d. h. des Sohnes des Patriarchen, nach Renan l. c. p. 57 von Johannes Mesue, dem Arzte, wohl zu unterscheiden). Diese Übersetzungen, zum Teil noch erhalten, gelten (nach Abulfaragius, Histor. dynast., Oxford 1663, p. 153 u. ö.) für treu, aber unelegant. Namhafter ist Ḥonain Ibn Isḥâḳ (Johannitius), ein Nestorianer, der unter Mutawakkil blühte und 876 n. Chr. starb. Mit der syrischen, arabischen und griechischen Sprache vertraut, stand er zu Bagdad an der Spitze einer Schule von Interpreten, der auch sein Sohn Isḥâḳ ben Ḥonain und sein Neffe Hubaisch ibn al Asʿad angehörten. Nicht nur die Schriften des Aristoteles selbst, sondern auch mehrerer alter Aristoteliker (Alexander Aphrodisiensis, Themistius, auch neuplatonischer Interpreten, wie Porphyrius und Ammonius), ferner des Galenus usw. wurden ins Syrische und Arabische übersetzt. Auch von diesen Übersetzungen sind einige arabische noch vorhanden, von den syrischen wohl nur Fragmente. Des Ḥonain arabische Übersetzung der Kategorien wurde Lpz. 1846 durch Jul. Theodor Zenker herausgegeben.

Als Übersetzer war ferner tätig der christliche Arzt und Philosoph Qosṭâ ibn Lûqâ in Baalbek (864—923). Seine in ihrer Echtheit freilich nicht unbestrittene Schrift „Über den Unterschied von Geist und Seele" (De differentia spiritus et animae) setzt den platonischen und aristotelischen Begriff der Seele gut auseinander und sucht die Entstehung der Vorstellungen auf physiologische Weise zu erklären. Von Johannes Hispanus wurde sie im 12. Jahrh. ins Lateinische übersetzt und hat vielfach auf spätere Scholastiker, so auf Alfredus Anglicus, Albertus Magnus, Roger Bacon eingewirkt. Die lateinische Übersetzung wurde von C. S. Barach, Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis. Item Costa-Ben-Lucae de differentia animae et spiritus, Innsbruck 1878 (Biblioth. philosoph. mediae aetatis II) herausgegeben. Den arabischen Text hat auf Grund von Vorarbeiten von A. Nagy G. Gabrieli in: Rendiconti della R. Acad. dei Lincei vol. XIX, fasc. 7, 1910, 622—655 und neuerdings L. Cheikho in: Al-Machriq 14, 1911, 94-109 publiziert (wieder abgedr. in: Traités inédits etc., S. 121—133). Im 11. Jahrhundert nahm der christliche Araber ʿAbdallâh ibn al-Faḍl aus dem arabischen Original Auszüge in seine Kompilation „Das große Buch des Nutzens" auf. Siehe G. Graf, Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens" von ʿAbdallâh ibn al-Faḍl. Festgabe f. Clemens Baeumker, Münster 1913, S. 74—76.

Im 10. Jahrhundert wurden neue Übersetzungen angefertigt, und zwar durch christliche Syrer, von denen die bedeutendsten waren die Nestorianer Abû Bischr Mattâ (gest. zwischen 320 und 330 der Hedschra = 933—943 n. Chr.), Jahjâ ben ʿAdî, der Tagritenser, ferner sein Schüler Abû-l-Chair al-Ḥasan ibn al-Chammâr, weiterhin ʿÎsâ ibn Zurʿa. Übersetzt wurden nicht nur die Schriften des Aristoteles, sondern auch die des Theophrast, des Alexander von Aphrodisias, des Themistius, Syrianus, Ammonius usw. (Vgl. den Artikel „Anûlûtîkâ [d. i. Analytica] bei Haji Khalfa, Lexikon bibliogr. ed. Flügel I, S. 486.) Die von diesen Männern ausgegangenen arabischen Übersetzungen haben sich weit verbreitet und großenteils bis heute erhalten. Ihrer haben sich Alfarabi, Avicenna, Averroës und die anderen arabischen Philosophen bedient.

Auch die Republik, der Timaeus und die Leges des Platon sind ins Arabische übersetzt worden. Averroës hat die Republik gekannt und einen Auszug daraus veranstaltet, wogegen ihm die Politik des Aristoteles gefehlt hat. Das zu Paris handschriftlich vorhandene Werk „Sijâsa", d. h. Politica, ist die unechte Schrift De regimine principum s. secretum secretorum; die aristotelische Politik ist arabisch nicht vorhanden.

Von größter Bedeutung für den eigenartigen Charakter der arabischen Philosophie wurden Auszüge aus Neuplatonikern, insbesondere aus Plotin und Proklus, die ins Arabische übersetzt wurden und unter dem glänzenden Namen des Aristoteles nicht nur bei den Arabern und Juden, sondern seit dem Ausgang des zwölften Jahrhunderts auch bei den Denkern des christlichen Abendlandes starken Anklang fanden, nämlich die sogenannte Theologie des Aristoteles und der Liber de causis.

Die pseudo-aristotelische Theologia ist ein Auszug aus den Büchern IV—VI der Enneaden Plotins. Eine syrische Bearbeitung dieser Bücher wird von A. Baumstark (Zur Vorgeschichte d. arab. Theologie des Aristoteles, Oriens christ. 2, 187—191; derselbe, Die christl. Lit. des Orients I, Leipz. 1911, S. 75) dem Mönche Johannân aus Euphemeia zugeschrieben, der in Alexandrien seine Bildung empfing und sich offen zum Monismus des Plotin bekannte. Um 840 wurde das syrische Original von dem Christen Ibn ʿAbdallâh Nâʿima aus Emesa für Achmed ibn al Muʿtasim billâh ins Arabische übertragen. In lateinischer Übersetzung kam die Schrift seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts auch den christlichen Scholastikern zur Kenntnis. Im Druck erschien sie 1519 zu Rom unter dem Titel Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae theologia sive mystica philosophia secundum Aegyptios. 1572 wurde sie noch einmal in Paris von Carpentarius herausgegeben. Auch in Du Vals Gesamtausgabe der arist. Werke ist sie abgedruckt. Nach der lateinischen Übersetzung und auch nach dem arabischen Texte gibt Munk, Mélanges S. 249 ff., Auszüge aus derselben. Aus arabischen Handschriften ist sie zum erstenmal herausgegeben von Fr. Dieterici, Lpz. 1882, und von demselben aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen Lpz. 1883.

Die Schrift entwickelt die neuplatonische Lehre von der ersten Ursache, von dem Intellekt mit den reinen Formen (Ideen), die in ihm sind, von der Weltseele mit den Einzelseelen und von der die entstehenden und vergehenden Dinge in sich befassenden Natur. In dem Mittelpunkt der ganzen Spekulation steht die Seele, durch welche das Werden überhaupt möglich wird. Ergreift den Geist die Sehnsucht nach unten, so bildet sich aus ihm die Seele. Die Seele ist demnach nichts als Geist, der in der Form der Sehnsucht sich bildete. Die Seele hat nun bisweilen Allsehnsucht, bisweilen Teilsehnsucht. Hat sie die erstere, „so bildet sie

die Alldinge in der Tat und ordnet dieselben in einer geistigen Allweise, ohne ihre Allwelt zu verlassen. Hegt sie aber zu den Teildingen, welche Abbilder ihrer Allformen sind, Sehnsucht, so schmückt sie dieselben aus und mehrt sie an Reinheit und Schönheit; sie reinigt dieselben von den Fehlern, die ihnen zugestoßen sind. Sie ordnet dieselben in einer höheren und erhabeneren Weise, als dies die näheren Ursachen derselben, d. h. die Himmelskörper vermögen". Dieterici bezeichnet die Schrift als den etwa hundert Jahre älteren Vorgänger des ausgeführten Systems der lauteren Brüder. Vgl. Haneberg, Die Theologie des Aristoteles, in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie der Wiss. vom Jahr 1862, Bd. I, S. 1—12, Steinschneider, Alfar., S. 158 u. 250, F. Dieterici, Die Theologie des Ar., in: Ztschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1877, S. 117 bis 126, derselbe über die sog. Theologie des A. b. d. Arabern in d. Abhandlungen des Orientalistenkongresses 1881. Val. Rose, Deutsche Literaturz. 1883, n. 24.

Das Buch De causis vermittelt gleichfalls neuplatonische Lehren, größtenteils in wörtlichen Auszügen aus des Proklus Institutio theologica. Schon Thomas von Aquin erkannte als Quelle die „Elementatio theologica" des Proklus, worunter die Στοιχείωσις θεολογική zu verstehen ist. Nach Albertus Magnus (De causis et processu univers. II, tr. 1, c. 1; ed. Jammy t. V, p. 563), dem die Quelle freilich noch unbekannt war, ist der Verfasser des Buches De causis David Judaeus quidam, der nach Steinschneider und Guttmann mit Johannes Hispalensis identisch ist (siehe J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 54). Nach Bardenhewer ist der Autor nicht ein Jude, sondern ein Mohammedaner, der etwa im 9. Jahrhundert jenseits des Euphrat gelebt und die Στοιχείωσις in arabischer Übersetzung vor sich gehabt haben soll, so daß die Schrift auch ursprünglich arabisch verfaßt ist. Es ist eine Kompilation von 31 metaphysischen Thesen. Sie wurde als ein vermeintliches Werk des Aristoteles durch Gerhard von Cremona in Toledo zwischen 1167 und 1187 ins Lateinische übersetzt, war den späteren Scholastikern bekannt und ist schon von Alanus ab Insulis (Alanus von Ryssel), der sie als „Aphorismi de essentia summae bonitatis" zitiert (siehe oben S. 324), benutzt worden. Die Meinung, daß Aristoteles der Verfasser sei, wurde trotz der besseren Einsicht des Albertus und Thomas von vielen noch lange festgehalten. Unter den Werken des Aristoteles ist das Buch auch in den lateinischen Ausgaben desselben bis Anfang des 17. Jahrhunderts häufig mit abgedruckt worden (z. B. Venet. 1496, ferner im VII. Bande der lat. Ausgabe der Werke des Aristoteles und Averroës, Venet. 1552).

Analysen seines Inhalts finden sich bei Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 46—53, und bei Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alexandrie III, S. 96 ff. Die Begriffe werden darin hypostasiert. Was dem abstrakteren Begriff entspricht, gilt als die höhere, frühere und mächtigere Ursache. Das Sein geht dem Leben, das Leben der individuellen Existenz voran. Die pseudo-pythagoreische Unterscheidung des Höchsten, das vor der Ewigkeit sei, des Intellekts, der mit ihr, der Seele, die nach ihr und vor der Zeit sei, und der zeitlichen Dinge findet sich auch in dieser Schrift. Vgl. Haneberg, a. a. O. S. 361—388, Steinschneider, Alfar., S. 113 u. 249, namentlich aber Otto Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schr. über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Im Auftrage der Görresgesellschaft bearbeitet (der arabische Text des Buches mit deutscher Paraphrase und mit ausführlicher Einleitung, die von den Scholastikern benutzte lateinische Übersetzung mit eingehender Geschichte derselben und über die hebräischen Übersetzungen), Freib. i. Br. 1882. P. Minges,

De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et prooemium Summae Guidonis Abbatis, Archiv. Francisc. Hist. VI, 1913, S. 18—22.

Noch andere pseudonyme Schriften, die unter dem Namen des Empedokles und Pythagoras zirkulierten, sind zu nennen, so Pseudo-Empedokles, über die fünf Elemente und vielleicht noch weitere, dem Empedokles zugeschriebene Werke, deren Übersetzung bald nach dem Anfang des zehnten Jahrhunderts durch den aus Cordova stammenden Mohammed ibn Abdallah ibn Mesarra aus dem Orient nach Spanien gebracht worden waren. Dem alten Naturphilosophen werden darin die Lehren beigelegt, der Schöpfer habe als das primitive Element die erste Materie geschaffen. Aus dieser sei der Intellekt emaniert, aus diesem die Seele; die vegetative Seele sei die Rinde der animalischen, diese die Rinde der anima rationalis, diese wiederum die der anima intellectualis. Die Einzelseelen seien Teile der universellen Seele, das Produkt dieser Seele aber sei die Natur, in welcher der Haß herrsche, wie in der allgemeinen Seele die Liebe. Von der Natur verführt, haben die Einzelseelen sich dem Sinnlichen zugewandt; zu ihrer Rettung, Reinigung und Wiedererinnerung an das Intelligible aber gehen von der allgemeinen Seele die prophetischen Geister aus.

Ferner Pseudo-Pythagoras, der den Schöpfer, den Intellekt, die Seele und die Natur durch die Monas, Dyas, Trias und Tetras symbolisiert oder auch als Einheit vor der Ewigkeit, mit der Ewigkeit, nach der Ewigkeit und vor der Zeit, endlich als Einheit in der Zeit unterscheidet. Siehe über die genannten pseudonymen Schriften Munk, Mélanges, S. 240 ff.

Der Rationalismus der Mutaziliten (Muʿtázila = die sich trennende Partei), die besonders für den freien Willen und die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen eintraten und so die absolute Vorherbestimmung verwarfen, indem sie die Prädestination zur bloßen Präscienz abschwächten, die Orthodoxie der Aschariten (von Al ʿAscharî, 873—935, sich herleitend), welche im Gegensatz zu den Mutaziliten das Prädestinationsdogma streng aufrecht erhielten, sind Richtungen der theologischen Dogmatiker (Mutakallimûn, d. h. solche, die sich unterreden, eine Rede, einen Kalâm machen, hebr. Medabberim, d. h. Lehrer des Wortes, im Unterschied von den Lehrern des Fikh, d. h. des überlieferten Gesetzes). Die Aschariten, deren Kalâm allmählich die von den Theologen anerkannte Philosophie wurde, bekannten sich zu einer eigentümlichen Atomenlehre, indem sie die Atome als „unausgedehnte, punktuell gedachte Einheiten, aus denen die räumliche Körperwelt aufgebaut wird" (de Boer, S. 58), bestimmten. Bei den Mutaziliten spielte auch die Attributenlehre eine Rolle, indem der Begründer der Partei, Wâṣil ben Ata, die Vielheit der göttlichen Eigenschaften leugnete, um die volle Einheit Gottes zu ermöglichen. Einen ähnlichen Standpunkt vertrat Muammar (siehe über ihn M. Horten, Die sogenannte Ideenlehre des Muammar (gest. 850), Archiv f. system. Philos., B. 15, 1909, S. 469—484). Dagegen nahm Abû'-l-Huḏail (gest. gegen 850) die Attribute als „Wesensbeschaffenheiten des Einen Gottes" an, aber nicht als gesonderte, die Einheit Gottes aufhebende Eigenschaften. Einen Mittelweg beschritt Abû Hâschim von Basra, gest. 933, mit seiner Modustheorie, der zufolge die Eigenschaften nur Seinswesen der Substanz sind. Sie besitzen keine selbständige Realität, sondern partizipieren nur an der Realität der Substanz (siehe M. Horten, Neues zur Modustheorie des Abu Hâschim, Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 45—53). Die Mutakallimûn sind die eigentlichen arabischen Scholastiker, da sie das Denken oder die Philosophie in den Dienst der Sätze des Korân stellten. Zuerst waren es freilich nur Dialektiker, welche das Dogma bildeten. Später mußte es begründet werden.

Wahrscheinlich ist einer der ersten Araber, die philosophische Schriften der Griechen schon gekannt und benutzt haben, Ibrahîm ben Sajjâr an-Naẓẓâm, der um 835 lebte. Wir wissen nicht viel und nicht durchaus Sicheres über seine Lehre, aus der vorzüglich die Sätze von der menschlichen Willensfreiheit und von der Beschränkung der göttlichen Allmacht durch die göttliche Allgerechtigkeit hervorzuheben sind, Sätze, die sich mit den Ansichten Alexanders von Aphrodisias nahe berühren, so daß man annehmen kann, an-Naẓẓâm habe dessen Schriften, die zu seiner Zeit von Honain Ibn Isḥâḳ aus dem Griechischen übersetzt wurden, gekannt, womit nicht in Widerspruch steht, daß er manches Stoische in seine Lehre aufgenommen hat, wie schon oben (S. 367) erwähnt ist.

Alkindi (Abû Jusuf Ja'qûb Ibn Isḥâḳ Al Kindî, aus dem Stamme Kinda), geboren zu Basra am Persischen Meerbusen, mit dem Beinamen „Philosoph der Araber", den ihm der Verfasser des Fihrist beilegte, in Wahrheit der erste arabische Philosoph der Zeit nach, lebte in und nach der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts n. Chr. bis gegen 870. Er ist als Mathematiker, Astrolog, Arzt und Philosoph berühmt und hat viel neupythagoreische und neuplatonische Gedanken aufgenommen, wird aber trotzdem nicht mit Unrecht als der erste moslemische Aristoteliker bezeichnet, da er den Aristoteles nicht nur übersetzte oder übersetzen ließ, sondern auch Kommentare zu dessen logischen Schriften verfaßte. Von seinen philosophischen Werken haben sich in lateinischer Übersetzung die von A. Nagy edierten Abhandlungen De intellectu, De somno et visione, De quinque essentiis und der Liber introductorius in artem logicae demonstrationis erhalten. Die Mathematik hielt er für die Grundlage aller, auch der philosophischen Forschung, jedoch auch auf die Naturwissenschaften legte er großen Wert und behandelte sie als einen wichtigen Teil der Philosophie, und weiterhin hat er über metaphysische Probleme geschrieben. In der Theologie war er Rationalist. Seine Astrologie gründete er auf die Annahme eines allgemeinen harmonischen Kausalzusammenhangs, wonach ein jedes Ding, wenn es vollständig gedacht werde, wie ein Spiegel das ganze Universum erkennen lasse.

Alfârâbî (Abû Naṣr Moḥammed ben Moḥammed ben Ṭarchân aus Fârâb), geb. gegen Ende des 9. Jahrh., erhielt seine philosophische Bildung hauptsächlich zu Bagdad, wo er auch als Lehrer auftrat. Unter dem Einfluß der mystischen Sekte der Sûfi gebildet, von diesem Einfluß aber sich in gewissem Betracht später emanzipierend, ging Alfârâbî nach Aleppo und Damascus, wo er 950 n. Chr. starb.

In der Logik folgt Alfârâbî fast durchaus dem Aristoteles. Ob dieselbe für einen Teil der Philosophie zu halten sei oder nicht, hängt nach ihm von der weiteren oder engeren Fassung des Begriffs der Philosophie ab. Diese Frage gilt ihm daher als unnütz. Die Argumentation ist das Werkzeug (instrumentum), aus Bekanntem das Unbekannte zu ermitteln. Ihrer bedient sich der utens logicus. Die logica docens aber ist die Theorie, welche auf eben dieses Werkzeug, die Argumentation, geht, oder über dasselbe als über ihren Stoff, ihr Subjekt oder Substrat (subiectum), handelt. Doch geht die Logik auch auf die einzelnen Begriffe (incomplexa) als Elemente der Urteile und Argumentationen (nach Albertus Magnus, De praedicabil. I, 2 sqq., vgl. Prantl, Gesch. d. Log. II, 308 ff.). Das Universelle definiert Alfârâbî (nach Albertus, De praed. II, 5) als das unum de multis et in multis, woran sich unmittelbar die Folgerung schließt, daß dasselbe keine vom Individuellen gesonderte Existenz besitze (non habet esse separatum a multis.). Bemerkenswert ist, daß Alfârâbî

sich nicht schlechthin zu dem Satze bekennt: singulare sentitur, universale intelligitur, sondern auch das Singulare, wiewohl es in seiner Materialität Objekt der sinnlichen Wahrnehmung ist, seiner Form nach im Intellekt sein läßt und anderseits das Universelle, obschon es als solches dem Intellekt angehört, auch in sensu sein läßt, sofern es mit dem Einzelnen verschmolzen existiert (nach Albertus, An. post. I, 1, 3).

Aus der Metaphysik des Alfârâbî verdient besonders sein Beweis für das Dasein Gottes Erwähnung, woran sich Albertus Magnus und spätere Philosophen angeschlossen haben. Dieser Beweis ruht auf Platons Timaeus p. 28 C: τῷ γενομένῳ φαμὲν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι und Arist. Metaph. XII, 7: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ usw. Alfârâbî unterscheidet nämlich (Fontes quaestionum c. 3 ff., bei Schmölders, Doc. phil. ar. p. 44) das, was eine mögliche (mumkin al-wuǧûd) und das, was eine notwendige Existenz (wâǧib al-wuǧûd) hat, wie Platon und Aristoteles das Veränderliche und das Ewige. Wenn das Mögliche wirklich existieren soll, so ist dazu eine Ursache erforderlich. Die Welt ist (c. 2) zusammengesetzt, also geworden oder verursacht. Die Reihe der Ursachen oder Wirkungen kann aber weder ins Unendliche zurückgehen noch auch kreisförmig in sich zurücklaufen; also muß sie von einem notwendigen Gliede abhängen, welches das Urwesen (ens primum) ist. Dieses Urwesen hat notwendige Existenz. Die Annahme, daß es nicht existiere, würde einen Widerspruch in sich schließen. Es hat keine Ursache und bedarf zu seiner Existenz keiner außer ihm liegenden Ursache; aber es ist Ursache für alles Existierende. Seine Ewigkeit involviert die Vollkommenheit. Es ist frei von allen Akzidentien. Es ist einfach und unveränderlich. Es ist als das absolut Gute zugleich absolutes Denken, absolutes Denkobjekt und absolutes denkendes Wesen (intelligentia, intelligibile, intelligens). Es hat Weisheit, Leben, Einsicht, Macht und Willen, Schönheit, Vortrefflichkeit, Glanz; es genießt die höchste Glückseligkeit, ist das erste wollende Wesen und der erste Gegenstand des Wollens (Begehrens).

Alfârâbî setzt in die Erkenntnis dieses Wesens den Zweck der Philosophie und bestimmt die praktische Aufgabe dahin, soweit die menschliche Kraft es zulasse, sich zur Ähnlichkeit mit Gott zu erheben. Er verwirft die von den Sûfis behauptete Annahme der Möglichkeit einer mystischen Vereinigung mit der Gottheit. Er erklärt die Behauptung, daß wir mit dem „separaten Intellekt" ein Wesen werden können, für ein eitles Geschwätz, was ihm von Späteren, auch von Averroës, sehr verübelt worden ist.

In seinen Lehren über das durch Gott Bedingte schließt sich Alfârâbî (Fontes quaest. c. 6 ff.) an die Neuplatoniker an. Seine Grundanschauung ist die Emanation (Faiḍ). Aus dem Urwesen ist als erste Kreatur der Intellekt hervorgegangen (der Νοῦς des Plotinos, welche Lehre freilich nur bei Plotin, nicht bei Alfârâbî, Konsequenz hat, da jener das Eine über alle Prädikate hinaushebt, Alfârâbî aber dem Urwesen bereits Intelligenz mit Aristoteles und mit der religiösen Dogmatik zuerkennt). Aus dieser Intelligenz ist als neue Emanation die Seele geflossen, in deren miteinander sich verschlingenden Vorstellungen die Körperlichkeit begründet liegt. Die Emanation schreitet von den höheren oder äußeren Sphären zu den niederen oder inneren fort. In den Körpern sind Materie und Form notwendig miteinander verbunden. Die irdischen Körper sind zusammengesetzt aus den vier Elementen.

An die Materie sind die niederen Seelenkräfte gebunden, bis einschließlich zum potentiellen Intellekt. Dieser wird unter der Einwirkung (Einstrahlung) des aktiven göttlichen Intellekts zum aktuellen Intellekt (intellectus in actu oder

in effectu), der als Resultat der Entwicklung erworbener Intellekt (intellectus acquisitus, nach des **Alexander von Aphrodisias** Lehre von dem νοῦς ἐπίκτητος, s. Grundr. I, § 51) ist. Der aktuelle menschliche Intellekt ist von der Materie frei, eine einfache Substanz, die allein den Tod des Körpers überdauert und unzerstörbar beharrt. Zwischen dem menschlichen Verstande und den Dingen, nach deren Erkenntnis er strebt, besteht (wie **Alfârâbi**, De intellecto et intellectu, p. 48 sqq. lehrt) eine Gleichheit der Form, die auf der gemeinsamen Gestaltung durch das nämliche Urwesen beruht und die Erkenntnis möglich macht.

Das Übel ist eine notwendige Bedingung des Guten in der Endlichkeit. Alles steht unter Gottes Leitung und ist gut, da es von ihm geschaffen ist.

Das freie Denken wurde vom strenggläubigen Mohammedanismus verfolgt, und deshalb bildete sich zu Basra der Geheimbund der „**treuen (lauteren) Brüder**" oder „Brüder der Reinheit", Ichwân aṣ-ṣafâ, von denen, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, das den Arabern damals zugängliche Wissen in einer **Enzyklopädie von 51 Abschnitten** zusammengefaßt wurde. In diesem Werke stehen freilich öfter praktische Gesichtspunkte den theoretischen voran. Die treuen (lauteren) Brüder wollten Eklektiker sein und überall her, wo sie sich auch fände, die Weisheit nehmen. Nach ihnen zerfallen die sämtlichen Wissenschaften in vier größere Abteilungen: 1. die Propädeutik und Logik, 2. die Physik mit der Anthropologie, 3. die Lehre von der Weltseele, 4. die Theologie. Diese ganze Philosophie ist ein besonders mit neuplatonischen und neupythagoreischen Elementen vermischter Aristotelismus. Von großem Einfluß auf dieselbe ist die pseudo-aristotelische Theologie gewesen.

Wie die Zahlen sich aus der Eins, welche zwar das Prinzip der Zahlen, aber selbst noch keine Zahl ist, zur Vielheit entwickeln, so gelangt auch das All zur Mannigfaltigkeit der Dinge aus der Einheit, kehrt aber zu dieser aus jener zurück. Die Kraft, welche das Bewegende dabei ist, ist die Weltseele, die den ganzen Stoff in seiner Vielheit durchströmt und die Wiedervereinigung der einzelnen Teile zur Allseele vermittelt. Wenn die Zahl dem Wesen der Dinge entspricht, so müssen die Urwesen den Grundzahlen, d. h. den ersten neun Zahlen, gleichen. Es muß also neun Stufen in der ganzen Weltentwicklung geben. Das ἕν entspricht dem ὄν oder Gott, allâh, welcher das Prinzip aller Dinge, aber selbst kein Ding ist. Dieses Erste entwickelt sich zur zweiten Potenz, dem νοῦς, arab. ʿaḳl; in ihm sind die Formen aller Dinge rein enthalten. Die Drei entspricht der Urseele oder Allseele, ψυχή, arab. nafs. Das Vierte ist die Form des Stoffes, selbst noch nicht stofflich, ἡ πρώτη ὕλη, arab. al-hajjûla al ûlâ. Hierauf folgt die zweite Materie, ἡ δευτέρα ὕλη, arab. al-hajjûla aṯ-ṯânîja, welche Länge, Breite, Tiefe angenommen hat, aber noch nicht Schönheit in sich darstellt. Die Welt, welche die Dinge nun in vollster Form zeigt und die Kugelform hat, der κόσμος, arab. al ʿâlam, entspricht der Sechs. Unter der höheren, der Sphärenwelt, beginnt die veränderliche Welt, welche durch die Natur geschaffen wird. Diese letztere, φύσις, arab. aṭ-ṭabîʿa, ist eine Kraft der Allseele, durchdringt alle Körper unter dem Mondkreise und ist die siebente Stufe in dem System. Durch sie wirkt die Allseele auf die vier Elemente, στοιχεῖα, arab. arkân, welche die Welt des Entstehens und Vergehens bilden und die achte Stelle einnehmen. Der Neun endlich entsprechen die drei: Mineral, Pflanze und Tier, welche aus der Mischung der vier Elemente entstanden sind. Hiermit hat die Emanation ihr Ende erreicht. Bei der Rückströmung zu dem Einen gibt es dann von dem starren leblosen Stoffe aufwärts bis zu den lebenden Wesen und

weiter von den vollkommneren bis zu den vollkommensten eine lange Reihe von Mittelstufen, und „die ganze Schöpfung ist eine in sich geschlossene harmonisch gegliederte Kette von Wesen, die nirgends unterbrochen ein vollständig wohlgefügtes All darstellt“ (Dieterici, D. Philos. d. Arab. I. Einleit. u. Makrok. S. 141).

In den einzelnen Disziplinen herrscht Aristoteles bei weitem vor, doch sind auch solche behandelt, die Aristoteles nicht bearbeitet hat, z. B. die Mineralogie. Neben dem mit anderen Elementen versetzten Aristoteles hat Galen vielfach eingewirkt, besonders auf die Anthropologie. Die in der Theologie enthaltenen Abschnitte haben mehr Bedeutung für das Sûfitum als für die Philosophie.

Diese Abhandlungen der „treuen (lauteren) Brüder“ haben bald auch in Spanien Eingang gefunden. Sie sollten Popularphilosophie sein und sind wenigstens nicht strenge Philosophie. Sie haben bedeutend gewirkt, auch in späterer Zeit noch, trotzdem daß sie mit den Schriften Avicennas zusammen feierlich in Bagdad 1150 verbrannt wurden.

Avicenna (Abû ʿAlî Al Ḥosain Ibn ʿAbdallâh Ibn Sînâ) wurde geboren zu Churmaitên in der Provinz Bochara im Jahre 980 n. Chr. Früh entwickelt, studierte er Theologie, Philosophie und Medizin und schrieb schon in seiner Jugend eine wissenschaftliche Enzyklopädie. Er lehrte Medizin und Philosophie in Ispahan und schrieb beinahe über alle Gegenstände, die Aristoteles behandelt hatte. Mehr als hundert Bücher hat er verfaßt. In seinem 58. Lebensjahre starb er zu Hamadân im Juli 1037, nachdem er ein bewegtes Leben geführt hatte und Leibarzt bei verschiedenen persischen Fürsten gewesen war.

Sein „Kanon“ diente jahrhundertelang als Grundlage des medizinischen Unterrichts, und auch seine sonstigen Werke genossen, besonders bei den orientalischen Mohammedanern, das größte Ansehen, hatten aber auch bedeutenden Einfluß auf die christliche Scholastik. Avicennas Hauptwerk trägt den Titel Kitâb aš-šifâ (Buch der Genesung). Es ist eine große philosophische Enzyklopädie in 18 Bänden und vier Hauptabteilungen, nämlich Logik, Physik, Mathematik (die vier mathematischen Disziplinen) und Metaphysik. Die Physik zerfällt in acht Teile oder Bücher. Das erste hat in den Übersetzungen den Titel Sufficientia, das zweite ist De coelo et mundo betitelt. Das sechste Buch, als liber sextus naturalium bekannt, behandelt die Psychologie (De anima). Das siebente und achte enthält die Botanik und Zoologie. Ein Auszug aus dem „Buch der Genesung“ ist das „Buch der Befreiung“ (Kitâb an-naǵât). Schon vor dem Ende des zwölften Jahrhunderts wurden von den Werken Avicennas ins Lateinische übersetzt durch Gerhard von Cremona die Canones der Heilkunde, durch Dominicus Gundisalvi und den Juden Avendeath (Ibn Daud) die Logik, einzelne Teile der Physik (Sufficientia, De coelo et mundo, vor allem der liber sextus naturalium de anima) und die Metaphysik (siehe A. Jourdain, Recherches critiques, p. 107 ff. C. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotel. Metaphysik, Freiburg i. B. 1912, S. 13—22).

In der Philosophie ging er von den Lehren des Alfârâbi aus, modifizierte diese aber in dem Sinne, daß er manche neuplatonische Sätze fallen ließ und der eigenen Lehre des Aristoteles sich annäherte. In der Logik ist besonders einflußreich sein Satz geworden, den auch Averroës sich angeeignet hat, und den Albertus Magnus öfters anführt (Albertus, De praedicab. II, 3 und 6): intellectus in formis agit universalitatem, „das Denken betätigt die Allgemeinheit in der Denkform“. Das genus, wie auch die species, die differentia,

das accidens und das proprium ist an sich weder allgemein, noch singulär. Indem aber der denkende Geist die einander ähnlichen Formen vergleicht, bildet er das genus logicum, von welchem die Definition gilt, daß es von vielen spezifisch verschiedenen Objekten ausgesagt werde als Antwort auf die Frage nach dem Was (der quiditas). Das genus naturale ist das, was zu jener Vergleichung geeignet ist. Fügt der Verstand zu dem Generellen und Spezifischen noch die individuellen Akzidentien hinzu, so wird hierdurch das Singulare (Avicenna, Log., ed. Venet. 1508 f. 12, bei Prantl, Gesch. der Log. II, 2. Aufl., S. 255 f.). Nur im bildlichen Sinne kann das Genus Materie und die spezifische Differenz Form genannt werden; streng gültig ist diese (von Aristoteles öfters gebrauchte) Bezeichnung nicht. Avicenna unterscheidet verschiedene Modi des Seins der genera: sie sind ante res, in rebus, post res. Ante res sind sie im Verstande Gottes; denn alles, was ist, hat eine Beziehung auf Gott, wie das Kunstwerk auf seinen Künstler; es existiert in seiner Weisheit und seinem Willen, ehe es in die natürliche Vielheit des Daseins eintritt. In diesem Sinne und nur in diesem Sinne ist das Allgemeine vor dem Einzelnen. Mit seinen Akzidentien in der Materie verwirklicht, konstituiert es das natürliche Ding, die res naturalis, worin das allgemeine Wesen immanent ist. Das dritte ist die Auffassung durch unsern Intellekt: sofern dieser die Form abstrahiert und sie dann wiederum auf die vielen individuellen Objekte bezieht, denen sie nach ein und der nämlichen Definition zukommt. So liegt in dieser Beziehung (respectus) das Allgemeine (Avicenna, Log., f. 12, Metaph. V., 1 u. 2, f. 87, bei Prantl II, S. 356).

Unser Denken, welches auf die Dinge sich richtet, enthält doch Dispositionen, die ihm eigentümlich sind. Indem die Dinge gedacht werden, kommt im Denken solches hinzu, was nicht außerhalb desselben ist. So gehört die Allgemeinheit als solche, der Gattungsbegriff und die spezifische Differenz, das Subjekt und Prädikat und anderes Derartige nur dem Denken an. Nun kann unsere Betrachtung sich nicht bloß auf die Dinge richten, sondern auch auf die dem Denken eigentümlichen Dispositionen, und dies geschieht in der Logik (Metaph. I, 2; III, 10, bei Prantl II, S. 327 f.). Eben hierauf bezieht sich der Unterschied der intentio prima und secunda. Die Richtung der Betrachtung auf die Dinge ist die intentio prima; die intentio secunda aber richtet sich auf die unserem Denken der Dinge eigentümlichen Dispositionen. Indem das Universelle als solches nicht den Dingen, sondern dem Denken angehört, fällt es der secunda intentio zu.

Als das Prinzip der Vielheit der Individuen gilt dem Avicenna die Materie, die er nicht mit Alfârâbi für eine Emanation der Seele, sondern mit Aristoteles für ewig und unerschaffen hält. In ihr ist alle Potentialität begründet, wie die Aktualität in Gott. Von dem unveränderlichen Gott kann nichts Veränderliches unmittelbar ausgehen. Sein erstes und allein unmittelbares Produkt ist die intelligentia prima (der νοῦς des Plotin, wie bei Alfârâbi und den „treuen Brüdern"). Von da reicht durch die verschiedenen Himmelssphären hindurch die Kette der Ausflüsse bis auf unsere Erde herab. Aber der Hervorgang des Niederen aus dem Höheren ist nicht als ein einmaliger und zeitlicher, sondern als ein ewiger zu denken. Ursache und Wirkung sind dabei einander gleichzeitig. Die Ursache, die den Dingen das Dasein gegeben hat, muß sie fortwährend im Dasein erhalten. Man irrt, wenn man sich vorstellt, einmal ins Dasein gebracht, beharrten die Dinge nunmehr durch sich selbst. Unbeschadet ihrer Abhängigkeit von Gott ist die Welt von Ewigkeit her. Zeit

und Bewegung war immer (Avicenna, Metaph. IV, 2 u. ö., vgl. den Bericht in dem Traktatus De error. philosophorum bei Hauréau, ph. sc. I, S. 368 und jetzt bei Mandonnet, Siger de Brabant, 2e partie, Louvain 1908, S. 11 [Les Philos. Belges VII]).

Avicenna unterscheidet eine zweifache Entwicklung unseres potentiellen Verstandes zur Aktualität, die eine, gewöhnliche durch Unterricht, die andere, seltene durch unmittelbare göttliche Erleuchtung. In der Psychologie ist bei Avicenna eine entschiedene Richtung nach dem Empirismus hin zu erkennen, wie er auch eine medizinische Psychologie von einer philosophischen streng unterschied. Sogar bei der Lehre der Trennbarkeit der Seele vom Leibe weist er auf erfahrungsmäßige Tatsachen hin. Gerade der Einfluß der psychologischen Ansichten Avicennas war für die nächsten Jahrhunderte bedeutend.

Nach einer durch Averroës überlieferten Angabe soll Avicenna in seiner Philosophia illuminativa seu mystica von seinen aristotelischen Grundanschauungen abweichend, Gott als himmlischen Körper gedacht haben.

Ein Schüler Avicennas war Abû 'l Hasan Behmenjâr b. al Marzubân, von dem S. Poper, Leipzig 1851 zwei metaphysische Abhandlungen ediert hat. Siehe C. Brockelmann I, S. 458. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, S. 131.

Ein Zeitgenosse des Ibn Sînâ war Abû 'Alî al Ḥasan ibn al Ḥasan ibn Alhaiṯam, den Scholastikern als Alhazen bekannt, einer der bedeutendsten Mathematiker und Physiker des Mittelalters, geb. 965 zu Basra, gest. 1038 zu Kairo. Alhazens Hauptwerk ist eine bei aller Abhängigkeit von griechischen Quellen sehr selbständige Optik mit dem Titel De aspectibus oder Perspectiva. Das Werk wurde Ende des zwölften oder Anfang des dreizehnten Jahrhunderts von einem Unbekannten, nicht, wie man vielfach annahm, von Gerhard von Cremona oder von Witelo, ins Lateinische übertragen (siehe Cl. Baeumker, Witelo S. 229 ff.) und hat auf den eben genannten Witelo, wie auf Roger Bacon, einen großen Einfluß ausgeübt. Noch eine weitere Schrift Alhazens war den Lateinern bekannt, De crepusculis, als deren Übersetzer die Handschriften Gerhard von Cremona nennen.

Alhazen behandelt in seiner optischen Schrift eingehend die Probleme der Dioptrik und Katoptrik. Er entwickelt auf mathematischer Basis die Gesetze der Reflexion und der Brechung und sucht sie experimentell zu beweisen. Zugleich stellt er den Satz von der kugelförmigen Ausbreitung der Lichtstrahlen auf (Persp. I, 14: Ex corpore quolibet illuminato cum quolibet lumine exit lux ad quamlibet partem oppositam ei; bei H. Bauer, S. 9). Nicht minder bedeutsam sind die Untersuchungen Alhazens auf dem Gebiete der physiologischen und psychologischen Optik. Er gibt eine Anatomie des Auges und erörtert eingehend die Physiologie des Sehens. Er untersucht das Lichtsehen, das Formensehen, das binokulare Sehen. Er kennt die Tatsachen der Farbenmischung und der Kontrasterscheinungen. Besonders verdient aber hervorgehoben zu werden, daß er auf die assoziativen und apperzeptiven Elemente aufmerksam wurde, durch welche die unmittelbaren Empfindungen ergänzt werden. Der Apperzeptionsvorgang wird als ein unbewußter Schluß charakterisiert (virtus distinctiva est nata ad arguendum; H. Bauer, S. 52). Alhazens Theorie der Raumanschauung nähert sich auffallend modernen Ansichten. Der unmittelbare Gesichtseindruck ergibt nur ein flächenhaftes Bild; das Bewußtsein der Tiefe oder der Körperlichkeit dagegen beruht

auf einer Ergänzung durch die urteilende Tätigkeit der virtus distinctiva (Persp. II, 31: et sic quando ipse comprehendet visibile, sciet statim, quod est corpus, quamvis non comprehendat extensionem secundum trinam dimensionem; siehe H. Bauer, S. 55).

Algazel (Abû Hâmid Mohammed Ibn Mohammed Ibn Achmed Al-Ġazzâlî), geb. 1059 zu Tûs in Chorasan, Lehrer zu Bagdad, später in Syrien als Sûfi lebend, gest. 1111 zu al Tâbarân, einer Vorstadt von Tûs, war in der Philosophie Skeptiker, um in der Theologie einer um so strengeren Gläubigkeit zu huldigen. Nur als Vorbereitung zur Theologie hat die Philosophie ihre Berechtigung. Dieser Umschlag ist eine Reaktion des exklusiv religiösen Prinzips des Mohammedanismus gegen die philosophische Betrachtung, die trotz aller Akkommodation es doch nicht zur wirklichen Orthodoxie gebracht hatte, und besonders gegen den Aristotelismus. Mit der neuplatonischen Mystik dagegen hat der Sûfismus des Algazel eine wesentliche Verwandtschaft.

Algazel trägt in der um die Mitte des zwölften Jahrhunderts von Dominicus Gundissalinus ins Lateinische übersetzten Schrift: Makâṣid al falâsifa (die Ziele. Tendenzen, Intentionen der Philosophen) die philosophischen Lehren vor, im wesentlichen nach Alfârâbi und besonders Avicenna, um sie dann in der zugehörigen Schrift: Tahâfut al-falâsifa (Vernichtung der Philosophen, Destructio philosophorum. der Widerspruch der Philosophen) einer destruktiven Kritik zu unterwerfen. In seinem theologischen Hauptwerk „Die Neubelebung der Religionswissenschaften", an welchem er von 1093 bis kurz vor seinem Tode arbeitete, hat er seine positiven Ansichten dargelegt. Im Mittelalter wurde Algazels in den Makâṣid gegebene und, wie eben erwähnt, ins Lateinische übertragene Darstellung der Logik, Metaphysik und Physik viel gelesen. Averroës schrieb zur Entgegnung auf die im Tahâfut geübte Kritik seine Destructio destructionis philosophorum und tadelte in dieser u. a., daß Algazel die Scheidung zwischen den Wissenden und der Menge aufgegeben und spekulative Fragen in allgemein verständlicher Form behandelt habe. Algazel ließ es sich besonders angelegen sein, da die Menschen seiner Meinung nach zu seiner Zeit zu zuversichtlich lebten, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken.

Von den religiösen Dogmen verteidigt er gegen die Philosophen insbesondere die zeitliche Schöpfung der Welt aus Nichts, die Realität der göttlichen Attribute und die Auferstehung des Leibes, wie auch die Wundermacht Gottes im Gegensatz zu dem vermeintlichen Kausalgesetz. Wie die Mutakallimûn und später der Okkasionalismus der kartesianischen Schule, betrachtete Algazel Gott unmittelbar oder mittelbar als die einzige Kausalität, sprach dagegen den körperlichen Dingen jede Wirksamkeit ab. Wie Malebranche und Hume, weist er darauf hin, daß die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung keine notwendige sei. Denn die Bejahung eines von zwei Dingen, von denen das eine nicht das andere ist, schließt nicht die Bejahung des andern, ebensowenig die Verneinung des einen die Verneinung des andern in sich, so daß, wenn das eine ist, auch das andere sein müßte, und wenn das eine nicht ist, auch das andere nicht sein könnte. Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung beruht vielmehr nur auf der Macht Gottes, nicht auf einer unveränderlichen Notwendigkeit der Natur. Wenn die Philosophen behaupten, die wirkende Ursache z. B. des Verbrennens sei das Feuer, dieses wirke aber nicht mit Freiheit, sondern mit Naturnotwendigkeit, weshalb es unmöglich sei, daß es von der in seiner Natur begründeten Wirkung sich entfernen sollte, wenn es einen empfänglichen Stoff

berührt hat, so ist eine solche Behauptung unrichtig. Die wirkende Ursache ist hier nicht das Feuer, sondern Gott, sei es unmittelbar oder vermittelst eines Engels. Das Feuer ist etwas Unbeseeltes, das nicht aus sich wirken kann. Daß das Feuer die Ursache für die Verbrennung sei, dafür haben die Philosophen keinen andern Grund als das Zeugnis der Folge, des Auftretens, des Zusammentreffens (adventus) der Verbrennung mit der Berührung des Feuers. Dieses Zeugnis besagt nur, daß die Verbrennung mit dem Feuer kommt, auf das Feuer folgt, es sagt aber nicht, daß sie aus dem Feuer kommt, und daß keine andere Ursache außer demselben da sei (siehe A. Stöckl, II, S. 206–207: Destructio destructionis, disp. 1 in physicis dub. 3, ed. Venet. 1527: Quaero quae est ratio, quod ipse sit agens? Et non habent (philosophi) rationem, nisi testimonium adventus combustionis cum tactu ignis. Sed testimonium indicat, quod advenit cum eo, et non indicat, quod advenit ex eo, et quod non sit causa alia praeter eum). So schrumpft für Algazel, wie später für Hume, der Kausalbegriff der Philosophen auf eine bloße zeitliche Folge, auf ein Miteinander oder Nacheinander zusammen. Das Auseinander bleibt unerkennbar.

Dem von Algazel vertretenen philosophischen Skeptizismus war es keineswegs gelungen, die Philosophie dauernd niederzuhalten. Gerade Algazel selbst hatte eine Reihe wichtiger philosophischer Elemente in seine Theologie übernommen, und auch in den folgenden Jahrhunderten traten im Osten namhafte Philosophen auf, wie insbesondere die Publikationen von M. Horten zeigen. Allein einen Einfluß auf die christliche Scholastik haben diese Spätlinge nicht ausgeübt, weshalb auf sie auch nicht weiter eingegangen werden kann. Das größte Interesse beansprucht dagegen die nach Algazel blühende arabische Philosophie in Spanien, welches bei religiöser Toleranz ein außerordentlich günstiger Boden für die Entwicklung der Wissenschaften und Künste war; und so kultivierten daselbst nacheinander mehrere Denker die philosophischen Doktrinen.

Avempace (Abû Bekr Moḥammed ibn Jaḥjâ Ibn Bâǧa), geboren zu Saragossa gegen das Ende des 11. Jahrhunderts, ist als Mediziner, Mathematiker, Astronom und Philosoph berühmt. Um 1118 schrieb er zu Sevilla logische Abhandlungen. Später lebte er zu Granada, dann auch in Afrika. Er starb in nicht hohem Alter 1138 n. Chr., ohne umfassende Werke vollendet zu haben. Doch schrieb er kleinere (größtenteils verlorene) Abhandlungen. Vgl. ein Verzeichnis seiner Werke nach Ibn Abî ʿUssaibija bei Gayangos, History of the Mohammedan dynasties in Spain I, Appendix p. XIII. Munk, Mélanges S. 386, führt folgende ihrem Titel nach an: Logische Traktate (die nach Casiri, Biblioth. arabico-hisp. Escurialensis I, p. 179, sich noch in jener Bibliothek befinden), eine Schrift über die Seele, eine andere über die Leitung des Einsamen (Tadbîr al-mutawachchid), ferner über die Verbindung des Intellekts mit dem Menschen und Abschiedsbrief. Dazu kommen Kommentare über die Physik, Meteorologie und andere naturwissenschaftliche Abhandlungen des Aristoteles. Den Hauptinhalt der Schrift Leitung des Einsamen teilt Munk nach einem jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts, Moses von Narbonne, Mél. p. 349–409, mit. Dieselbe behandelt die Stufen der Erhebung der Seele von dem instinktiven Verfahren aus, welches sie mit den Tieren teilt, durch fortschreitende Befreiung von der Materialität und Potentialität bis zu dem intellectus acquisitus, der eine Emanation des aktiven Intellekts oder der Gottheit ist. Den intellectus materialis scheint Avempace mit der virtus imaginativa identifiziert zu haben. Auf der obersten Stufe der Erkenntnis (im Selbstbewußtsein) ist das Denken mit seinem Objekt identisch.

Abubacer (Abû Bekr Mohammed ibn ʿAbd al-Malik Ibn Thofail al-Keisi), geboren um 1100 zu Wadi-Asch (Guadix) in Andalusien, gest. in Marokko 1185, berühmt als Arzt, Mathematiker, Philosoph und Dichter, verfolgte weiter die von Ibn Bâǧa eingeschlagene Bahn der Spekulation. Sein Hauptwerk, das auf uns gekommen ist, ist betitelt: Hajj Ibn Jaqẓân, d. h. der Lebende, der Sohn des Wachenden, und ist ein philosophischer Roman. Der Grundgedanke ist der gleiche, wie in Ibn Bâǧas „Leitung des Einsamen", nämlich die Darlegung der stufenweisen, rein natürlichen Entwicklung der Fähigkeiten des Menschen bis zur Erkenntnis der Natur und Gottes und bis zur Gemeinschaft seines Intellekts mit dem göttlichen. Aber Ibn Thofail geht beträchtlich weiter, als sein Vorgänger, in der Verselbständigung des Menschen gegenüber den Institutionen und Meinungen der menschlichen Gesellschaft. Er läßt den Einzelnen sich aus sich selbst entwickeln, indem er die Selbständigkeit des Denkens und Wollens, zu welcher ihm selbst die bisherige Gesamtgeschichte verholfen hatte, von dieser Bedingung ablöst und so in seinem Naturmenschen als außergeschichtliches Ideal setzt (wie im 18. Jahrhundert Rousseau). Wenn in der Ekstase sich der Mensch mit Gott vereinigt hat, dann schwindet die Vielfältigkeit der Dinge, die nur für die Sinne existiert, und das Universum ist Eines, Gott. Die Vereinigung mit Gott bringt Seligkeit, die Entfernung von ihm Qual. Die positive Religion mit ihrem auf Lohn und Strafe gestellten Gesetz gilt Ibn Thofail nur als die notwendige Zucht der Menge. Die religiösen Vorstellungen sind ihm bildliche Hüllen der Wahrheit, deren gedankenmäßigen Erfassung der Philosoph sich stufenweise annähert.

Averroës (Abû'l-Walîd Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd), geboren 1126 zu Cordova, wo sein Großvater und Vater hohe richterliche Ämter bekleideten, studierte zuerst die positive Theologie und Jurisprudenz, dann die Medizin, Mathematik und Philosophie. Er erhielt später das Richteramt zu Sevilla, dann zu Cordova. Wie er selbst, so hat auch einer seiner Söhne (Abu Mohammed Abd-Allah) philosophische Abhandlungen verfaßt. Averroës war ein jüngerer Zeitgenosse und Freund des Ibn Thofail, der ihn dem Chalifen Abû Jaʿqûb Jûsuf bald nach dessen Thronbesteigung (1163) vorstellte und statt seiner selbst zu der Arbeit empfahl, eine Analyse der aristotelischen Werke zu liefern. Ibn Roschd gewann die Gunst dieses mit den philosophischen Problemen wohl vertrauten Fürsten, dessen Leibarzt er später (1182) ward. Eine Zeitlang stand er auch bei dessen Sohne Jaʿqûb Al-Manṣûr, der 1184 seinem Vater in der Regierung folgte, in hoher Gunst und ward noch 1195 von ihm geehrt. Bald hernach aber wurde er angeklagt, die Philosophie und die Wissenschaft des Altertums zum Nachteile der mohammedanischen Religion zu kultivieren, und durch Almanṣûr seiner Würden beraubt und nach Elisana (Lucena) bei Cordova verwiesen, später in Marocco geduldet. Gegen das Studium der griechischen Philosophie ergingen strenge Verbote. Gott habe das höllische Feuer für die bestimmt, hieß es in dem Edikte Al-Manṣûr's, welche lehrten, die Wahrheit könne durch die Vernunft allein gefunden werden. Die aufgefundenen Schriften über Logik und Metaphysik wurden den Flammen überliefert. Averroës starb 1198 in seinem 73. Lebensjahre. Bald hernach nahm die Herrschaft der Mauren in Spanien ein Ende. Die arabische Philosophie erlosch; die humane Bildung erlag der exklusiven Herrschaft des Korân und der Dogmatik.

Eine medizinische Schrift, Die Therapeutik des Averroës, ist unter dem Titel Colliget (Qullijât, Allgemeinheiten) lateinisch im 10. Bande der Werke des

Aristoteles nebst dem Kommentar des Averroës Venet. 1532 u. ö. gedruckt worden.

Eine astronomische Schrift, ein Abriß des ptolemäischen Almagest, worin Averroës sich streng an das System des Ptolemäus anschließt, existiert noch in hebräischer Übersetzung handschriftlich auf der Nationalbibliothek zu Paris. Übrigens urteilt Averroës in anderen Schriften im Anschluß an Ibn Bâdsha und Ibn Thofail, die Rechnungen seien zwar richtig, aber der wirkliche Sachverhalt werde durch dieses System nicht dargestellt. Die Annahme der Epizyklen und Exzentrizitäten sei ohne Wahrscheinlichkeit. Er wünsche, daß seine Worte, da er selbst schon zu alt sei, andere zur Forschung anregen möchten (Averr. in Arist. Metaph. XII, 8). In der Tat hat sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Astronom Abû Ishâk al-Bitrûschî (Alpetragius, um 1200), ein Schüler des Ibn Thofail, um die Epizyklen, Exzentrizitäten und die zwei einander entgegengesetzten Bewegungen der Sphären nicht annehmen zu dürfen, eine andere Theorie ausgesonnen. Ihr Grundgedanke ist, daß nicht durch eine eigene Gegenbewegung, sondern durch den mit zunehmender Entfernung von der obersten bewegenden Sphäre verminderten Einfluß eben dieser Sphäre die langsamere Bewegung von Ost nach West zu erklären sei. Die Schrift des Alpetragius wurde von Michael Scottus 1217 ins Lateinische übersetzt; eine andere lateinische Übersetzung, durch eine hebräische vermittelt, erschien Venet. 1531. Vgl. Munk, Mél. p. 513–522 und M. Steinschneider, Die Hebräischen Übersetzungen, Berlin 1893, S. 550–552.

Bei weitem berühmter aber, als in der Medizin und Astronomie, ist Averroës in der Philosophie, besonders durch seine Kommentare zu den Schriften des Aristoteles, geworden. Mehrere dieser Schriften hat er dreifach bearbeitet, nämlich 1. durch kurze Paraphrasen, worin er die Lehren des Aristoteles in streng systematischer Ordnung wiedergibt, die aristotelische Erörterung fremder Ansichten wegläßt, jedoch mitunter eigene Gedanken und Annahmen anderer arabischer Philosophen beifügt, 2. durch Kommentare von mäßigem Umfang, die er selbst als Résumés bezeichnet und die man die mittleren Kommentare zu nennen pflegt, 3. durch (später verfaßte) ausführliche Kommentare. Wir besitzen noch diese dreifache Bearbeitung bei den Analytica posteriora, bei der Physik, bei der Schrift De coelo, bei den Büchern De anima und bei der Metaphysik. (Von dem mittleren Kommentar zu De anima ist das arabische Original, mit hebräischen Buchstaben geschrieben, in der Pariser Bibliothek vorhanden). Nur kürzere Kommentare und Paraphrasen existieren zu der Isagoge des Porphyrius, zu den Kateg., De interpr., Anal. priora, Top., De soph. el., Rhetor., Poët., De gen. et corr., Meteorologica. Zu der Nikom. Ethik hat Averroës nur einen kürzeren Kommentar geschrieben. Nur Paraphrasen existieren von den Parva naturalia und von den vier Büchern De partibus animalium und den fünf Büchern De generatione animalium. Es existiert kein Kommentar des Ibn Roschd über die zehn Bücher Hist. animalium, auch nicht über die Politik, von welcher wenigstens in Spanien keine Exemplare vorhanden waren. Die griechischen Originale der aristotelischen Schriften kannte Ibn Roschd nicht. Auch verstand er weder die griechische, noch die syrische Sprache. Wo die arabischen Übersetzungen unklar oder unrichtig waren, konnte er nur aus dem Zusammenhang der aristotelischen Lehre den richtigen Sinn zu erschließen versuchen.

Außer den Kommentaren hat Ibn Roschd noch mehrere philosophische Abhandlungen verfaßt, wovon die bedeutenderen sind: 1. Tahâfut at-tahâfut, d. h. destructio destructionis, Vernichtung der Algazelschen Vernichtung der Philosophen. Hiervon existiert handschriftlich eine hebräische Über-

setzung, nach welcher wiederum eine (sehr stümperhafte) lateinische Übersetzung von Calo Calonymus angefertigt worden ist, die zu Venedig 1497 und 1527 und in dem Anhange zu mehreren alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles mit den Kommentaren des Averroës gedruckt worden ist, so in der Ausgabe Venedig 1560, B. X. 2. Untersuchungen über verschiedene Stellen des Organon, lateinisch unter dem Titel Quaesita in libros logicae Aristotelis, in den nämlichen lateinischen Ausgaben des Aristoteles abgedruckt, sowie eine „Epitome" des Organon, die vielleicht identisch ist mit der von Levi Gerson erwähnten Summula logicalis des Averroës. 3. Physikalische Abhandlungen (über Probleme der Physik des Aristoteles), lateinisch in eben jenen Ausgaben abgedruckt. 4. Zwei Abhandlungen über die Vereinigung des reinen (stofflosen) Intellekts mit dem Menschen oder des aktiven Intellekts mit dem passiven, lateinisch ebendaselbst unter den Titeln Epistola de connexione intellectus abstracti cum homine und De animae beatitudine. 5. Über den potentiellen und materiellen Intellekt, nur noch in hebräischer Übersetzung vorhanden. 6. Widerlegung der von Ibn Sînâ aufgestellten Einteilung in die schlechthin zufälligen (sublunarischen), die an sich zufälligen, aber durch ein anderes (Gott) notwendigen Wesen, und das schlechthin notwendige Wesen (wogegen Averroës bemerkt, daß das notwendige Produkt einer notwendigen Ursache überhaupt nicht zufällig genannt werden dürfe); der Traktat existiert hebräisch unter den Manuskripten der Pariser Bibliothek. 7. Über den Einklang der Religion mit der Philosophie, hebräisch ebendaselbst vorhanden. 8. Über den wahren Sinn der religiösen Dogmen oder Wege der Beweisführung für die religiösen Dogmen, verfaßt 1179, hebräisch ebendaselbst, arabisch im Escurial. 9. De substantia orbis. Einige andere Abhandlungen sind verloren gegangen.

Averroës zollt dem Aristoteles die unbedingteste Verehrung, weitaus mehr, als Avicenna getan hatte. Er betrachtet ihn, wie Religionsstifter betrachtet zu werden pflegen, als den Menschen, den Gott unter allen den höchsten Gipfel der Vollkommenheit habe erreichen lassen. Aristoteles ist ihm der Begründer und Vollender der wissenschaftlichen Erkenntnis. De anim. l. III, c. 2; Arist. opp. omn. ed. Venetiis 1560, t. VII, fol. 109 r B: Credo enim, quod iste homo (Aristoteles) fuerit regula in natura et exemplar, quod natura invenit ad demonstrandum ultimam perfectionem humanam. Destr. destr. l. I diss. III (nach Renan, S. 55; das Zitat findet sich aber an der angegebenen Stelle nicht. Siehe dazu P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe partie, Louvain 1908, S. 154 Anm. 3): Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur, quod fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quicquid potest sciri. Arist. opp. omn. lat. ed. Venetiis 1560, t. VII, f. 195 v F, De gener. anim.: Laudemusque deum, qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacunque aetate attingere.

In der Logik schließt sich Averroës überall nur erläuternd an Aristoteles an. Der Satz des Avicenna: intellectus in formis agit universalitatem, ist auch der seinige (Averroës, De an. I, 8; cf. Albertus Magnus, De praedicab. II, c. 6). Die Wissenschaft geht nicht auf allgemeine Dinge, sondern auf die Individuen nach der Seite ihrer Allgemeinheit, die der Verstand durch Abstraktion ihrer gemeinsamen Natur erkennt (Arist. opp. omn., ed. Venetiis 1560, t. X, f. 57 v. E, Destr. destr.: scientia autem non est scientia rei universalis, sed est scientia particularium modo universali, quem facit intellectus in particularibus, cum abstrahit ab eis naturam unam communem, quae divisa est in materiis).

In der Materie liegen keimartig die Formen, die durch Einwirkung der höheren Formen und zuhöchst der Gottheit entwickelt werden, so daß die Form in ihrer selbständigen Bedeutung in Gefahr ist, verloren zu gehen und nur wesentliche Eigentümlichkeit der Materie zu werden; hiermit findet eine starke Annäherung an den Naturalismus statt. Es findet nur ein Übergehen von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt, und alles Mögliche wird einmal wirklich, ja ist es eigentlich schon.

Die Überzeugung von der Existenz Gottes soll sich nicht nur auf Autorität gründen, sondern auf rationelle Demonstrationen. Die kosmologische Beweisart, deren Averroës verschiedene Formen kennt, führt nicht zum Ziele, dagegen soll die physico-theologische zwingender sein. Bemerkt sei, daß die Ausdrücke natura naturans und natura naturata, die sich im 13. Jahrhundert einbürgerten und bei Spinoza noch vorkommen, durch die lateinischen Übersetzungen des Averroës wenigstens vorbereitet sind (s. Siebeck, Über die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata; Arch. f. Gesch. d. Ph., 3, 1890, S. 370—378).

In der Psychologie ist am bemerkenswertesten die Erklärung, die Averroës von der aristotelischen Lehre vom *νοῦς* gibt. Thomas von Aquino, der sie bekämpft, bezeichnet sie mit den Worten: intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus; nec Deum facere posse quod sint plures intellectus; doch habe Averroës hinzugefügt: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem. In dem Kommentar zum zwölften Buche der Metaphysik vergleicht Averroës das Verhältnis der tätigen Vernunft zum Menschen mit dem der Sonne zum Gesicht: wie die Sonne durch ihr Licht das Sehen bewirkt, so bewirke die tätige Vernunft das Erkennen; hierdurch werde im Menschen die Vernunftfähigkeit zur wirklichen Vernunft, die mit jener tätigen Vernunft Eins sei. Averroës will zwischen zwei Ansichten vermitteln, von denen er die eine dem Alexander von Aphrodisias, die andere dem Themistius und den anderen Kommentatoren zuschreibt. Alexander nämlich habe den potentiellen Verstand (der nach der Auffassung des Alexander, freilich nicht nach der des Averroës, mit dem passiven, *νοῦς παθητικός*, identisch ist) für eine bloß gewordene und vergängliche, mit dem animalischen Vermögen verbundene Disposition gehalten, die schlechthin formlos sei, um alle Formen rein aufnehmen zu können. Diese Disposition sei in uns, der *νοῦς ποιητικός* aber, der sie zur Entfaltung bringe oder zum *νοῦς ἐπίκτητος* werden lasse, außer uns, nämlich die Gottheit. Nach unserem Tode existiere unser individueller *νοῦς* nicht mehr. Themistius dagegen und andere Kommentatoren haben den potentiellen Verstand nicht für eine bloße, an die niederen Seelenkräfte geknüpfte Disposition gehalten, sondern denselben dem nämlichen Substrat inhärieren lassen, welchem auch der aktive Verstand angehöre, und welches neben den animalischen, an den Stoff gebundenen Seelenkräften ohne Vermischung mit denselben in uns sei, und dessen Aktualität der aktive Intellekt einer jeden einzelnen Seele sei, so daß diesem unserem individuellen *νοῦς* Unsterblichkeit zukomme.

Averroës dagegen hält den potentiellen oder „hylischen" Verstand (*νοῦς παθητικός*) allerdings für mehr als eine bloße vergängliche Disposition und nimmt (mit Themistius und den meisten anderen Kommentatoren außer Alexander) an, daß die nämliche Substanz Beides sei, potentieller oder hylischer und aktiver Intellekt (nämlich jenes, sofern sie die Formen aufnehme, dieses, sofern sie die Formen bilde). Aber er hält nicht dafür, daß die nämliche Substanz an sich und in individueller Existenz beides sei, sondern er nimmt (mit Alexander) an, es

gäbe überhaupt nur einen aktiven Intellekt, und der Mensch habe an sich nur jene Disposition, von dem aktiven Intellekt affiziert werden zu können, aber bei der Berührung des aktiven Intellekts mit dieser Disposition entstehe in uns der potentielle oder materielle Intellekt, indem der eine aktive Intellekt sich bei dem Eingehen in die Vielheit der Seelen in diesen partikularisiere, wie das Licht an den Körpern. Der potentielle Intellekt ist (nach Munks Übersetzung) „une chose composée de la disposition qui existe en nous et d'un intellect qui se joint à cette disposition, et qui, en tant qu'il y est joint, est un intellect, prédisposé (en puissance) et non pas un intellect en acte en tant qu'il n'est plus joint à la disposition" (aus dem Commentaire moyen sur le traité de l'Ame, bei Munk, Mél. S. 447). Die bloße Disposition ist der *νοῦς παθητικός*, der als vergänglich von Averroës mit dem „hylischen Intellekt", den er gleich dem aktiven für unvergänglich erklärt, nicht identifiziert werden kann. Averroës sagt: intellectus materialis non est passivus, sed immistus. Der aktive Intellekt wirkt auf den potentiellen zunächst so ein, daß er denselben zum aktuellen und erworbenen Verstand fortbildet, demnächst aber auf diesen so, daß er ihn in sich absorbiert, und daß demgemäß nach dem Tode unser *νοῦς* zwar fortexistiert, aber nicht als eine individuelle Substanz, sondern als ein Moment des dem Menschengeschlecht gemeinsamen universellen Verstandes. Diesen universellen Verstand aber faßt Averroës (im Anschluß an die älteren arabischen Kommentatoren und in gewissem Betracht mittelbar an die Neuplatoniker) als einen Ausfluß der Gottheit auf, und zwar als emaniert aus dem Beweger des untersten der himmlischen Kreise, also der Mondsphäre. Diese Ansicht hat Averroës besonders in seinen Kommentaren zu De anima entwickelt. Die psychologische Ansicht des Averroës steht hiernach in der Begriffsbestimmung des materiellen Intellektes der des Themistius, in der Begriffsbestimmung des aktiven Intellektes der des Alexander näher und kommt mit der letzteren in der Konsequenz überein, daß die individuelle Existenz unseres *νοῦς* auf die Zeit bis zu unserem Tode beschränkt ist und nur dem einen *νοῦς* die Ewigkeit zukommt, weshalb später die Lehre der Alexandristen und die der Averroisten von der katholischen Kirche verworfen wurden (vgl. Grdr. I, 10. A., § 50, S. 225 u. § 54, S. 247; III, § 3).

Averroës will keineswegs der Religion und am wenigsten dem Mohammedanismus, der ihm als die vollkommenste unter allen gilt, feindlich entgegentreten. Er fordert auch von dem Philosophen den dankbaren Anschluß an die Religion seines Volkes, in der er erzogen sei, obschon nur im Sinne der schicklichen Akkommodation, die freilich den Vertretern des religiösen Prinzips nicht genügen konnte. Die Religion enthält ihm die philosophische Wahrheit unter der Hülle der bildlichen Vorstellung. Durch allegorische Deutung geschieht der Fortgang zur reineren Erkenntnis, während die Masse an den Wortsinn sich hält. In dem Glauben sind zwei Teile zu unterscheiden, ein sofort deutlicher und ein der Auslegung bedürftiger. Der erstere enthält die Pflichten für die ganze Gemeinde, letzterer gilt nur für die Gelehrten. Die ungelehrten Leute müssen die Vorschriften nach dem Wortlaut ausführen und dürfen nicht durch die verschiedenen Interpretationen der Gelehrten gestört werden. Die volle Wahrheit ist erst in der Philosophie zu finden. Aber nur wenige können das höchste Ziel, die philosophische Wahrheit, erreichen. Für die anderen ist die Offenbarung notwendig. Theologisch muß so manches beibehalten werden, was philosophisch nicht gilt, und auch philosophische Wahrheiten gibt es, die theologisch nicht anzunehmen sind. So zeigte sich schon bei Averroës die Lehre von der doppelten Wahrheit, der theologischen und

der philosophischen, die dann auch von christlichen Gelehrten angenommen wurde. Die höchste Stufe der Einsicht ist das philosophische Wissen. In der Vertiefung der Erkenntnis liegt die dem Philosophen eigentümliche Religion; denn man kann Gott keinen würdigeren Kultus darbringen als den der Erkenntnis seiner Werke, wodurch wir zur Erkenntnis seiner selbst nach der Fülle seines Wesens gelangen (Averroës im großen Kommentar zur Metaph., bei Munk, Mélanges S. 455 ff.).

Die Lehren der arabischen Philosophen fanden bald Anhänger auf christlichem Boden, und besonders scheinen die Universität Paris und der Franziskanerorden Empfänglichkeit dafür gezeigt zu haben. Die Schriften des Averroës wurden schon Anfang des 13. Jahrhunderts im Abendland bekannt, zunächst die Kommentare zu De coelo und De anima in den Übersetzungen des Michael Scottus. Um 1250 waren sie mit Ausnahme des Kommentars zum Organon und der Destructio destructionis sämtlich in Übersetzungen vorhanden und übten eine außerordentlich weit- und tiefgehende Wirkung aus, wie schon aus der mannigfaltigsten Polemik gegen sie hervorgeht. Hauptsächlich gegen die arabische Philosophie richtete sich die in den Jahren 1270 und 1277 zu Paris ausgesprochene Verdammung einer Anzahl Dogmen. Solche Sätze sind: Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. Quod mundus est aeternus. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo corrumpitur corrupto corpore. Quod deus non cognoscit singularia. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod necessitate movetur ab appetibili. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit (siehe H. Denifle, Chart. Univers. Paris. I, S. 486—487). Einen vortrefflichen Einblick in die Hauptdifferenzen der christlichen Auffassung gegenüber den Lehren der arabischen Philosophie bietet auch der von P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e éd., Louvain 1908 (Les Philosophes Belges VII), S. 1—25 vollständig edierte Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis, der nach Mandonnet (XXX) um 1260 von einem Dominikaner abgefaßt ist.

§ 34. Die Philosophie der Juden im Mittelalter ist teils die Kabbala, teils die umgeformte platonisch-aristotelische Lehre. Die Kabbala oder emanatistische Geheimlehre ist niedergelegt in den Büchern Jezîrah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jenes galt schon im 10. Jahrhundert n. Chr. als ein uraltes Buch, ist aber vielleicht erst nach der Mitte des 9. Jahrhunderts verfaßt worden. Die im Sohar dargestellte Lehre ist seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts im Anschluß an ältere Anschauungen durch Isaak den Blinden und seine Schüler Esra und Asriel und andere Anti-Maimunisten ausgebildet und um 1300 durch einen spanischen Juden, höchst wahrscheinlich durch Mose ben Schem Tob de León, niedergeschrieben worden. Später sind Zusätze und Kommentare hinzugekommen. Die Sage führt das Buch Jezîrah bald auf den Stammvater Abraham, bald auf den Rabbi Akîba zurück, welcher infolge seiner Beteiligung an dem Aufstande des Barcochba um 135 n. Chr., den er für den Messias erklärt hatte, und wegen Überschreitung des nach der Unterdrückung desselben ergangenen Lehrverbots in hohem Alter hingerichtet

wurde. Das Buch Sohar soll auf einen Schüler des Rabbi Akîba, Simeon Ben Jochai, zurückgehen. In der Tat sind einzelne kabbalistische Grundlehren alt. Auf die Fortbildung derselben aber haben griechische und besonders platonische Anschauungen vielleicht schon durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie und später vermittels neuplatonischer Schriften einen beträchtlichen Einfluß geübt.

Die Berührung mit fremden Kulturkreisen, namentlich zuerst mit dem Parsismus, dann mit dem Hellenismus und Römertum, später auch mit dem Christentum und dem Mohammedanismus, erweiterte den Blick des jüdischen Volkes und führte stufenweise mehr und mehr zur Aufhebung der nationalen Schranken in seinem Gottesglauben. In dem Maße aber, wie die Anschauung von der Welt an Fülle gewann, ward die Gottesvorstellung transzendenter: Jahve ward geistiger, höher, dem einzelnen ferner, schließlich über Raum und Zeit erhaben gedacht und seine Beziehung zur Welt durch Mittelwesen bedingt. So fand zuerst die persische Engellehre Eingang und ward besonders von den Essenern mit Vorliebe gepflegt. Dann bildete sich, besonders in Alexandria unter dem Miteinfluß der griechischen Philosophie, die Lehre von den göttlichen Attributen und Kräften aus, welche am entwickeltsten, mit der platonischen Ideenlehre und der stoischen Logoslehre verschmolzen, in Philons Schriften uns vorliegt, und als Lehre vom Logos und von den Äonen auch in die Gnosis Eingang gefunden hat.

Eine gewisse mystische Doktrin knüpft sich bei den Rabbinen in den ersten christlichen Jahrhunderten als allegorische Deutung wesentlich an zwei Bibelstellen: an die Schöpfungsgeschichte im ersten Buche Moses und an die Vision des göttlichen Thronwagens (der Merkaba) in der Prophetie des Hesekiel. In der späteren, ausgebildeteren Gnosis der Kabbala wird die Entstehung der Welt aus Gott emanatistisch als ein stufenweise absteigender Hervorgang des Geringeren aus dem Höheren vorgestellt.

Von den verstandesmäßig philosophierenden Theologen gehören vielleicht die ältesten der (um 761 n. Chr. durch ʿAnan ben David gestifteten) Sekte der Karäer oder Karaïten an (die den Talmud verwirft), wie namentlich David ben Merwan al Mokammez (um 900). Bedeutender ist der Arzt Isaak ben Salomon Israeli und unter den Rabbaniten der denkgläubige Saadja ben Joseph al-Fajjûmî (892—942), der Verteidiger des Talmud und Bekämpfer der Karaïten, der die Vernunftgemäßheit der mosaischen und nachmosaischen Glaubenssätze des Judentums zu erweisen unternahm.

Eine neuplatonische Richtung vertritt der um 1050 in Spanien

lebende Salomon Ibn Gebirol, den die christlichen Scholastiker für einen arabischen Philosophen gehalten haben und unter dem Namen Avicebron anführen. Seine Lehren, die er besonders in dem Buche „Fons vitae" niederlegte, sind auf die spätere Ausbildung der Kabbala, wie dieselbe im Buche Sohar vorliegt, nicht ohne einen wesentlichen Einfluß geblieben. Er brachte die aristotelischen Grundlehren in enge Verknüpfung mit den neuplatonischen Anschauungen, gebraucht aber die überkommenen Worte vielfach in ungewöhnlicher Weise. Seine Spekulationen gipfeln in der Lehre, daß Gott, d. h. die erste Substanz, existiert, zu zweit Stoff und Form und drittens der Wille, der zwischen beiden vermittelt.

Anfang des 12. Jahrhunderts verfaßte Bachja ibn Pakuda eine moralische Schrift über die Herzenspflichten. Er legte auf die innere Moralität mehr Gewicht als auf die bloße Legalität.

Eine direkte Reaktion gegen die Philosophie übte um 1140 der Dichter Jehuda Halevi in seinem Buche Al-Chazarî (Sefer ha-Kozri), worin er zuerst die griechische Philosophie, dann auch die christliche und mohammedanische Theologie durch die jüdische Lehre besiegt werden läßt und die Gründe entwickelt, worauf das rabbinische Judentum beruhe, übrigens auch die Geheimlehre des Buches Jezîrah anpreist, welches er auf den Patriarchen Abraham zurückführt.

Im Geiste des Neuplatonismus philosophierte Josef ibn Zaddik in seinem Mikrokosmos.

Eine Ausgleichung zwischen jüdischer Theologie und aristotelischer Philosophie versuchte um die Mitte des 12. Jahrhunderts Abraham ben David von Toledo herzustellen. Bald nach ihm unternahm mit weit bedeutenderem Erfolge die Lösung eben dieser Aufgabe der berühmteste unter den jüdischen Philosophen des Mittelalters, Moses ben Maimun (Moses Maimonides, 1135—1204) in seiner Schrift: „Führer der Umherirrenden" (Moreh Nebûchîm). Er schreibt dem Aristoteles in der Erkenntnis der sublunarischen Welt eine unbedingte Autorität zu, in der Erkenntnis des Himmlischen und Göttlichen schränkt er aber sein Ansehen durch die Offenbarungslehren ein, bezieht aber schließlich beide, die Philosophie und die Theologie, auf dasselbe höchste Ziel, nämlich auf die wahre Gotteserkenntnis. Maimonides hat auf die gesamte jüdische Theologie (selbst auf die der Karäer, namentlich bei Aaron ben Elia im 14. Jahrhundert) durch Hervorhebung der geistig-sittlichen Momente einen trotz vorübergehender heftiger Gegenwirkungen sich dauernd behauptenden wohltätigen Einfluß ausgeübt.

Im 13. und 14. Jahrhundert fand die Philosophie der arabischen Aristoteliker, von den mohammedanischen Machthabern verfolgt, ein

Asyl bei den Juden in Spanien und Frankreich, besonders in der Provence, indem die Schriften derselben aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und zum Teil auch wieder mit Kommentaren versehen wurden. Als Kommentator von Paraphrasen und Kommentaren des Averroës und auch als Verfasser selbständiger Werke ist besonders Levi ben Gerson berühmt, dessen Schriften in die erste Hälfte des 14. Jahrhunderts fallen.

Durch Vermittlung von Juden wurden arabische Übersetzungen von (echten und unechten) Werken des Aristoteles und Schriften von Aristotelikern ins Lateinische übertragen. Auf diesem Wege gelangte zuerst die Kenntnis der gesamten aristotelischen Philosophie an die Scholastiker, die, hierdurch angeregt, nicht lange nachher auch unmittelbar auf den griechischen Text gegründete Übersetzungen der Schriften des Aristoteles sich verschafften.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Kabbalistische Schriften.

Eine Sammlung kabbalistischer Schriften, durch Joh. Pistorius veranstaltet, worunter das Buch Jezîrah in lateinischer Übersetzung, wie auch Joh. Reuchlins (zuerst 1517 erschienene) Libri tres de arte cabbalistica, wurde Basel 1587 gedruckt unter dem Titel: Artis Cabbalisticae scriptores.

Das Buch Jezîrah ist hebräisch Mantua 1562, dann auch ins Lateinische übersetzt und erläutert von Rittangelus, Amsterdam 1642 u. ö. herausgegeben worden, neuerdings mit Übersetz., Anmerk., Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung von Laz. Goldschmidt, Frankf. a. M. 1894.

Das Buch Sohar ist zuerst Mantua 1558—1560, dann vollständiger Cremona 1560 und Lublin 1623, angeblich auch Amsterdam 1670, dann teilweise, mit lat. Übersetzung, in einer ziemlich umfassenden Sammlung kabbalistischer Schriften durch Christian Knorr von Rosenroth unter dem Titel Kabbala denudata seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et metaphysica atque theologica, Bd. I, Sulzbach 1677—1678, Bd. II, Frankf. 1684 und separat Sulzbach 1684 veröffentlicht worden, ferner Amsterd. 1714, 1728, 1772, 1805, auch Krotoschin 1844, 1858 usw. Sepher Ha Zohar. Le livre de la splendeur, doctrine ésotérique des Israëlites. Traduit pour la première fois sur le texte chaldaïque et accompagné de notes par J. de Pauly, Oeuvre posthume, entièrement revue, corrigée et complétée, publiée par les soins de E. Lafuma Giraud, 6 voll., Paris 1905—1911. Schon im 17. Jahrhundert wurde die Echtheit des Sohar bestritten durch Joh. Morin (Exercit. bibl., p. 363 sqq.; cf. Tholuck, Comm. de vi, quam graeca philos. in theolog. tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, II, p. 16 sqq.) und durch Leon von Modena (in der Schrift Are Nohem, veröffentlicht durch Jul. Fürst, Lpz. 1840).

II. Isaak Israeli.

Die Werke Isaaks sind gesammelt unter dem Titel: Opera omnia Ysaac, Lugduni 1515. Hier findet sich die lateinische Übersetzung des „Buches der Definitionen" und des „Buches der Elemente" abgedruckt.

Die hebräische Übersetzung des „Buches der Definitionen" wurde von Hartwig Hirschfeld in der Festschrift z. 80. Geburtstag Moritz Steinschneiders, Leipzig 1896, S. 131–141, S. 233 ff., veröffentlicht. Die hebräische Übertragung des „Buches der Elemente" publizierte Salomon Fried, Israeli, Isaak ben Salomon: Das Buch üb. d. Elemente. E. Beitrag zur jüd. Religionsphilos. des Mittelalters, nach dem aus dem Arabisch. in das Hebräische übersetzten Texte von Abraham b. Samuel Halevi ibn Chasdai aus einer Handschrift der Universitätsbibliothek zu Leyden zum ersten Male hrsg. mit Anmerk., sowie mit einer biograph. Einleit. versehen, Frankf. a. M. 1900. — Den dem Isaak zugeschriebenen

Kommentar zum Buche Jezîrah hat Menasche Großberg nach einer Oxforder Handschr., London 1902, herausgegeben. J. Goldziher, Fragment de l'original arabe du commentaire sur le S. Yecirah par Isak Israeli, Revue des études juives 52, 1906, 187-190.

III. Saadja.

Saadjas Buch über die Religionen und Lehrmeinungen ist in hebräischer Übersetzung mehrfach ediert worden, so Konstantinopel 1562, ferner von Rabbi Leo ben Jeminis (= Löw Benseeb), Berlin 1789, von Firschl, Leipz. 1859, von Slucky, Warschau 1864, Krakau 1880. Eine Ausgabe des arabischen Textes auf Grund zweier Handschriften hat Landauer, Leiden 1880 veranstaltet.

Eine deutsche sehr unzuverlässige Übersetzung von Jul. Fürst ist Leipzig 1845 erschienen. Ferner Ph. Bloch, Vom Glauben u. Wissen, S. s. Emunoth we-Deoth. (Einleit. u. Kosmologie) aus dem Hebräischen des Jehudah ibn T. übers., Münch. 1879. — Eine Übersetzung des dritten Traktats: Vom Gebot und Verbot hat W. Engelkemper, Die religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift, Münster 1903 (Beitr. z. G. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 4) geboten. — S. Galliner, Saadjas arab. Psalmenübersetzung u. Kommentar (Ps. 73—89) übersetzt u. mit Anm. versehen, Erlanger I. D., Berlin 1903.

IV. Avencebrol (Ibn Gebirol).

Das Hauptwerk des Ibn Gebirol, Fons vitae, ist in umfassenden Auszügen, die der jüdische Philosoph Schem Tob ibn Falaquera im 13. Jahrh. aus dem arabischen Original entnommen und (unter dem Titel: Mekor chajjim) ins Hebräische übertragen hat, von S. Munk nebst französischer Übersetzung in den Mélanges de philos. juive et arabe, Par. 1859, veröffentlicht worden.

Die lateinische Übersetzung nebst der Epitome Campililiensis hat zum erstenmal ediert Clemens Baeumker, Avencebrolis Fons vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codd. Parisinis etc. primum ed., Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, H. 2-4, Münster 1892—1895 (mit genauen Indices, von denen der sehr ausführliche Index rerum für die ganze Scholastik von großem Werte ist). — Ibn Gebirol (Aben Cebrol), La fuenta de la vida, traducida en el siglo XII por Juan Hispano y Domingo Gonzalez del arabe al latin, y ahora por prima vez al castellano por Fed. de Castro y Fernandez, 2 voll., Madrid 1901.

Von den religiösen Dichtungen des Ibn Gebirol geben u. a. Munk, Mélanges S. 159 ff., und Michael Sachs in seiner Schrift: Die religiöse Poesie der Juden in Spanien, Berl. 1845, S. 3-40, Proben; vgl. Abrah. Geiger, Salomon Gebirol und seine Dichtungen, Lpz. 1867.

Eine Abhandlung des Ibn Gebirol über Verbesserung der Sitten, verfaßt 1045, ist, durch Jehuda ibn Tibbon 1167 ins Hebräische übersetzt, Riva 1562 und Lunéville 1804 veröffentlicht worden.

V. Bachja ibn Pakuda.

Die Schrift des Bachja ibn Pakuda über die Herzenspflichten ist in der hebräischen Übersetzung des Jehuda ibn Tibbon, Neapel 1490 u. ö. herausgegeben worden; in der letzten Zeit von Js. Benjakob, Leipz. 1846; ferner von E. Baumgarten mit deutscher Übersetzung, denuo instit. variisque introduct. et additamentis instructum (librum) ed. S. G. Stern, 2. A., Wien 1854, nebst einer Einleitung von A. Geiger, Die ethische Grundlage des Buches über die Herzenspflichten; endlich von M. E. Stern, mit deutscher Übersetzung, 2. A., Wien 1856. Eine deutsche Übersetzung hat auch R. J. Fürstenthal, Breslau 1836 geliefert.

A. S. Yahuda, Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitâb al-hidaja 'ila fara 'id al qulub von Bachja ibn Josef ibn Paquda, nebst einer größ. Textbeilage, Darmstadt 1904 (siehe dazu J. Goldziher, Revue des études juives 48, 1904, S. 154—160); derselbe, Al-hidaja 'ila fara 'id al qulub des Bachja ibn Josef ibn Paquda aus Andalusien. Im arab. Text z. erstenmal nach der Oxforder u. Pariser Handschr. sowie den Petersburger Fragmenten herausgeg., Leiden 1912.

J. Guttmann, Eine bisher unbekannte dem Bachja ibn Pakuda zugeeignete Schrift, Monatsschrift f. d. Wiss. d. Judentums 41, 1897, 441—456 (über eine

Schrift über die Seele, die aber unecht ist). J. Goldziher, Kitâb ma' ânî al-nafs (Buch vom Wesen der Seele). Von einem Unbekannten, Berlin 1907 (Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. philol.-hist. Kl. N. F. IX, N. 1). Dagegen verteidigt D. Neumark (Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, Berl. 1907, S. 493—499) die Echtheit.

VI. Jehuda Halevi.

Das Buch Al-Chazarî des Jehuda Halevi ist nach der von Jehuda Ibn Tibbon aus Granada im Jahre 1167 zu Lunel angefertigten Übersetzung öfters, u. a. Prag 1838—1840, mit Komm. von G. Brecher, mit latein. Übersetzung durch Joh. Buxtorf, Basel 1660, mit deutscher Übersetzung durch H. Jolowicz und Dav. Cassel, Lpz. 1841—1853, ediert worden; die Einleitung zu dieser letzteren Ausgabe enthält auch das bibliographische Material. 2. Aufl. von Cassel allein besorgt, Lpz. 1869. — Das Buch Al-Chazarî aus dem Arabischen des Abu-L-Hasan Jehuda Hallevi übersetzt von Hartwig Hirschfeld, I. u. II. Hälfte, Leipzig 1886—1887. — Yehuda Ha-levi, Cuzary: dialogo filosofico, Madrid 1910 (Vol. I de la Collección de filosofos españoles y extranjeros).

VII. Josef ibn Zaddik.

Das Werk des Josef ibn Zaddik wurde von Jellinek, Der Mikrokosmos. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik, Leipzig 1854, herausgegeben. Die Edition ist aber sehr fehlerhaft. Siehe dazu die Ergänzungen von K. Beer, Frankel's Monatsschr., Leipzig 1854, 3. B., S. 159 ff., 197 ff. — Eine neue Ausgabe verdanken wir S. Horovitz, Der Mikrokosmus des Joseph ibn Saddik, Jahresb. d. jüd.-theol. Seminars zu Breslau, Breslau 1903.

VIII. Abraham ben David.

Die in arabischer Sprache verfaßte Schrift des Abraham ben David ha-Levi aus Toledo: Der erhabene Glaube, Emunah Ramah, hat sich in einer hebräischen Übersetzung erhalten, welche mit beigefügter deutscher Übersetzung Simson Weil, Frankf. a. M. 1852, veröffentlicht hat.

IX. Moses Maimonides und seine Kommentatoren.

Das philosophische Hauptwerk des Moses Maimonides: Dalâlat al Hâïrîn (Leitung der Zweifelnden), ist in der hebräischen Übersetzung des Samuel ibn Tibbon (um 1200) unter dem Titel Moreh Nebûchîm mehrmals schon vor 1480 ohne Angabe des Orts, dann Venet. 1551 usw. erschienen, in latein. Übersetzung Paris 1520 und gleichfalls in latein. Übersetzung ediert von Joh. Buxtorf, Basel 1629. Ins Deutsche ist der erste Teil durch R. J. Fürstenthal, Krotoschin 1838, der dritte Teil durch Simon Scheyer, Frankf. a. M. 1838, der zweite Teil (nach Munk) durch M. E. Stern übersetzt worden. Das Ganze hat S. Munk arabisch und französisch mit kritischen, literarischen und erklärenden Anmerkungen veröffentlicht unter dem Titel: Le guide des égarés, traité de théologie et de philosophie, t. I—III, Par. 1856, 1861, 1866. Bei dieser höchst verdienstvollen Arbeit ist nur zu bedauern, daß die schlechte Übersetzung des Titels anscheinend eine neue Sanktion gewonnen hat, da doch Munk selbst in seiner Note über den Titel, II, S. 379 f., als den wahren Sinn bezeichnet: Indication ou guide pour ceux qui sont dans la perplexité, dans le trouble ou dans l'indécision, so daß nicht die Verirrten, sondern die gleichsam planetenartig unsicher Umherirrenden, die Suchenden oder Zweifelnden zu verstehen sind, welche, da verschiedene Wege sich vor ihnen auftun, der der Philosophie und des Positivismus, der allegorischen und der wörtlichen Bibeldeutung, unentschieden und des Rates bedürftig sind. Die lateinische Übersetzung Paris 1520 hat den richtigen Titel: Dux seu director dubitantium aut perplexorum. Albertus Magnus zitiert: Dux neutrorum; andere: Directio perplexorum. Mos. Maimonidis lib. More Nebuchim (Doctor perplexorum) ex versione Samuelis Tibbonidae cum commentariis Ephodaei, Schemtob, Ibn Crescas nec non Don Isaci Abarbanel adiectis summariis et indicibus, 3 voll., Berl. 1875. J. Perles, Die in einer Münch. Handschrift aufgefundene erste latein. Übersetzung des maimonid. Führers, Bresl. 1875. P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe p., 2e ed., Louvain 1908 (Les Philosophes Belges VII), S. 21—24 (De collectione errorum Rabbi Moysis).

Die Ethik des Maimonides hat in deutscher Übersetzung Simon Falkenheim, Königsberg 1832, veröffentlicht. — Sein Vocabularium logicae ist Venet. 1550 u. ö., zuletzt Frankf. a. M. 1846 gedruckt worden. — Iggeret Teman oder Sendschreiben des Rabbi Moses ben Maimon an die jüd. Gemeinde Jemens. Verf. in arab. Spr. im J. 1172 u. übers. ins Hebräische 1210 von Sam. ibn Tibbon, krit. beleuchtet u. mit Anmerk. nebst Einleit. versehen von Dav. Hollub, Wien 1875. — Moïse Bloch, Le livre des préceptes par Moïse ben Maimon, publié dans l'original arabe et accompagné d'une introduction et de notes, Par. 1888.

L. Dünner, Die älteste astronomische Schrift des Maimonides. Aus zwei Mss. der Nationalbibl. in Paris. Zum erstenmal ins Deutsche übertragen, mit sachl. Anmerk., sowie mit einem Vorwort versehen, Erlanger I. D., Würzburg 1902.

Einleitungen zu einzelnen Abschnitten des Mischna-Kommentars im arab. Text und in latein. Übersetzung wurden veröffentlicht von E. Procoke, Oxford 1654. Vgl. dazu J. Münz, Moses ben Maimon, Frankfurt a. M. 1912, S. 64 f.

M. Wolff, Moses ben Maimons acht Kapitel. Arabisch u. deutsch mit Anm., Leipzig 1863, 2. A., Leiden 1904. J. Gorfinkle, Maimonides on Ethics (Shemonah Perakim): eight chapters. Ed., annot. and translat. with an introd., London 1912.

J. Holzer, Zur Gesch. d. Dogmenlehre in der jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt. Mose Maimunis Einleitung zu Chelek. Im arab. Urtext u. in der hebr. Übersetz. kritisch herausgeg. u. mit Anm. versehen, Berlin 1901. — A. B. Nurick Maimon. Kommentar zum Traktat Kidder-Schin. Krit. Ed. d. arab. Text. mit verbess. hebr. Übers., Einl. u. Anm., I. D., Straßburg 1902. — H. Goldberg, Maimonides' Kommentar z. Traktat Gittin. Arab. Text mit verbess. hebr. Übers. und Anm., I. D. Straßburg 1902. — J. Simon, Der Mischna-Kommentar d. Maimon. z. Traktat Moed Katan u. z. Trakt. Sabboth V, VI, VII. Nach d. Handschr. z. Berlin, Budapest u. London z. erstenm. im arab. Text nebst verbess. hebr. Übers., Frankfurt 1902. — S. Frankfurter, Maimonides' Mischna-Komm. z. Trakt. Ketuboth (Absch. I u. II), Berlin 1903. — G. Freudmann, Maimon. Komm. z. Trakt. Ketuboth (Absch. VI—VIII). Arab. Urtext nebst hebr. Übers. auf Grund von 4 Handschr. z. erstenm. herausgeg., ins Deutsche übersetzt u. mit krit. Anm. versehen, Berlin 1904. — L. Kohn, Maim. Komm. in Mischnam ad tract. Sabbath. Text. arab. ed., Budapest 1903. M. Fried, Maimon. Komm. z. Trakt. Tamid. Arab. Text mit verbess. hebr. Übersetz. nebst Anm., Frankfurt a. M. 1903. — J. Bleichrode, Maimon. Komm. z. Trakt. Sanhedrin (Ab. IV—V). Arab. Text mit verbess. hebr. Übers., deutscher Übers. u. Anm., Berlin 1904. F. Weiß, Maimon. Komm. z. Mischna-Trakt. Nazir (Absch. I–IV). Arab. Text nach 2 Handschr. z. erstenm. herausgeg. unter Beifügung der verbess. hebr. Übers., Heidelb. I. D., Berlin 1906. — A. Gorbate-Garbatti, Maimon. Komm. z. Trakt. Edujoth, 1906. J. Lewy, Maimunis Mischna-Komm. Baba Bathra (Kap. 5—10). Arab. Urtext m. hebr. Übers., Einleit., deutsch. Übers. nebst krit. Anm., Tübinger I. D., Berlin 1907.

Maimunis Bücher des Gesetzes, die Mischna-Thora, wurden zuerst in zwei Bänden ohne Jahr und Druckort wahrscheinlich schon vor 1480 gedruckt, dann zu Soncino 1490, Konstantinopel 1509, Venedig 1550. Siehe dazu J. Münz, S. 164 f.

Kommentare zu dem Moreh Nebûchîm oder zu Teilen desselben haben u. a. geschrieben: Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera oder Palquera (1280, gedruckt zu Preßburg 1837), Joseph ibn Caspi (um 1300, hrsg. zu Frkf. a. M. 1848; vgl. den Art. über Joseph Caspi in Ersch u. Grubers Enc.), Moses ben Josuah von Narbonne (verfaßt 1355–1362, ediert durch Goldenthal, Wien 1852) u. Is. Abarbanel (im 15. Jahrh., hrsg. von M. J. Landau, Prag 1831–1832).

Die Schrift des Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera, Propädeutik d. Wissenschaften (Reschid Chokmah) wurde zum erstenmal auf Grund von vier Handschriften herausgeg. v. M. David, Berlin 1902.

Zehn Schriften des R. Josef ibn Caspi, ed. Last, Preßburg 1903.

Kommentare des Levi ben Gerson betreffend die Isagoge des Porphyrius, die Categ. und De interpr. sind nach der lateinischen Übersetzung des Jacob

Mantino im ersten Bande der alten lateinischen Ausgaben der Werke des Aristoteles nebst den Kommentaren des Averroës abgedruckt. Sein philosophisch-theologisches Werk „Milhamoth Adonai“ ist zu Riva di Trento 1560 ediert worden. Neuerdings ist erschienen: Levi ben Gerson, Lilchamot ha-Schem. Die Kämpfe Gottes. Religionsphilosophische und kosm. Fragen, in sechs Büchern abgehandelt. (In hebr. Sprache.) Neue Ausg., Lpz. 1866.

Des Karäers Aaron ben Elia aus Nikomedien System der Religionsphilosophie (Ez. Chajjim), vollendet 1346 zu Konstantinopel, ist von Delitzsch und Steinschneider, Lpz. 1841, herausgegeben worden.

Die Entstehung der Kabbala rückt am weitesten Ad. Franck hinauf, indem er Spuren derselben bereits in der Septuaginta, in den Sprüchen Jesus Sirachs und in dem Buche der Weisheit zu finden meint und sie aus dem Einfluß der zoroastrischen Religion auf die Juden ableitet. Doch gesteht Franck selbst zu, daß an die Stelle des Dualismus ein Emanatismus und an die Stelle der Engel Ideen, Gestalten, Attribute gesetzt seien, daß die „Mythologie von der Metaphysik verdrängt werde“, und es fragt sich sehr, ob diese Umgestaltung bloß durch den jüdischen Monotheismus oder auch durch hellenische Denkweise bedingt sei. Daß wenigstens das ausgebildetere kabbalistische System einen Einfluß des Platonismus bekunde, ist nicht zu bezweifeln. Beachtenswert ist die (auch von S. Munk, Palästina, p. 515 und Mél. p. 468 vertretene) Vermutung, daß die Essäer oder Essener die ersten Träger einer halb mythischen, halb philosophischen Lehre gewesen seien, die sich bei den Juden in Palästina spätestens um die Zeit der Entstehung des Christentums entwickelt habe, und durch welche teils die christliche Gnosis, teils die Ausbildung der Kabbala bedingt sei. Später hat die vielleicht schon durch griechische Originale, demnächst aber durch arabische Übersetzungen vermittelte Kenntnis neuplatonischer Sätze und gewiß auch noch die Philosophie des Ibn Gebirol auf die kabbalistische Doktrin eingewirkt. Es scheint, daß die Engellehre, bezogen auf die Schöpfung und auf den Thronwagen bei Ezechiel, die früheste und vielleicht schon essenische Form einer später in die Kabbâla eingegangenen Spekulation war, daß beträchtlich später und nur in ziemlich loser Anknüpfung an jene ältere Spekulation die Ausbildung der Lehre von den Sephiroth und von den Welten folgte, mitbedingt durch jüdisch-alexandrinische, gnostische und neuplatonische Einflüsse. Über die Anfänge sind bei dem Mangel urkundlicher Nachrichten nur Vermutungen möglich. Bestimmter läßt sich über die ausgebildetere Kabbâla urteilen.

Das Bedürfnis, zwischen der transzendent gedachten Gottheit und der sichtbaren Welt eine Vermittlung zu finden, hat zu den kabbalistischen Spekulationen geführt, in welchen die orientalische Engellehre und die alexandrinisch modifizierte platonische Ideenlehre miteinander verschmolzen sind. Die von späteren Kabbalisten und von Historikern aufgeworfene Frage, ob die kabbalistischen Sephiroth von Gott unterschiedene Wesen seien (wie Rabbi Menachem Reccanati gewollt hat und in neuerer Zeit H. Joël meint, der sie für Geschöpfe erklärt), oder Momente der Existenz Gottes, die nur wir subjektiv unterscheiden (wie nach Corduero's Angabe Rabbi David Abbi Simra angenommen haben soll), oder ob Gott (nach der vermittelnden, von Franck gebilligten Ansicht von Corduero) zwar über, jedoch nicht außer, sondern auch in denselben stehe, scheint unlösbar zu sein; denn sie sucht schärfere Unterscheidungen, als jene nicht reflektierende, sondern phantasierende Weise der Betrachtung zuläßt, gerade wie auch dem Logos und den übrigen Kräften oder Ideen bei Philon das Schwanken zwischen der attributiven und substantiellen Existenzform wesentlich ist (vgl. Grdr. I, 10. A., 1909, § 68). Die emanatistische Doktrin der Kabbala tritt nicht in bewußter, auf philosophische Gründe gestützter Opposition

gegen die Schöpfungslehre, sondern als Deutung derselben auf. Aber man darf darum nicht (mit H. Joël) den emanatistischen Charakter der kabbalistischen Grundlagen verkennen, dieselben im Sinne der dogmatischen Schöpfungslehre verstehen und den Emanatismus ausschließlich in den späteren Zusätzen und Kommentaren suchen, in welchen freilich derselbe am bestimmtesten entwickelt und auf metaphysische Axiome basiert ist.

Das Buch Jezîrah, das von den Kabbalisten sehr stark benutzt wurde, wenn es auch „nicht eine eigentlich kabbalistische Schrift" ist, entwirft die Grundzüge der Lehre von Gott, von den Mittelwesen und von den Welten. Es betrachtet (pythagoreisierend und platonisierend) die Zahlen (Sephiroth) und die Buchstaben, die Elemente des göttlichen Wortes, die in die Luft eingezeichnet seien auf der Grenze der intellektuellen und der physischen Welt, als die Basis der Weltseele und der gesamten Schöpfung.

In dem Buche Sohar wird die Unerkennbarkeit Gottes an sich und seine stufenweise Manifestation durch die Emanation gelehrt. Gott, der Alte der Tage, der Verborgene der Verborgenen, ist, abgesehen von seiner Offenbarung in der Welt, das Nichts, so daß die Welt, von ihm geschaffen, aus dem Nichts hervorgegangen ist (welche Lehre an die basilidianische von dem nicht seienden Gotte und an die dionysische erinnert). Dieses Nichts ist unendlich und wird darum auch das Grenzenlose, En-Soph, genannt. Sein Licht hat anfangs den ganzen Raum erfüllt. Es existierte nichts anderes als es selbst. Damit aber anderes werde, konzentrierte es sich auf einen Teil des Raumes, so daß außer ihm eine Leere war, die es dann wiederum durch ein stufenweise schwächeres Licht erfüllte. Zuerst offenbarte sich En-Soph in seinem Wort oder Wirken, seinem Sohne, dem Urmenschen, Adam Kadmon, welcher der Mensch bei den Tieren im Gesicht des Hesekiel (Ezech. c. 1) ist. Die den Adam Kadmon konstituierenden Kräfte oder Intelligenzen (die seine Teilwesen sind, wie die *δυνάμεις* oder *λόγοι* die Teilwesen des philonischen Logos) sind die zehn Sephiroth, Zahlen, Formen, Lichtkreise, die den Thron des Höchsten umgeben. Die drei ersten Sephiroth sind: 1) Kether, Krone, 2) Chokma, Weisheit (*σοφία*), 3) Bînah, Verstand (*λόγος*). (Diese Trennung von *σοφία* und *λόγος* gehört mindestens der nachphilonischen Zeit an, ist aber ohne Zweifel in dieser Form noch viel später.) Die sieben übrigen Sephiroth sind: 4) Chésed, Gnade (oder auch Gedûla, Größe), 5) Dîn, Gericht, Strenge (oder auch Geburah, Stärke), 6) Tiphéret, Schönheit, 7) Nézach, Festigkeit, 8) Hod, Pracht, 9) Jesód, Fundament, 10) Malkûth, Reich. Mitunter werden die zweite, vierte und siebente der Sephiroth als Säule der Gnade untereinander gestellt, die dritte, fünfte und achte als Säule der Stärke, die erste, sechste und neunte als Säule der Mitte (was an die gnostische Unterscheidung des gerechten und des guten Gottes erinnert, was hier freilich, um das monotheistische Prinzip zu wahren, ein bloßer Unterschied der Kräfte oder Attribute geworden ist).

Die Sephiroth bilden die erste Emanationsstufe oder die Welt Azilah, auf welche noch drei andere Welten folgen: die Welt Beriah (von barâ, schaffen, gestalten), welche die reinen Formen oder einfachen Substanzen (Ideen) enthält, die als geistige, intelligente Wesen gedacht werden, dann die Welt Jezîrah (von jazar, bilden), welche die der himmlischen Sphären, der Seelen oder Engel ist, endlich die Welt Asijja (von asah, machen), welche die der materiellen Gotteswerke, der sinnlich wahrnehmbaren, entstehenden und vergehenden Objekte ist. (Mit der Vierteilung des Plotin: das Eine, der *Νοῦς* mit den ihm immanenten Ideen, die Seele und das Materielle, kommt diese Lehre insoweit überein, als nicht die Ideen schon in die Sephiroth hineingezogen sind.) Auf die geistige Welt

wirken die drei ersten Sephiroth, auf die psychische die drei folgenden, auf die materielle die siebente bis neunte. Im Menschen gehört der ersten dieser drei Welten die geistige, unsterbliche Seele (neschama), der zweiten der beseelende Hauch (ruach), der dritten der Lebenshauch (nephesch) an. Die Seele durchwandert verschiedene Leiber, bis sie gereinigt zu der Geisterwelt emporsteigt. Die letzte Seele, die in das irdische Leben eingeht, wird die des Messias sein.

Zu der mystischen Kabbâla bildet die verstandesmäßig reflektierende Philosophie einen Gegensatz, der mitunter zu gegenseitigen Anfeindungen geführt hat. Das Aufkommen dieser Philosophie knüpft sich wesentlich an die Berührung des Judentums mit dem Hellenismus und Mohammedanismus.

Die Karaïten, die mit der talmudischen Tradition brachen und in Anlehnung an die Mutaziliten den arabischen Kalâm annahmen, scheinen die ersten jüdischen Theologen gewesen zu sein, die nach dem Vorbilde der mohammedanischen die Dogmatik systematisch darstellten. Ihnen folgten hierin später die rabbinischen Theologen (Rabbaniten), die sich orthodoxer hielten.

Als der früheste jüdische Philosoph des Mittelalters ist Isaak ben Salamon Israeli anzusehen. der zwischen 845 und 940 in Ägypten lebte. Seine Hauptbedeutung liegt auf dem Gebiete der Medizin, wo er eine Reihe von viel benützten Schriften hinterließ, so den Liber diaetarum, den Liber urinarum, den Liber febrium den Liber de gradibus. die Constantinus Africanus ins Lateinische übersetzte (siehe oben S. 310). Isaaks philosophische Arbeiten, das „Buch der Definitionen“ und das „Buch der Elemente“, sind, wie die medizinischen, in arabischer Sprache abgefaßt. Das Original ging verloren, wir besitzen aber von beiden eine hebräische und eine lateinische Übersetzung. Das „Buch der Definitionen“ wurde von Nissim ben Salomo (siehe M. Steinschneider, Die hebräischen Übers. usw., S. 390; Arab. Lit., S. 39—40), das „Buch der Elemente“ von dem Spanier Abraham ibn Chasdai (Anfang d. 13. Jahrh.) ins Hebräische übertragen, während die lateinische Übersetzung beider von Gerhard von Cremona stammt. Der dem Israeli von Steinschneider (Alfarabi, S. 248) zugeschriebene Jezîrah-Kommentar kann ihm in der vorliegenden Gestalt nicht angehören; sicher ist aber, daß demselben ein echter Kommentar Isaaks zu Grunde liegt (J. Guttmann, S. 9).

Über seine philosophische Bedeutung urteilt J. Guttmann (S. 5): „Als philosophischer Schriftsteller ist Israeli ein bloßer Kompilator geblieben, der die ihm nicht immer aus ungetrübten Quellen bekannt gewordenen Lehren der älteren Philosophen zusammenträgt, ohne sich jemals zu einer selbständigen Anschauung emporzuringen oder auch nur die Anschauungen seiner Vorgänger zu systematischer Einheit zusammenzufassen. So reiht er in dem Buch der Definitionen die einzelnen Begriffsbestimmungen lose aneinander, ohne sie in einen inneren Zusammenhang miteinander zu bringen.“ In seiner Lehre von den Elementen schließt er sich an Hippokrates und Galen an. Aristoteles kennt er zwar, so erwähnt er seine Definition des Elements, die Vierteilung der Ursachen in Materie, Form, Wirk- und Zweckursache, die aristotelische Seelendefinition (siehe Guttmann, S. 15, S. 17), allein der Grundton seiner Philosophie ist nicht aristotelisch, sondern neuplatonisch. Mit dem Neuplatonismus nimmt Israeli eine absteigende Reihe der Wesen in der Folge von Intelligenz, Seele, Sphäre, Materie (die vier Elemente) an, wobei die niederen Wesen aus dem Schatten oder Horizont der höheren hervorgehen (siehe J. Guttmann, S. 30). So ist die vernünftige Seele im Horizont der Intelligenz und aus ihrem Schatten entstanden

(bei J. Guttmann, S. 42: Sublimiore ergo gradu et meliore ordinata est anima rationalis, cum ipsa est in (oriente) [orizonte] intelligentiae et ex umbra ejus (generatio) [generata] est), ebenso die animalische Seele aus dem Schatten der vernünftigen und die vegetative Seele aus dem Schatten der animalischen, Vorstellungen, die auf den Liber de causis (§ 2) und schließlich auf Proklus zurückweisen (siehe J. Guttmann, S. 10, 42). Die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts haben Isaak Israeli häufig zitiert, so Albertus Magnus (siehe J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrh. usw., S. 55—60) und insbesondere Vincenz von Beauvais in seinem Speculum naturale (J. Guttmann, a. a. O., S. 129—130). Bonaventura (I Sent. d. 40 a. 2 q. 1), Heinrich von Gent (siehe M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas usw., Louvain-Paris 1895, S. 166), Thomas von Aquin (De verit. 1 a. 1; S. theol. I, q. 16 a. 2 ad. 2) entnehmen die bekannte scholastische Wahrheitsdefinition: veritas est adaequatio rei et intellectus dem „Buch der Definitionen" Isaaks.

Unvergleichlich bedeutender als Isaak Israeli ist der Begründer der jüdischen Religionsphilosophie, Saadja. Geboren zu Fajjum in Ägypten um 892, zum Vorsteher der jüdischen Schule zu Sora oder Sura in Babylonien ernannt 928, gest. 942, auch als religiöser Dichter berühmt, war er (nach dem Ausdruck von Jost, Geschichte des Judentums, II, Leipzig, 1858, S. 279) „eine Frucht des jüdischen Bodens, umgeschaffen durch Pfropfreiser aus dem arabischen Garten". Er schrieb im Jahre 932 n. Chr. sein religionsphilosophisches Hauptwerk Kitâb al Amânât, Sepher ha-Emunoth we-ha-Deoth, deutsch „Glaubens- und Vernunftgesetze" oder „Von den Religionen und Dogmen" oder „Vom Glauben und Wissen". Nach dem Vorgange, wie es scheint, seines älteren karaïtischen Zeitgenossen David ben Merwân al Mokammez aus Racca in dem arabischen Irak versuchte er darin einen Nachweis der Vernunftgemäßheit der jüdischen Glaubenssätze und der Unhaltbarkeit der entgegenstehenden Dogmen und Philosopheme zu geben. Er greift namentlich an: die Atomisten, die Emanatisten, die Dualisten, Empedokles, die Sophisten, die Skeptiker und die christlichen Religionsphilosophen. Für die Skeptiker, meint er, sei es am besten, daß man sie hungern ließe, bis sie den Hunger verspürten, oder schlage, bis sie vor Schmerzen weinten. Die Schrift, die im zwölften Jahrhundert durch einen Unbekannten (Pseudo-Berachja ha-Naqdan; siehe Engelkemper, S. 5) und 1186 durch Jehuda ibn Tibbon aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde, enthält (nach Julius Fürst) außer der Einleitung zehn Abschnitte: 1) die Welt und ihr Wesen sind geschaffen, 2) Schöpfer der Dinge ist Einer, 3) über Gesetze und Offenbarung, 4) der Gottesgehorsam und die Widersetzlichkeit, die Allgerechtigkeit und die Unfreiheit, 5) Verdienst und Schuld, 6) das Wesen der Seele und ihre Fortdauer, 7) Wiederbelebung der Toten, 8) die Befreiung und Erlösung, 9) der Lohn und die Strafe, 10) die Sittenlehre.

Die Kardinalpunkte seiner Lehre sind: Einheit Gottes, Mehrheit der Attribute ohne Mehrheit der Personen, die wesentlichen Attribute Gottes: Leben, Allmacht, Weisheit, ferner Schöpfung der Welt aus Nichts, nicht aus einem vorhandenen Stoffe, Unantastbarkeit des geoffenbarten Gesetzes, Freiheit des Willens, jenseitige Vergeltung und (mit Abweisung der Seelenwanderungslehre) Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Körper in der Auferstehung, welche eintritt, nachdem die Zahl der Seelen, die geschaffen werden sollten, erchöpft ist. Demgemäß ist der Inhalt der Lehre des Saadja durchaus im Einklang mit der jüdischen Orthodoxie. Auf die religiös-philosophische Form seiner Lehre hat aber das Vorbild der arabischen Mutakallimûn Einfluß geübt, und

zwar steht er den Mutaziliten am nächsten, d. h. der rationalisierenden Fraktion der Mutakallimûn (über sie s. oben S. 371 f.). Der positive Einfluß des Aristotelismus ist gering. Doch kennt Saadja logische Lehren und insbesondere die Kategorienlehre des Aristoteles, deren Nichtanwendbarkeit auf die Gottheit er (II, 8) ausführlich zu beweisen unternimmt. Er bekämpft Lehren, die auf dem Aristotelismus beruhen, wie namentlich die der Weltewigkeit, und auch die naturalistische Bibelkritik des Chiwi-el-Balkhi (aus Baktrien). Siehe über den letzteren J. Guttmann, Die Bibelkritik des Chiwi Albachi, Frankel-Grätz's Monatsschrift 1879.

In Spanien ist der früheste Vertreter der Philosophie unter den Juden Salomon ben Jehuda ben Gebirol (oder Gabirol, d. h. Gabriel, arabisch Abû Ajjûb Soleimân ibn Jahjâ ibn Ǧabirûl), nach Sal. Munks Entdeckung (Literaturblatt des Orients 1845, col. 721) derselbe, den die Scholastiker unter dem Namen Avicebron (oder auch Avencebrol) als Verfasser der Schrift: Fons vitae (Mekor chajjim) kennen und für einen arabischen Philosophen halten. Geboren um 1020 oder 1021 zu Malaga, erzogen zu Saragossa, wirkte er in den Jahren 1035 bis gegen 1069 oder 1070 als religiöser Dichter, Moralist und Philosoph. Von seinen Dichtungen ist besonders hervorzuheben „Die Königskrone", die didaktisch-philosophisch gehalten ist. Seine Hymnen sind heutigen Tages noch „Bestandteile der synagogalen Liturgie". Eine Schrift über die Seele, wie Munk (Mélanges, S. 170 ff.), Steinschneider (Hebräische Übersetzungen, S. 20 ff.) und Löwenthal (Pseudo-Aristoteles über die Seele, S. 35 ff.) annahmen, hat Ibn Gebirol nach den Untersuchungen Baeumkers (Dominicus Gundiss. als philos. Schriftsteller, S. 50—52) nicht geschrieben. Sein Hauptwerk trägt den Titel: Fons vitae und ist in Dialogform abgefaßt. Das arabische Original ist verloren gegangen. Wir besitzen aber eine lateinische Übersetzung von Johannes Hispanus, (Ibn Daud, Avendehut, Avendeath) und Dominicus Gundissalinus, aus der ein unbekannter Autor des dreizehnten Jahrhunderts einen im Lilienfelder Codex 144 erhaltenen Auszug anfertigte, den Cl. Baeumker seiner Ausgabe der lateinischen Übersetzung als Appendix (S. 341—387) angefügt hat. Weiterhin steht uns zur Verfügung die hebräische Übersetzung der Hauptstellen durch Schem Tob ibn Falaquera, die S. Munk ediert hat.

Das erste Buch des „Fons vitae" handelt von der Materie und Form überhaupt und von ihren verschiedenen Arten, das zweite von der Materie als Trägerin der Körperlichkeit der Welt, worauf die Kategorien anwendbar sind, das dritte von der Existenz der (relativ) einfachen Substanzen, welche die in dem geschaffenen Intellekt enthaltenen Mittelwesen sind zwischen Gott, dem ersten wirkenden Wesen, und der körperlichen Welt, das vierte von dem Bestehen dieser Mittelwesen aus Materie und Form, das fünfte von der Materie und Form im allgemeinsten Sinne oder von der universellen Materie und universellen Form, woran sich Betrachtungen über den göttlichen Willen anschließen, durch welchen das Sein aus dem Nichts gezogen sei, die Lebensquelle, aus der alle Formen emanieren. Er steht, wie Gott, selbst jenseits von Materie und Form, ist auch nur, wie Gott, durch Intuition der Ekstase zu begreifen, ist nicht Eigenschaft Gottes nach der gewöhnlichen Bedeutung, sondern „Gott selbst nach seiner Wirksamkeit in der Welt im Unterschiede von Gottes wahrem Wesen, von dem wir gar nichts wissen können; nicht Gott, wie er ist, sondern wie er uns erscheint" (s. Pollak, Arch. f. G. d. Philos. 17, 1904, S. 439). Die Argumentationen des Verfassers haben durchgängig die platonische Hypostasierung dessen, was durch die allgemeinen Begriffe gedacht wird, zur Voraussetzung.

Der Grundgedanke des Werkes wird von dem Übersetzer der Hauptstellen, Schem Tob, in der Lehre gefunden, daß auch die geistigen Substanzen eine Materie, nämlich eine geistige Materie, haben, durch welche ihre Form getragen werde, indem die Materie gleichsam als Basis die von oben kommende Form aufnehme, daß also die Dinge in der Welt, sowohl die körperlichen wie die geistigen, aus Materie und Form bestehen. Albertus Magnus sagt (Summa theolog. p. II, t. I, q. 4, m. 1, a. 1, part. 2), die dem Philosophen Avicebron zugeschriebene Schrift ruhe auf der Annahme: et sic spiritualium et corporalium materia una est, und auch Thomas von Aquino (Quaest. de anima, art. VI) nennt denselben den Urheber der Lehre, daß die Seele und überhaupt jede Substanz außer Gott aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Diese Annahme des Ibn Gebirol reiht sich dem Ganzen seiner Philosophie ein, die ein Produkt der Verschmelzung jüdischer Religionslehren mit aristotelischen und besonders mit neuplatonischen Philosophemen ist.

Zwischen dem einheitlichen Schöpfer und der sichtbaren Welt muß es Mittelwesen geben, da der Abstand zwischen Gott und der Körperwelt zu gewaltig ist, als daß sie miteinander unmittelbar verbunden sein könnten. Ein solches Mittelwesen ist der göttliche Wille, der aus Gott selbst hervorgeht und die ganze Welt schafft und bewegt. Der Grund der Welt wird also nicht, wie bei den Aristotelikern, im göttlichen Denken gefunden. Freilich schwankt die Darstellung Ibn Gebirols zwischen der Annahme des Willens als einer von Gott unterschiedenen Hypostase und der Annahme desselben als einer mit Gott wesentlich identischen Kraft. Weitere Stufen nach unten sind die allgemeine Materie und die allgemeine Form, der Weltgeist, die Weltseele, die sich als vegetative, animalische und denkende zeigt, endlich die Natur, welcher die sichtbare Welt entstammt. Die Körperwelt ist der Geisterwelt nachgebildet, und alles Sichtbare findet in dem Unsichtbaren ein Analogon.

Alles, was subsistiert, fällt unter den Begriff der Subsistenz. Also hat Jedes Subsistenz, und jedes Subsistierende hat mit jedem Anderen die reale Subsistenz gemeinsam. Dieses Gemeinsame aber kann nicht eine Form sein, da in der Form eines Objektes seine Eigentümlichkeit und Differenz von anderen Objekten liegt. Also ist es Materie, und zwar die Materie im allgemeinsten Sinne (materia universalis), die sich als körperliche und geistige Materie spezifiziert. Da die Form nur in der Materie ihre Existenz haben kann, so können auch die intelligibeln Formen nicht ohne eine ihnen zugehörige Materie sein. Gott aber, der ohne Materie ist, wird im eigentlichen Sinne Form genannt. (Freilich wäre es konsequenter gewesen, den allgemeinen Satz entweder auch auf Gott anzuwenden oder diesem die gesonderte Existenz abzusprechen und ihn mit der materia universalis oder der allgemeinen Substanz zu identifizieren, was durch David von Dinant, wohl nicht ohne Einfluß der Doktrin Avicebrons, geschah, und in neuerer Zeit wiederum durch Spinoza.)

In der Lehre von der Materie der intelligibeln Wesen folgt Avicebron dem Platon, sofern dieser nach dem Bericht des Aristoteles auch den Ideen eine Materie zuschrieb (was die notwendige Folge ihrer Hypostasierung war), und dem Plotin, der ausdrücklich die in Platons Lehre mindestens implicite liegende Unterscheidung der verschiedenen Arten der Materie vollzogen hat. Plotin, Ennead. II, 4, 4: mit der *μορφή* ist überall notwendig auch die *ὕλη* oder das *ὑποκείμενον* verbunden, dessen *μορφή* sie ist; besteht die sinnliche Welt, das Abbild der jenseitigen oder intelligibeln, aus Materie und Form, so muß auch in ihrem Urbilde mit der Form zugleich eine Materie sein. Vgl. Steinschneider, Alfârâbî, S. 115 und 254.

Der jüdische Philosoph kannte zwar nicht die Werke des Plotin, wohl aber einige von den neuplatonischen Schriften des spätesten Altertums in arabischen Übersetzungen. Diese pseudonymen Schriften, woraus seit dem Ende des 12. Jahrhunderts vermittels lateinischer Übersetzungen auch Scholastiker geschöpft haben, sind (nach Munk, Mélanges, S. 240 ff., der sich dabei zum Teil auf den im Jahre 1153 gestorbenen arabischen Historiker der religiösen und philosophischen Sekten Mohammed al Schahrastânî stützt) Pseudo-Aristoteles' Theologia, Pseudo-Empedokles, der Liber de causis (siehe oben S. 369 f.). Zu einem ähnlichen Resultat kamen J. Guttmann (Die Philos. des Salomon ibn Gabirol, S. 23 ff.), der auf die Theologie des Aristoteles und außerdem auf die lauteren Brüder als Quelle Avencebrols hinweist, und D. Kaufmann (Studien über Sal. ibn Geb.), der die Beziehungen Avencebrols zu Pseudo-Empedokles betont. Siehe dazu die Polemik D. Neumarks (I, S. 523—533) gegen Munk, Kaufmann und Guttmann. So sehr aber auch der Zusammenhang der Avencebrolschen Philosophie mit dem Neuplatonismus, speziell mit den Lehren von Plotin und Proklus, außer allem Zweifel steht, „sichere Abmachungen über unmittelbare Quellen Avencebrols sind immer noch zu verschieben. Es dürfte nicht zu erweisen sein, daß unser Autor von der Theologie des Aristoteles oder von den Schriften der lauteren Brüder unmittelbar beeinflußt ist" (M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arab. Philos., Münster 1905, S. 75).

So beträchtlich der Einfluß der Philosophie des Ibn Gebirol auf die christlichen Scholastiker von Gundissalin bis auf Duns Scottus geworden ist (siehe darüber M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 15—32), so gering war derselbe bei den Juden der nächstfolgenden Zeit, bei denen nur seine Dichtungen und seine moralischen Schriften seinem Namen Popularität verschafften. Die arabischen Philosophen des 12. Jahrhunderts aber scheinen ihn gar nicht gekannt zu haben. Der Aristotelismus, der sich infolge des allmählich wachsenden Einflusses der Schriften des Ibn Sina auch bei den Mohammedanern und Juden in Spanien Bahn brach, verdrängte die neuplatonischen Anschauungen, die jedoch bald in der Kabbâla eine Zufluchtsstätte fanden. Dazu kommt, daß die Mittelstellung, die Ibn Gebirol dem aus der göttlichen Weisheit fließenden Willen zuweist, so sehr er an einzelnen Stellen die Einheit desselben mit Gott betont und ihn als Attribut zu fassen sucht, den strengeren Monotheisten zum Anstoß gereichen mochte.

Bachja ibn Pakuda verfaßte gegen Ende des 11. Jahrhunderts (oder am Anfang des zwölften, 1106—1143, nach Yahuda, Prolegomena, S. 16, dem aber D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittel. I, S. 485—493 nicht zustimmt) eine Schrift über die Herzenspflichten, worin er ausgehend von einer Betrachtung über die Einheit Gottes, ein vollständiges System der jüdischen Moral entwirft. Er unterscheidet mit einigen arabischen Mutakallimûn — neuestens hat Yahuda die Abhängigkeit Bachjas speziell von Algazel verteidigt — die Herzenspflichten von den Gliederpflichten. Zu den ersteren zählt er Liebe und Vertrauen zu Gott, Demut, auch Betrachtung der Natur. Sie stehen zu den Gliederpflichten in demselben Verhältnis, wie die Ursache zur Wirkung. Die ersteren sind geheime, die letzteren offene Pflichten. Daß die inneren Pflichten nicht eine bloße Zutat zu der durch Gesetzestreue sich bekundenden Frömmigkeit, sondern die Grundlage aller Gesetze seien und den Wert der Handlung bedingen, sucht er durch Vernunft, Schrift und Überlieferung

darzutun. Die Beweise für das Dasein und die Einheit Gottes zu kennen, ist nach Bachja eines jeden Menschen religiöse Pflicht. Bei einem Streite zwischen Philosophie und Religion hat die letztere entschieden den Vorrang.

Jehuda ben Samuel Halevi aus Kastilien (geb. um 1080), der berühmte Dichter religiöser Lieder, äußert sich in seiner Schrift Al-Chazarî, worin er auf die (historische) Bekehrung eines Chazarenkönigs zum Judentum die Szenerie der Gespräche baut, mild über die mohammedanische und christliche Religion, wegwerfend aber über die griechische (aristotelische) Philosophie, die keinen zeitlichen Anfang der Welt zugestehe. Er mahnt, sich von ihr fernzuhalten. In betreff des Verhältnisses zwischen Offenbarung und Philosophie vertritt er dieselbe Ansicht wie Algazel, von dessen Schriften er nicht unwesentlich beeinflußt ist. Ähnlich den Neuplatonikern will er das Absolute über alle Bejahung erheben. Es ist nach ihm unmöglich, die jüdische Glaubenslehre und die damalige Philosophie in Übereinstimmung miteinander zu bringen. Das jüdische Gesetz sucht er auf eine gemeinverständliche Weise als vernunftgemäß zu begründen. Ebenso, wie Ibn Gebirol, neigt er dem Mystizismus zu.

Als Verfasser eines „Mikrokosmos“ betitelten Werkes (um 1140) ist Josef Ibn Zaddik (gest. 1149 zu Cordova) zu erwähnen, der in religiösen Fragen den Fußstapfen von Saadja und Bachja folgt, als Philosoph dagegen von dem Neuplatonismus der treuen (lauteren) Brüder und Ibn Gebirols sich abhängig zeigt. Siehe M. Doctor, S. 16—21. Er polemisiert gegen die Lehre, daß Gott mit einem geschaffenen Willen wolle. Bei der Schöpfertätigkeit schließt er das Nachdenken und Überlegen Gottes aus. Gottes eigentliches Wesen können wir nicht begreifen; nur seine Existenz ist uns sicher, Attribute können wir ihm nicht zuschreiben.

Während die bisher behandelten jüdischen Denker in ihren philosophischen Grundanschauungen unter dem Einfluß des Neuplatonismus standen, vollzogen Abraham ben David und insbesondere Moses Maimonides die bedeutsame Wendung zum Aristotelismus.

Abraham ben David aus Toledo schrieb im Jahre 1161 in arabischer Sprache das Werk „Der erhabene Glaube“, worin er eine umfassende Kenntnis der aristotelischen Schriften und der arabischen Peripatetiker Alfârâbî und Ibn Sînâ bekundet und die aristotelische Philosophie in Schutz nimmt, die neuplatonische Richtung des Ibn Gebirol aber scharf bekämpft. Er entwickelt insbesondere die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Von dem Studium der Philosophie sagt er, daß die, „welche es nicht üben, weder die Wurzeln und Grundpfeiler des Glaubens, welche vieles Untersuchen und Nachdenken erfordern, kennen, noch seine Zweige, zu deren Erfassung weniger Nachdenken genügt“.

Moses Maimonides (Moscheh, Sohn des Richters Maimûn), geb. zu Cordova den 30. März 1135, zog mit seinem Vater wegen des von den Almohaden geübten Religionszwanges erst nach Fez, dann (1165) über Palästina nach Ägypten und lebte in Fostat (Alt-Kairo), wo er am 13. Dezember 1204 gestorben ist. Er war durch die aristotelische Philosophie gebildet, auch mit arabischen Kommentatoren bekannt, insbesondere auch noch mit Abubacer, wogegen er die Schriften des Averroës erst wenige Jahre vor seinem Tode gelesen hat. In seiner (1158—1168 verfaßten) Erläuterung der Mischna, die teilweise schon zu Lebzeiten des

Verfassers von Juda Charisi (um 1194) und von Samuel ibn Tibbon (um 1202) aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt wurde, und in den vierzehn Büchern des Gesetzes (1170—1180) brachte er systematische Ordnung in das Talmud-Konglomerat. Der historische Sinn blieb bei ihm, wie bei seinen Zeitgenossen überhaupt, unentwickelt. Sein (um 1190 vollendetes) philosophisches Hauptwerk, der „Führer der Umherirrenden“ (Moreh Nebûchîm), enthält (nach Munks Urteil, Mélanges p. 486) in philosophischem Betracht zwar keine epochemachenden Resultate, hat aber mächtig dazu beigetragen, die Juden mehr und mehr zum Studium der peripatetischen Philosophie anzuregen, wodurch sie fähig wurden, die Wissenschaft der Araber dem christlichen Europa zu übermitteln und so einen beträchtlichen Einfluß auf die Scholastik zu üben. Der „Führer“ wurde von den eben genannten Übersetzern Juda Charisi und Samuel ibn Tibbon ins Hebräische übertragen, und schon wenige Jahrzehnte nach dem Tode Maimûnis lag eine lateinische Übersetzung des „Moreh“ vor, welcher die hebräische Version des Juda Charisi zugrunde liegt, und die vermutlich auf Anregung des Kaisers Friedrich II. entstanden ist. Schon Wilhelm von Auvergne hat den „Führer“ reichlich benützt. Siehe J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts usw., S. 22, ferner Perles, Die erste lateinische Übersetzung des maimonidischen Führers, Breslau 1875. J. Münz, Moses ben Maimon, S. 131 f.

Maimonides wendet sich an solche, die sich mit Philosophie beschäftigt und den Glauben verloren haben und sich nur durch wissenschaftliche Vermittlung denselben wieder aneignen können. Am bedeutendsten hat Maimonides auf die jüdische Theologie eingewirkt. Er geht von der Überzeugung aus, daß das Gesetz nicht nur zur Übung des Gehorsams, sondern auch als Offenbarung der höchsten Wahrheiten den Juden gegeben sei, daß also die Gesetzestreue im Handeln keineswegs genüge, sondern auch die Erkenntnis der Wahrheit eine religiöse Pflicht sei. Er hat hierdurch das religions-philosophische Denken kräftig angeregt, jedoch auch durch Aufstellung bestimmter Glaubenssätze wider Willen zu einer Fixierung jüdischer Dogmen beigetragen, obschon seine eigene Forschung durchaus einen rationellen Charakter trägt. Astrologische Mystik weist er ab; man soll nur glauben, was entweder durch die Sinne bezeugt oder durch den Verstand streng erwiesen oder durch Propheten oder fromme Männer überliefert ist. Freilich darf nicht alles, was sich im Pentateuch findet, im wörtlichen Sinne verstanden werden. Die Texte der heiligen Schrift, wörtlich genommen, können zu verkehrten Vorstellungen von Gott und zu Irreligiosität führen. So oft demnach der wörtliche Sinn einer Stelle der heiligen Schrift einem wissenschaftlich erwiesenen Lehrsatz widerstreitet, muß dieser buchstäbliche Sinn aufgegeben und der allegorische angenommen werden.

Auf dem wissenschaftlichen Gebiete gilt dem Maimonides Aristoteles als der zuverlässigste Führer, von dem er nur auf dem Gebiete der Religionslehre teilweise abgeht, insbesondere in der Lehre von der Schöpfung und Leitung der Welt. Aristoteles habe, abgesehen von den Propheten, die höchste Stufe menschlicher Erkenntnis erstiegen. Seine Schriften mußten die Basis für alles wissenschaftliche Streben sein; zu ihrem Verständnis seien freilich die Kommentare von Alexander oder auch von Ibn Roschd nötig.

Maimonides hält an dem Glauben fest (ohne den nach seiner Ansicht auch die Lehre von der Inspiration und den Wundern als Suspensionen der Naturgesetze nicht würde bestehen können), daß Gott nicht nur die Form, sondern auch die Materie der Welt aus dem Nichts ins Dasein gerufen habe, weil ihm die philosophischen Gegenbeweise nicht als stringent er-

scheinen. Hätten dieselben mathematische Gewißheit, so müßten die anscheinend entgegenstehenden Bibelstellen allegorisch gedeutet werden, was jetzt nicht zulässig ist. Demgemäß hält Maimonides für verwerflich die Annahme der Weltewigkeit im aristotelischen Sinne, wonach die immer vorhandene Materie auch immer die durch den Trieb zur Verähnlichung mit dem ewigen Gottesgeiste begründete Ordnung oder Form an sich getragen habe; die Bibel lehre das zeitliche Entstandensein der Welt. Näher stehe der biblischen Lehre die platonische Annahme, die Maimonides mit strengster Genauigkeit nach dem Wortsinne des Dialogs Timaeus (welchen er in einer arabischen Übersetzung lesen konnte) so auffaßt, daß zwar die Materie ewig sei, die durch Gott gewirkte Ordnung aber, durch deren Hinzutritt aus der Materie die Welt werde, zeitlich entstanden sei. Doch bekennt er sich nicht selbst zu dieser Lehre, sondern hält an dem Glauben fest, daß auch die Materie durch Gott geschaffen worden sei.

Die Gottheit kann nicht definiert, auch Qualitäten können nicht von ihr ausgesagt werden, ebensowenig wie wirkliche Relationen. Die wahre Gotteserkenntnis ist die Einsicht, daß sein Wesen unerkennbar sei. Je mehr man Positives von Gott negiert hat, desto weiter ist man in der Gotteserkenntnis gekommen. Nur Tätigkeiten kann man ihm beilegen, die aber, wenn sie auch verschieden sind, nicht etwa Unterschiede im Wesen Gottes anzeigen. Von Gott muß alle Körperlichkeit ferngehalten werden, ebenso jede Affektion und Veränderung. Ferner ist Gott reine Aktualität, keine Potenzialität darf ihm zugeschrieben werden, keinem Geschöpf ist er ähnlich. Gott ist in gleicher Weise erhaben über die ihm beigelegten Vollkommenheiten, wie über die von ihm ferngehaltenen Unvollkommenheiten.

In der Ethik legt Maimonides besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit. Jeder Mensch hat die volle Freiheit, den guten Weg einzuschlagen und fromm zu sein, oder böse Wege zu gehen und schlecht zu werden. Laß dich nicht von Toren bereden, daß Gott vorausbestimme, wer gerecht oder böse sein solle. Wer sündigt, hat sich es selbst zuzuschreiben und kann nichts Besseres tun als schleunig umkehren. Gottes Allmacht hat dem Menschen die Freiheit zuerteilt, und seine Allwissenheit kennt seine Wahl, ohne sie zu lenken. Nicht um des Lohnes und der Strafe willen sollen wir gleich Kindern und Unwissenden das Gute wählen, sondern dasselbe um seiner selbst willen, aus Liebe zu Gott verrichten; doch steht der unsterblichen Seele die jenseitige Vergeltung bevor. Die höchste Lust des Menschen, das höchste Gut ist die Erkenntnis der Wahrheit, die Glückseligkeit ist gleich der Gotteserkenntnis. Maimonides unterscheidet, dem Aristoteles folgend, von den ethischen die dianoëtischen Tugenden. Bei dem tugendhaften Verhalten kommt es auf das Treffen der rechten Mitte an. Die Übung der dianoëtischen Tugenden steht höher als die der ethischen.

Die Auferstehung des Leibes läßt Maimonides nur als einen Glaubensartikel gelten, der nicht bekämpft werden dürfe, aber auch nicht erörtert werden könne.

Die Voraussetzung des Maimonides, daß es ein vom Glauben unabhängiges Wissen gebe, welchem, sofern es volle Gewißheit habe, der buchstäbliche Schriftsinn geopfert werden müsse, erschien einem Teile der Rabbinen als eine unzulässige Beeinträchtigung der Autorität der biblischen Offenbarung, als ein „Verkaufen der heiligen Schrift an die Griechen", als eine „Zerstörung des festen

Grundes". Die Umdeutung sittlicher Schilderungen von der Gottheit und vom künftigen Leben, die bildliche Auffassung einzelner Wunder, das Aufsuchen von Vernunftgründen für die Gesetze war ihnen eine Gefährdung der Religion. Es gab in Frankreich Fanatiker, welche sich nicht mit dem Banne begnügten, sondern sogar die Hilfe christlicher Inquisitoren gegen die verhaßte Ketzerei in Anspruch nahmen und erlangten. Aber gerade dieser Schritt als Verrat am jüdischen Gemeingeist trug wesentlich zum Siege der denkgläubigen Richtung des Maimonides bei, dessen Schriften nunmehr eine fast unangefochtene Autorität sowohl bei den okzidentalischen als bei den orientalischen Juden erlangten. Auch von arabischen und christlichen Denkern wurden dieselben hochgeschätzt. Über den Einfluß des großen jüdischen Denkers auf die christliche Scholastik siehe die Arbeiten von Joël, Jellinek, Guttmann, Michel und Rohner.

Unter den zahlreichen jüdischen Philosophen, die meist als Übersetzer und Kommentatoren von Schriften des Aristoteles und arabischer Aristoteliker auftraten, sind die bedeutendsten: im 13. Jahrhundert Schem Tob ben Joseph ibn Falaquera (1225—1290), der Kommentator des Moreh Nebûchîm und Übersetzer der Auszüge aus Ibn Gebirols Lebensquelle, der auch eine Propädeutik der Wissenschaften (Reschid Chokmah) schrieb, im 14. Jahrhundert Levi ben Gerson, geb. 1288, gest. 1344, ein Anhänger der Richtung des Ibn Roschd, der sich auch zu der aristotelischen Lehre von der Bildung der Welt durch Gott aus einem vorhandenen Stoffe, welcher freilich als schlechthin formlos ein Nichts sei, bekennt und die Unsterblichkeit der Seele als ihre Vereinigung mit dem aktiven Intellekt erklärt, woran eine jede nach dem Grade ihrer Vollkommenheit Anteil habe, ferner Moses, der Sohn des Josua, aus Narbonne, Meister Vidal genannt, der zu dem Moreh des Maimonides einen Kommentar und auch zu Schriften arabischer Philosophen Kommentare verfaßt hat, welche handschriftlich vorhanden sind.

Die Nachbildung des Moreh durch den (im 14. Jahrundert lebenden) Karaïten Ahron ben Elia aus Nikomedien in seinem „Lebensbaum" (worin auch detaillierte Angaben über die religiösen und philosophischen Richtungen bei den Arabern enthalten sind) ist eine auf Philosophie gegründete Darstellung der Dogmen des Mosaismus.

Im fünfzehnten Jahrhundert bekämpfte Schemtob ben Josef der Ältere (um 1440) in seiner Schrift Emunot (Glaubenslehren), gedruckt zu Ferrara 1556, die griechische Philosophie, insbesondere die Aristoteliker und vor allem Moses Maimonides. Sein Sohn dagegen Josef ben Schemtob wußte Aristoteles nicht hoch genug zu preisen und beschäftigte sich eingehend mit der aristotelischen Ethik, zu der er einen Kommentar schrieb. Weiterhin verfaßte er einen Kommentar zu Averroës' Schrift „Über die Möglichkeit der Konjunktion mit dem aktiven Intellekt". Sein Hauptwerk trägt den Titel Kebod Elohim (Herrlichkeit Gottes), gedruckt zu Ferrara 1556. Neben Aristoteles und Averroës ist für Josef Moses Maimonides eine viel zitierte und hochgewertete Autorität. Der Sohn des Josef, Schemtob ben Josef, der Jüngere, schrieb einen Kommentar zum Moreh Nebûchîm, der seit der Venediger Ausgabe 1511 den meisten Moreheditionen beigedruckt ist. Siehe J. Guttmann, Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie, Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Judentums 57, 1913.

Seit dem 15. Jahrhundert hat der erneute Platonismus (wovon später zu handeln ist) auch auf die Philosophie der Juden einen gewissen Einfluß geübt,

der sich in den Dialogen über die Liebe von Leo dem Hebräer, dem Sohne des Isaac Abarbanel, bekundet, s. jedoch Grundriß III, 1, 9. Aufl., S. 15. Diese später in das Hebräische übersetzten Dialoge erschienen urspünglich italienisch unter dem Titel: „Dialogi di amore, composti per Leone Medico, di natione Hebreo, et dipoi fatto christiano", Roma 1535, Vinegia, Ald. 1541, und sind vielleicht nicht ohne Einfluß auf Spinoza gewesen. Vgl. B. Zimmels, L. Hebraeus, E. jüd. Ph. der Renaissance, Lpz. D., Breslau 1866; derselbe, Leone Hebreo, Neue Studien, Wien 1892.

Zweiter Abschnitt.

Die Hochscholastik.

---

§ 35. Die um 1200 einsetzende Periode der Hochscholastik ist in ihren Lehranschauungen vor allem charakterisiert durch das Bekanntwerden der Metaphysik, der Physik, der Psychologie, der Ethik und der Politik des Aristoteles und der teils auf dem Neuplatonismus, teils auf dem Aristotelismus beruhenden Schriften arabischer und jüdischer Philosophen. Eine wesentliche Erweiterung und Umbildung der philosophischen Studien bei den christlichen Scholastikern war die notwendige Folge. Die emanatistische Theosophie in einigen jener Schriften und besonders auch in gewissen anfangs fälschlich dem Aristoteles zugeschriebenen, in der Tat aber dem Neuplatonismus entstammten Büchern begünstigte eine an die Lehren des Johannes Eriugena sich anschließende Hinneigung zu pantheistischen Doktrinen, gegen welche bald eine mächtige kirchliche Reaktion erfolgte, die anfangs auch die aristotelische Naturphilosophie und Metaphysik zu treffen drohte. Nachdem aber der theistische Charakter der echten Schriften des Aristoteles erkannt war, gelangte seine Lehre zum entschiedenen Siege und drängte den von den früheren Scholastikern aus Augustin und anderen Kirchenvätern entnommenen Platonismus zurück.

Der aristotelische, arabische und jüdische Monotheismus und insbesondere erkenntnistheoretische Erwägungen hatten die entschiedene Durchführung der bisher nur unvollkommenen Sonderung einer Theologia naturalis von der Theologia revelata zur Folge. Der Dreieinigkeitsglaube, in dessen philosophischer Begründung Kirchenväter und frühere Scholastiker eine Hauptaufgabe ihres philosophischen Denkens gefunden hatten, wurde nunmehr auf die Offenbarung allein gestützt und als Mysterium dem philosophischen Denken entzogen. Der Glaube an das Dasein Gottes aber wurde philo-

sophisch durch aristotelische Argumente gerechtfertigt. Durch umfassende Aneignung und teilweise auch durch Umbildung der aristotelischen Lehren im kirchlichen Sinne ward die scholastische Philosophie für die in der „Theologia naturalis“ enthaltenen Fundamentalsätze materiell und formell, für die dem bloßen Glauben vorbehaltenen Mysterien aber wenigstens formell das adäquate Werkzeug der kirchlichen Theologie. Erst seit der Erneuerung des Nominalismus ward die scholastische Voraussetzung der Harmonie des Glaubensinhaltes mit der Vernunft mehr und mehr eingeschränkt und zuletzt vollends aufgehoben.

Unterscheidet sich die Periode der Hochscholastik von der Frühscholastik in bezug auf den Lehrgehalt durch den überall spürbaren starken Einfluß, den die aristotelische und die arabisch-jüdische Wissenschaft auf die christlichen Denker gewann, so hat das wissenschaftliche Leben nach 1200 auch in seiner äußeren Betätigungsform eine eigenartige, von der früheren Zeit abweichende Signatur aufzuweisen. Der Wissenschaftsbetrieb erfuhr nämlich eine starke Hebung und Förderung durch die Gründung der Universitäten und die dadurch bedingte Zentralisierung der Studien. Um 1200 entstand aus der Vereinigung der auf der Seine-Insel gelegenen, der Jurisdiktion des Kanzlers von Notre Dame unterstehenden Schulen, ihrer Magistri und Scholaren (Universitas magistrorum et scholarium Parisiis studentium), die Pariser Universität. Der korporative Charakter knüpfte sich insbesondere an die von König Philipp August (1200) und von Papst Innocenz III. 1208 und 1209 erteilten Rechte und an die 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanktionierten Statuten. Durch die Bedeutung und die Autorität ihrer Lehrer übernahm die Universität von Paris bald die überall anerkannte geistige Führung. Neben ihr, wenn auch nicht im gleichen Rang mit ihr, blühte die Oxforder Universität, die im wissenschaftlichen Leben Englands eine hervorragende Stelle einnimmt.

Neben dem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles und der Entstehung der Universitäten ist noch ein drittes Moment hervorzuheben, das der Periode der Hochscholastik ihr eigentümliches Gepräge gibt, nämlich die Beteiligung der Orden, vor allem der rasch aufblühenden Bettelorden der Dominikaner und Franziskaner, an dem intellektuellen Wettbewerb durch Errichtung von Hausstudien und insbesondere durch ihr Eintreten in den Lehrkörper der neu entstandenen Universitäten. In Paris gelang es den Dominikanern, 1229 und 1231 zwei Lehrkanzeln der Theologie mit Ordensmitgliedern (Roland von Cremona und Jean de St. Gilles) zu besetzen. In demselben Jahre (1231) kamen auch die Franziskaner durch den Eintritt des bereits an der

Pariser Universität lehrenden Alexander von Hales in ihren Orden in den Besitz eines theologischen Universitäslehrstuhls. Später, nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts (seit 1252), kam es speziell in Paris wegen der Besetzung von Lehrstühlen an der Universität zu heftigen. sich Jahrzehnte hinziehenden Kämpfen zwischen dem Säkular- und dem Ordensklerus, die mit dem Siege des letzteren endigten. So unerquicklich diese Streitigkeiten auch sein mögen, tatsächlich standen die bedeutendsten Männer der Zeit, die großen Träger des wissenschaftlichen Fortschritts, in den Reihen der Orden. Die letzteren selbst zeigen wiederum in ihren Lehrauffassungen, in ihrem Verhältnis zu Aristoteles und zur arabisch-jüdischen Literatur zum Teil tiefgreifende Differenzen, wie sie in dem Gegensatz von Augustinismus und Aristotelismus im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts zutage traten.

Die Frage, wann und auf welchem Wege die Scholastiker mit den aristotelischen Schriften außer dem Organon bekannt geworden seien, ist durch Amable Jourdain's Untersuchungen in dem Sinne gelöst worden, daß die erste Bekanntschaft durch die Araber und Juden vermittelt, nicht lange nachher aber auch der griechische Text besonders aus Konstantinopel nach dem Abendlande gekommen und direkt ins Lateinische übertragen worden sei. In früherer Zeit herrschte die in der Hauptsache richtige Ansicht, daß die lateinischen Übersetzungen aus arabischen geflossen seien. Doch wurde oft nicht scharf genug zwischen den logischen Schriften, die bereits früher ohne diese Vermittlung bekannt waren, und den übrigen unterschieden. Außerdem wurden die fast gleichzeitig erfolgenden direkten Übersetzungen aus dem Griechischen zu wenig beachtet. Heeren verfiel (in seiner Gesch. des Studiums der klass. Lit. I, S. 183) in den entgegengesetzten Fehler, die arabische Vermittlung zu unterschätzen. Buhle (Lehrb. der Gesch. der Philos. V, S. 247) hält die richtige Mitte, indem er namentlich die Verschiedenheit des Verhältnisses zum Organon und zu den übrigen Schriften hervorhebt, aber ohne Erforschung und Mitteilung der Belege, die später Jourdain gegeben hat. Daß auch das Organon erst um die Mitte des 12. Jahrhunderts vollständig bekannt wurde, und die Früheren auf die Kategorien, auf De interpretatione nebst der Isagoge und auf boëthianische Schriften beschränkt waren, ist erst nach Jourdain's Untersuchungen durch Cousin, Prantl, V. Rose und Clerval ermittelt worden. Siehe oben S. 201 f.

Die Beziehungen der christlichen Wissenschaft zur arabischen reichen in ihren Anfängen zurück bis auf Gerbert (siehe oben S. 203, 241, 243). Im elften und in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts sodann hatten sich Constantinus Africanus (siehe oben S. 310), Adelard von Bath (siehe oben S. 310 f.), Hermann der Dalmate und Robert von Rétines (siehe oben S. 313) um die Übersetzung arabischer mathematischer, medizinischer und astronomischer Werke bemüht. Einen gewaltigen Aufschwung nahm die Übersetzertätigkeit nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts. Um 1150 übersetzten Johannes Avendeath (Avendear, Johannes ben David, auch Johannes Hispanus genannt) und Dominicus Gundissalinus auf Geheiß des Erzbischofs Raymund von Toledo (1126–1151) aus dem Arabischen mittels des Kastilischen ins Lateinische Werke von Alfarabi, Algazel und Avicenna. Im

einzelnen übersetzte Johannes Hispanus die Logik Avicennas, während Dominicus Gundissalinus mit Hilfe des genannten Johannes und des Juden Salomon von Avicennas Metaphysik, von einzelnen Teilen seiner Physik, so von De sufficientia, von De coelo et mundo und De anima, ferner von Algazels Metaphysik und von Alfarabis Schrift De scientiis Übersetzungen anfertigte (siehe A. Jourdain, S. 112). P. Mandonnet (1re partie, S. 15, A. 1) schreibt die Übersetzung von Avicennas Metaphysik dem Johannes Hispanus allein zu. Als Übersetzer von Alfarabis Schrift De scientiis wird in einer von A. Jourdain (S. 124) verzeichneten Handschrift nicht Gundisalvi, sondern Gerhard von Cremona genannt. Dominicus Gundisalvi und Johannes Hispanus übertrugen weiterhin aus dem Arabischen ins Lateinische die „Lebensquelle" des Avencebrol (Ibn Gebirol). Von Johannes Hispanus rührt auch her die Übersetzung der Schrift De differentia spiritus et animae des christlichen Arztes und Philosophen Qosṭâ ben Lûqâ (siehe oben S. 368).

Ein weiteres höchst rühriges Mitglied des Übersetzerkollegiums zu Toledo war Gerhard von Cremona, der sich seit 1134 in Toledo aufhielt, eine große Zahl arabischer Werke meist naturwissenschaftlichen und medizinischen Charakters in die Sprache des Abendlandes übersetzte und 1187 starb. Von Aristoteles übersetzte er aus dem Arabischen die Analytica posteriora mit dem Kommentar des Themistius, ferner die Physik, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, die drei ersten Bücher der Meteore — das vierte Buch hatte bereits Henricus Aristippus aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen; siehe oben S. 203. Weitere Übersetzungen Gerhards galten den Werken Alkindis: De somno et visione, De intellectu und De quinque essentiis, ferner dem Canon Avicennas, dem Almagest des Ptolemaeus (um 1175), dem Liber de causis, der, wie für die arabische, so auch für die christliche Philosophie den Neuplatonismus des Proklus vermittelte (siehe oben S. 370), endlich dem „Buch der Definitionen" und dem „Buch der Elemente" des jüdischen Philosophen Isaak Israeli (siehe oben S. 394).

Auch im dreizehnten Jahrhundert hat Spanien und Toledo seine Bedeutung als wichtiger Sitz der Vermittlung aristotelisch-arabischer Wissenschaft nicht eingebüßt. In Spanien holte sich Alfredus Anglicus seine Kenntnis der arabischen Sprache (siehe unten). Speziell in Toledo wirkte Michael Scottus (gest. kurz vor 1235). Er übersetzte die Kommentare des Averroës zu De coelo et mundo und zu De anima, ferner die Schrift De animalibus in der Abkürzung Avicennas. Nach Renan (Averroës, S. 206—207) stammen von ihm auch Übersetzungen der Kommentare des Averroës zu De generatione et corruptione, zu den Meteoren, zu den Parva naturalia und die Version der averroistischen Schrift De substantia orbis. In Toledo (und nicht in Sizilien unter Friedrich II.) war auch Hermannus Alemannus tätig, der als Bischof von Astorga in Spanien 1272 starb. Er übersetzte 1240 (1260?) den mittleren Kommentar des Averroës zur Nikomachischen Ethik und 1244 einen Abriß desselben; der letztere wurde von den Scholastikern als compilatio Alexandrinorum zitiert (Marchesi, S. 106 ff. P. Minges, Die dem Alexander von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus, Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 133). 1254 und 1256 fertigte Hermann Übersetzungen der Kommentare des Averroës zur aristotelischen Rhetorik und Poetik.

Von Toledo kamen die Übersetzungen aus dem Arabischen. Es fehlte aber auch nicht an Versionen, die unmittelbar aus dem Griechischen flossen. Schon vor 1162 übersetzte Henricus Aristippus, Archidiakon von Catania, das vierte Buch der aristotelischen Meteorologica aus dem Griechischen ins La-

teinische. Ungefähr um die gleiche Zeit — also schon vor der Übersetzung des Gerhard von Cremona (1175) — entstand auf Sizilien die erste Übertragung der *μεγάλη σύνταξις* des Ptolemaeus aus dem Griechischen, wie auch die Optik des gleichen Autors, ferner mathematisch-physikalische Werke des Euklid und die Elementatio physica des Proklus von einem unbekannten Übersetzer aus dem Griechischen in das Lateinische übertragen wurden (siehe oben S. 203). Was speziell die Versionen aristotelischer Schriften aus dem Griechischen betrifft, so berichtet Wilhelm Brito in seinen Gesta Philippi Augusti (bei A. Jourdain, S. 187. P. Mandonnet, 1re partie, S. 13, Anm.): In diebus illis (anno 1210) legebantur Parisiis libelli quidam ab Aristotele, ut dicebatur, compositi, qui docebant Metaphysicam, delati de novo a Constantinopoli et a graeco in latinum translati. Eine aus dem Griechischen geflossene Übersetzung der ganzen Metaphysik befindet sich nach Mandonnet (a. a. O.) in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts in der Biblioteca Antoniana zu Padua (Scaff. XIX, N. 421). Indessen ist das Alter des genannten Kodex nicht sicher gestellt (siehe P. Minges, Archiv. Franc. Hist. VI, S. 16). Wie Jourdain (S. 198) bemerkt, wurde die früheste Übersetzung der Metaphysik nach dem griechischen Text angefertigt. Die späteren arabisch-lateinischen Versionen unterscheiden sich von den griechisch-lateinischen, abgesehen von sprachlichen Eigentümlichkeiten, vor allem dadurch, daß bei ihnen der erste Teil (c. 1 bis Ende von c. 5) des ersten Buches fehlt (siehe Jourdain, S. 177). Durch eindringende Untersuchungen Cl. Baeumkers (Die Stellung des Alfred von Sareshel [Alfredus Anglicus] usw., S. 35—46) ist ferner sichergestellt, daß Alfredus Anglicus um 1215 die Schrift De anima, die Traktate De somno et vigilia und De exspiratione et respiratione in einer griechisch-lateinischen Übersetzung benutzt hat (siehe unten).

Für Übersetzungen aus dem Griechischen war später tätig der Bischof von Lincoln, Robert Grosseteste, gestorben 1253, und der Kreis seiner adjutores (Adam de Marisco, Nicolaus von St. Alban, Johann Basingstokes: siehe L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 42). Grosseteste selbst hat, wie Baur (a. a. O., S. 24*—30*, 43*) unter Hinweis auf eine Notiz bei Hermannus Alemannus und insbesondere auf Grund der Überschrift des Cod. Vat. Ottob. 1214 fol. 88, s. XIII vel XIV (Versio librorum decem Ethicorum Aristotelis e Graeco in Latinum a R. Grosseteste) gegen Marchesi zeigt, in den Jahren 1240 - 1250 die aristotelische Ethik aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Das Faktum der Ethikübersetzung durch Grosseteste wird auch bestätigt durch die dem Alexander von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus, die von einer translatio Lincolniensis spricht (siehe P. Minges, Philosophiegesch. Bemerkungen über die dem Alex. v. Hales zugeschr. Summa de virtutibus, Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 133). Ob Grosseteste die Ethik auch kommentiert oder den Kommentar des Eustratios und des Michael Ephesios (siehe oben S. 356 f.) aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen und seiner Version hinzugefügt hat, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen (siehe Baur, a. a. O., S. 29*). Eine Übersetzung der Magna Moralia aus dem Griechischen hat Bartholomaeus von Messina am Hofe des Königs Manfred von Sizilien (1258—1266) angefertigt (siehe Mandonnet, 1re partie, S. 14 A.).

Die größten Verdienste um die Herstellung oder Verbesserung von Übersetzungen auf Grund des griechischen Textes erwarb sich der flamländische Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, geb. gegen 1215, später Pönitentiar am Apostolischen Stuhle unter den Päpsten Clemens IV. (1265—1268) und

Gregor X. (1271–1276) und an ihrem Hofe in Viterbo tätig, seit 1277 Erzbischof von Korinth, gest. 1286. Wilhelm war der philologische Berater und Mitarbeiter des Thomas von Aquin. Auf dessen Anregung hin unternahm er die Neuübersetzung oder die Überarbeitung vorhandener Übersetzungen der Werke des Aristoteles auf Grund des griechischen Textes. Siehe die Quellenbelege bei Mandonnet, 1re partie, S. 40, A. 1. Gegen 1260 übersetzte er aus dem Griechischen als der erste die Politik und 1267 die Ökonomik des Aristoteles. Seine Übersetzung der Politica hat mit dieser selbst Susemihl ediert, Leipzig 1872. Aber nicht bloß auf aristotelische Werke erstreckte sich seine Übersetzertätigkeit. Auch die Kommentare des Simplicius zu den Kategorien und zu De coelo et mundo des Aristoteles hat er aus dem Griechischen übertragen. Am 18. Mai 1268 vollendete er zu Viterbo die Übersetzung des griechischen Originals der Στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proklus. Dadurch sah sich Thomas von Aquin in den Stand gesetzt, den Zusammenhang des Liber de causis mit dem Werke des Proklus klar zu erkennen (Com. in libr. de causis, lect. I; siehe Jourdain, S. 185); anderseits wurde hierdurch eine neue, sehr einflußreiche Quelle des Neuplatonismus erschlossen. 1281 übersetzte Wilhelm von Moerbeke noch drei weitere Werke des Proklus, nämlich De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato, De malorum subsistentia. Außer zu Thomas von Aquin stand er auch zu Witelo (siehe unten) und zu Henri Bate (siehe unten) in freundschaftlichen Beziehungen. Witelo widmete ihm eine mathematisch-optische Schrift (Perspectiva) und Henri Bate ein astronomisches Werk (Compositio Astrolabii).

So war seit 1150 im Laufe von etwas mehr als einem Jahrhundert von Henricus Aristippus und Dominicus Gundissalinus an bis zu Wilhelm von Moerbeke ein ungeheures Wissensmaterial in Umlauf gesetzt worden, das einer Flutwelle gleich sich über die christlichen Schulen ergoß. Griechisch-arabische Weltanschauung drängte sich damit hart an die Seite der christlichen. Bei den tiefgehenden Differenzen zwischen beiden in manchen Punkten war die Kampfesstellung der letzteren gegen die erstere unausbleiblich. Der Angriff richtete sich in erster Linie gegen Aristoteles, was nicht wundernehmen kann, da der Philosoph von Stagira dem Mittelalter seit dem zwölften Jahrhundert als der eigentliche große Führer der antiken und arabischen Weisheit erschien. Noch weit mehr fällt aber ins Gewicht, daß zunächst nicht der echte Aristoteles des griechischen Textes bekannt wurde. Dauerte es doch geraume Zeit, ehe man den echten Aristoteles von dem neuplatonisch-arabisch interpretierten zu scheiden lernte und man in der Lage war, das was fälschlich dem Aristoteles zugeschrieben wurde, als unaristotelisch zu erkennen. Unter der Flagge des Aristoteles gingen eine Reihe von Schriften, die in pantheistischem Geiste gehalten waren, so der aus dem Neuplatonismus des Proklus schöpfende Liber de causis (auch De causis causarum, De intelligentiis, De esse, Aphorismi de essentia summae bonitatis), der in der lateinischen Übersetzung des Gerhard von Cremona weite Verbreitung fand (siehe oben S. 370), ferner die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene, auf die Enneaden Plotins zurückgehende Theologia (auch De secretiori Aegyptiorum philosophia), die in lateinischer Übersetzung mindestens seit 1200, vielleicht schon früher bekannt war (siehe oben S. 369), endlich die viel gelesene pseudo-aristotelische Schrift De secretis secretorum, die im Original von einem unbekannten Araber des elften oder aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts herrührt und von dem Kleriker Philipp ins Lateinische übersetzt wurde (siehe Jourdain,

S. 147 f. R. Förster, De Aristotelis quae feruntur secretis secretorum commentatio, Kiel 1888).

Zum Kampfe von seiten der kirchlichen Autorität gegen die neue aristotelisch-arabische Literatur kam es in dem geistigen Zentrum der Zeit, in Paris, wo man an der Universität offenbar begann, Bücher des Aristoteles zu lesen. Siehe die Belege bei Jourdain, S. 187 ff.

Im Jahre 1210 verordnete das unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Sens, Peter von Corbeil, zu Paris versammelte Provinzialkonzil unter anderem auch: nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto, et hoc sub poena excommunicationis inhibemus (vgl. Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, S. 70). Wilhelm Brito, der Fortsetzer des Geschichtswerkes des Rigordus, berichtet (siehe Jourdain, S. 187), die kurz vorher von Konstantinopel gekommenen und aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzten metaphysischen Schriften des Aristoteles (auf die in der Tat David von Dinant sich berufen hat) seien, weil sie zu der amalrikanischen Ketzerei Anlaß gäben, verbrannt und ihr Studium untersagt worden. Hugo, der Fortsetzer der Chronik des Robert von Auxerre, sagt nicht von der Metaphysik, sondern von der Physik des Aristoteles (libri Aristotelis qui de naturali philosophia inscripti sunt), ihre Lesung sei durch jenes Konzil (1210) auf drei Jahre verboten worden (siehe Jourdain, S. 188). Das Gleiche erzählt Cäsarius von Heisterbach (Illustr. mirac. et hist. mem. l. V, 22; bei Jourdain, S. 188), der nur libros naturales nennt. Hiernach könnte es scheinen, daß 1213 jenes Verbot wieder aufgehoben worden sei. Jedoch in den Statuten der Pariser Universität, die im Jahre 1215 durch den päpstlichen Legaten Robert von Courçon sanktioniert wurden, wird wohl das Studium der aristotelischen Bücher über die Dialektik, und zwar über die „alte" und „neue", d. h. über die altbekannten und die um 1140 neu bekannt gewordenen Teile der Logik geboten, das der aristotelischen Bücher über die Metaphysik aber und über die Naturphilosophie, sowie der Abrisse ihres Inhalts, und das der Lehren des David von Dinant, des Amalrich und eines Spaniers Mauritius (worunter wohl Averroës zu verstehen ist; siehe Mandonnet, 1re partie, S. 17 f.) wird verboten (du Boulay, Hist. univ. Par. III, p. 82; Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, S. 78 f.). Die Ethik blieb unverboten, übte aber in den nächsten Jahrzehnten nur geringen Einfluß aus. Daß übrigens das Verbot nur für Paris galt, zeigt der Brief der Magistri in Toulouse von 1229 („Libros naturales, qui fuerunt Parisiis prohibiti, poterunt illic audire, qui volunt naturae sinum medullatenus perscrutari"; Denifle, Chartular. Univ. Paris. I, p. 131; Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 143. Anm. 76; Mandonnet, 1re partie, 18, Anm. 1).

Am 13. April 1231 befahl Papst Gregor IX., die durch das Provinzialkonzil aus einem bestimmten Grunde (der nach der Angabe des Roger Bacon sowohl hinsichtlich der Physik, als auch der Metaphysik hauptsächlich in der aristotelischen Lehre von der Weltewigkeit lag) verbotenen Libri naturales sollten so lange zu Paris nicht gebraucht werden, bis sie geprüft und von jedem Verdacht des Irrtums gereinigt seien. In einem Breve aus demselben Monat (23. April) an einige angesehene und gelehrte Theologen, unter denen sich Wilhelm von Auxerre, Archidiakonus von Beauvais, befand, befahl der Papst diesen, die Bücher der Philosophia naturalis aufmerksam zu prüfen und alle schädlichen Irrtümer daraus zu entfernen, damit sie dann nach dieser Säuberung ohne Gefahr studiert werden könnten (s. Hauréau, Hist. de la ph. sc. II, 1, S. 115 f.; H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 138, 143). Innocenz IV.

dehnte am 22. September 1245 das Verbot von 1210 in der Gregorschen Formel auch auf die Universität Toulouse aus (siehe P. Mandonnet, 1re partie, S. 22, A. 1). Urban IV. hat es am 19. Januar 1263 neuerdings eingeschärft (siehe Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 427; P. Mandonnet, 1re partie, S. 23).

Allein trotz dieser wiederholten kirchlichen Kundgebungen ist es Tatsache, daß seit 1231 durch die angesehensten kirchlichen Lehrer die sämtlichen Schriften des Aristoteles mit Einschluß der Physik kommentiert zu werden begannen, und daß 1255 an der Pariser Universität alle bekannten Schriften des Aristoteles nebst der Metaphysik und Physik offiziell in den Kreis der Unterrichtsgegenstände der Facultas artium aufgenommen wurden (vgl. Denifle, Chartul. Univ. Paris. I, S. 278; M. de Wulf, Hist. de philos. médiév., 4e éd. 1912, S. 301, 307). Die Bedingung hierfür war, daß man allmählich immer mehr den echten Aristoteles von den neuplatonisierenden Auslegungen unterscheiden gelernt hatte. Man fand, daß Aristoteles in seiner Metaphysik Lehren, wie die amalrikanische, keineswegs begünstige. Ausdrücklich bezeugt Roger Bacon in seinem 1292 verfaßten Compendium studii theologiae (bei Charles, Roger Bacon, Paris 1861, S. 314 und 412), daß das Verbot, wenigstens faktisch, nur bis zum Jahre 1237 (unrichtig statt 1231) in Kraft war. Er sagt: „tarde venit aliquid de philosophia Aristotelis in usum Latinorum, quia naturalis philosophia eius et metaphysica cum commentariis Averrois et aliorum libris in temporibus nostris translatae sunt, et Parisiis excommunicabantur ante annum Domini 1237 (richtig 1231) propter aeternitatem mundi et temporis et propter librum de divinatione somniorum, qui est tractatus de somno et vigilia et propter multa alia erronee translata." Die aristotelische Doktrin gewann die größte Autorität in der folgenden Zeit, die den Aristoteles als den „praecursor Christi in naturalibus" mit Johannes dem Täufer als „praecursor Christi in gratuitis" zu parallelisieren pflegte. Aristoteles wird gleichsam für die Norm der Wahrheit gehalten. So sagt Albertus Magnus (De an. III, tr. 2, c. 3): conveniunt omnes Peripatetici in hoc, quod Aristoteles verum dixit, quia dicunt, quod natura hunc hominem posuit quasi regulam veritatis, in qua summam intellectus humani perfectionem demonstravit. Siehe oben bei Averroës S. 382. Wie groß im späteren Mittelalter die Autorität seiner Lehre war, zeigt u. a. auch die Literatur der „Auctoritates" oder „Dicta notabilia", worüber Prantl in den Sitzungsber. der Münchener Akad. der Wissenschaft. 1867, II, 2, S. 173—198 handelt. 1366 forderten die Legaten des Papstes Urban V. von den Kandidaten des Lizentiats in den Artes die Kenntnis sämtlicher Bücher des Aristoteles. Siehe H. Denifle, Chart. Univ. Paris. III, 145.

In methodischer Beziehung gelangte während der Periode der Hochscholastik die Anwendung der Dialektik in der Form der Abälardschen Sic et non-Methode, die, wie schon hervorgehoben wurde (siehe oben S. 300, 302, 303), bereits in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts bei den Sententiariern (Petrus Lombardus, Peter von Poitiers, Praepositinus, Simon von Tournai) einen hohen Grad der Ausbildung erfahren hatte, durch das fortgesetzte Studium der aristotelischen Logik (Logica nova) und inbesondere durch die Gewohnheit des kunstgerechten und schulmäßigen Disputierens zur höchsten Vollendung. Der Stoff wurde in Quaestionen, Membra und Artikel gegliedert. War die Frage (quaestio) gegeben, so wurden die Gründe (Autoritäten) für die Bejahung und die Gründe (Autoritäten) für die Verneinung, soweit es möglich war, in streng syllogistischer Form vorgetragen. Hieran schloß sich die Entscheidung (solutio, corpus), deren Inhalt entwickelt und erklärt und in möglichst

syllogistischer Weise begründet wurde. Den Schluß machte die Widerlegung der Gegengründe. Siehe oben S. 212, 280—281.

Ihre literarische Verkörperung fanden die methodischen Bestrebungen der Hochscholastik in den gewaltigen theologischen und philosophischen Summen, in denen die Systematisierungsarbeit das Höchste erreichte, ferner in der Disputationsliteratur: in den Quaestiones disputatae als Niederschlag der disputationes ordinariae und in den Quaestiones de quolibet, quodlibetales oder kurz in den Quodlibeta als schriftliche Fixierung der Ergebnisse der disputationes quodlibeticae (siehe oben S. 211). Danebenher ging auch in der Periode der Hochscholastik die eifrigste Pflege des durch alle Jahrhunderte geübten Verfahrens der lectio oder der Kommentierung eines dem Unterricht zugrunde gelegten Textes. Einerseits entstanden die zahllosen Kommentare zu den Sentenzen des Lombarden (siehe oben S. 301), anderseits hat sich an die Werke des Aristoteles seit Albertus Magnus und Thomas von Aquin eine überreiche Kommentarliteratur angereiht.

§ 36. Die früheste Verwertung der durch Übersetzungen neu eröffneten Quellen erfolgte naturgemäß am Ausgangspunkt der großen wissenschaftlichen Renaissance, in Spanien. Der erste, welcher den neuen Gedanken Eingang in die literarischen Erzeugnisse des christlichen Abendlandes gestattete und einen den veränderten Umständen Rechnung tragenden Studienplan entwarf, war der Archidiakon von Segovia, Dominicus Gundissalinus. Jenseits der spanischen Grenzen geschah die Benutzung der fremden Literatur nur mit größter Vorsicht und sehr sporadisch bis in den Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. Vom ersten Dezennium dieses Saeculums an machte sich aber die Wirkung der neuen wissenschaftlichen Bewegung in immer steigendem Grade bemerkbar, und zwar auf dem Gebiete der Theologie, der Naturwissenschaft beziehungsweise Naturphilosophie und der Enzyklopädie.

Auf dem Felde der Theologie waren die ersten, welche die neue Literatur in ihren Werken benutzten, die Pariser Theologen Wilhelm von Auxerre, Philipp de Grève und insbesondere Wilhelm von Auvergne, der bereits in sehr ausgedehntem Maße die fremden Quellen zitiert und verwertet, ohne freilich ein tieferes Verständnis des Aristoteles zu gewinnen.

Begreiflicherweise mußten die Naturwissenschaft und Naturphilosophie des dreizehnten Jahrhunderts durch die aristotelischen und arabischen Arbeiten auf diesem Gebiet eine starke Förderung erfahren. Bei den Arabern war aber Naturwissenschaft und Naturphilosophie aufs engste mit der neuplatonischen Metaphysik verbunden. Daher zeigt sich auch bei der Naturwissenschaft und Naturphilosophie des Abendlandes seit dem dreizehnten Jahrhundert eine vielverschlungene Verkettung mit den metaphysischen Spekulationen des Neuplatonismus.

Die Hauptvertreter der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Richtung vor Albertus Magnus und Roger Bacon waren die Engländer Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus und Robert Grosseteste.

Die ungeheure Fülle und Mannigfaltigkeit des neu zugeströmten Materials nötigte zu einer übersichtlichen Zusammenfassung, wie dies in den Enzyklopädien des Bartholomaeus Anglicus und des Vincenz von Beauvais geschah.

Ausgaben.

I. Dominicus Gundissalinus.

Gundissalinus' Schrift De processione mundi wurde von Menéndez Pelayo, Historia de los heterodoxos Españoles, t. I, Madrid 1880, S. 691—711 ediert. Weitere von Cl. Baeumker angeregte Editionen stammen von P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundis. De unitate, Münster 1891 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, 1). G. Bülow, Des Dominicus Gundisalvi Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandl. d. Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae, Münster 1897 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 3). L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, herausgeg. u. philosophiegeschichtl. untersucht. Nebst einer Gesch. d. philos. Einleitung bis zum Ende der Scholastik, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 2—3). — Gundisalvis Schrift De anima wurde zum Teil veröffentlicht von A. Löwenthal, Dominicus Gundisalvi u. sein psycholog. Kompendium. Königsberger I. D., Berlin 1890; derselbe, Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychol. Schrift d. 11. Jahrh. und ihre Beziehungen zu Salomon ibn Gebirol, Berlin 1891, S. 79—131.

II. Wilhelm von Auxerre.

Über den ungedruckten Kommentar Wilhelms zum Anticlaudian des Alanus siehe B. Hauréau, Notices et extraits I, Paris 1890, S. 351—356. Wilhelms Summa super quatuor libros sententiarum (Summa aurea) wurde gedruckt zu Paris 1500, 1518, Venetiis 1591. Über Handschriften der Summa aurea siehe Denifle, Chart. Un. Paris. I, p. 133, Anm. 1 und P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 52, Anm. 1. Der Passus aus der Summa über die Gottesbeweise ist abgedruckt bei A. Daniels, Beiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 25—27.

III. Wilhelm von Auvergne (Paris).

Die Schriften des Wilhelm von Auvergne sind Nürnberg 1496, Venetiis 1591, dann genauer und vollständiger durch Blaise Leferon, Aureliae 1674 herausgegeben worden.

Einen neuen kritischen Text der Schrift De immortalitate animae verdanken wir G. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae, Münster 1897 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 3), S. 39—61.

Die in der Ausgabe von Wilhelms Werke, Orléans 1674, II, 244 ff. gedruckten Sermones rühren von Guillaume Péraud her; vgl. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins III, 272; V, 55. Mitteilungen aus einem wirklich echten bringt Hauréau VI, 228 ff.

IV. Alexander Neckham.

Das Werk Alexanders De naturis rerum und sein didaktisches Gedicht De laudibus divinae sapientiae wurden zusammen herausgegeben von M. Th. Wright, London 1863.

V. Alfredus Anglicus.

Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis, ed. C. S. Barach, Innsbruck 1878 (Bibliotheca philosophorum mediae aetatis II). Eine neue kritische und vollständige Ausgabe wird von Cl. Baeumker vorbereitet.

Der von Alfred aus dem Arabischen übersetzte Anhang zu den aristotelischen Meteoren in der Nürnberger Handschrift Cod. centur. V, 59, fol. 211v —214r, der von ihm selbst als Liber de congelatis zitiert wird, ist unter dem Namen Avicennas gedruckt in: Theatrum chemicum etc., Vol. IV, Argentorati 1659, p. 883—887 und in: Gebri, Regis Arabum . . , . et Avicennae, Summi medici et acutissimi Philosophi, Mineralium additione Castigatissimi, Gedani (Danzig) 1682, S. 245—253. Siehe dazu Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel usw. S. 26 f.

VI. Michael Scottus.

Des Michael Scottus Schrift Super autorem sphaerae ist zu Bologna 1495 und zu Venedig 1631, De sole et luna zu Straßburg 1622, De chiromantia öfters im 15. Jahrhundert gedruckt worden. — Fragmente einer Einleitungsschrift des M. Sc. sind erhalten im Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais; siehe L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. IV, H. 2—3), S. 226, 364 ff., Anhang S. 398--400, wo der Text mitgeteilt wird.

VII. Robert Grosseteste.

Eine völlig unzulängliche Sammlung der philosophischen Werke Roberts (19 Traktate) erschien unter dem Titel: Ruberti Linconiensis bonarum artium optimi interpretis opuscula dignissima nunc primum in lucem edita et accuratissime emendata, Venetiis 1514. Eine neue ausgezeichnete kritische Ausgabe verdanken wir L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IX), S. 1—274. S. 275—643 folgt die Grosseteste nicht zugehörige Summa philosophiae.

Die Briefe Roberts wurden ediert von H. R. Luard, Rob. Gross. Epistolae, London 1861 f.

Roberts Kommentar zu den Analytica posteriora des Arist. wurde gedruckt zu Venedig 1494, 1497, 1499, 1504, 1514, 1521, 1537, 1552. Siehe dazu Hauréau, Notices et extraits II, 148 (über die Handschriften) und L. Baur, S. 16*.

Der Robert zugeschriebene, aber unechte Auszug aus den 8 Büchern der aristotelischen Physik wurde gedruckt zu Venedig 1498, 1500, Patavii 1506; auch öfters zusammen mit dem Physikkommentar des hl. Thomas. Siehe darüber und zu dem noch ungedruckten echten Physikkommentar L. Baur, S. 19*—24*. Ebendaselbst S. 30* über den ungedruckten Kommentar zu den Sophistici Elenchi.

Grossetestes Kommentar zur Mystica theologia des Pseudo-Dionysius wurde unter den Werken des letzteren zu Straßburg 1503, fol. 261v —271v, gedruckt.

Aus der unedierten Schrift Hexaëmeron hat L. Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 41—55 einige Stellen veröffentlicht.

VIII. Bartholomaeus Anglicus.

Das Werk De proprietatibus rerum des Bartholomaeus Anglicus wurde sehr häufig gedruckt. Hain verzeichnet für die zwei letzten Jahrzehnte

des fünfzehnten Jahrhunderts allein 26 Wiegendrucke, darunter 14 lateinische, 8 französische, 2 belgische, eine englische und eine spanische Ausgabe. Siehe H. Felder, Geschichte der wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 253. Ausdrücklich genannt seien die Ausgaben: Coloniae 1480, 1482, 1488; Nürnberg 1483, 1492, 1519; Argentinae 1488, 1491, 1496, 1505; Venetiis 1571; Parisiis 1573; Frankfurt 1601 (beste Ausgabe).

IX. Vincenz von Beauvais.

Des Vincentius von Beauvais Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, historiale, morale ist Venet. 1484 und 1494, später 1591 und Duaci 1624, das Speculum nat. et doctrinale bereits Argent. 1473, mit dem hist. Nürnb. 1486 ediert worden.

Vincenz' Schrift über die Prinzenerziehung (De institutione filiorum regiorum seu nobilium) wurde von Christoph Schlosser, Vincent von Beauvais, Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer, Frankfurt a. M. 1819 und von Millauer, Erlangen 1887 ins Deutsche übersetzt.

Dominicus Gundissalinus (Gundisalvi), Archidiacon von Segovia, begnügte sich nicht mit der Tätigkeit eines Übersetzers. Er suchte die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Wissenschaft, mit welcher er in seiner Eigenschaft als Interpret vertraut geworden war, auch in einer Reihe eigener Werke in systematischer Weise zu verwerten. Bereits oben S. 351 wurde der von P. Correns edierte Traktat De unitate erwähnt. Nur zu deutlich verrät er die Quellen, aus welchen er geschöpft ist, nämlich aus Boëthius und aus Avencebrols Fons vitae. Das Sein besteht in der Verbindung der Form mit der Materie (Esse igitur est non nisi ex conjunctione formae cum materia, ed. Correns, S. 3), oder darin, daß aus beiden eine Einheit konstituiert wird (Cum autem forma materiae unitur, ex conjunctione utriusque necessario aliquid unum constituitur, ebd. S. 3). Das die Einheit konstituierende Prinzip ist aber die Form, während die Materie als Grund der Vielheit erscheint (Forma ergo existens in materia . . . unitas est; materia per se diffluit et de natura sua habet multiplicari, ebd. S. 5). Die geschaffene Einheit deszendiert (descendens) aus einer ersten, schöpferischen Einheit. Da aber alles Geschaffene vom Schöpfer verschieden ist, so auch die geschaffene Einheit von der schöpferischen. Die letztere ist anfangs- und endlos, unterschieds- und wechsellos, erstere dagegen der Vielheit, Verschiedenheit und Veränderlichkeit unterworfen (ed. Correns S. 5). Je weiter eine geschaffene Einheit sich von der ersten und wahren Einheit entfernt, desto vielfacher und zusammengesetzter ist sie (quanto remotior fuerit a prima unitate, tanto erit multiplicior et compositior, ebd. S. 6). Nach diesem Prinzip ergibt sich eine in drei Stufen absteigende Seinsreihe. Am nächsten steht der wahren Einheit die Intelligenz, dann folgen die Seele und die Körperwelt (ebd. S. 6). Die Materie geht durch alle Seinsstufen hindurch. Quia igitur materia in supremis formata est forma intelligentiae, deinde forma rationalis animae, postea vero forma sensibilis animae, deinde inferius forma animae vegetabilis, deinde forma naturae, ad ultimum autem in infimis forma corporis etc., ed. Correns, S. 8. Alles geschaffene Seiende, auch die Intelligenzen und Seelen, sind demnach aus Materie und Form zusammengesetzt.

Ähnliche Gedanken kehren wieder in der Schrift De processione mundi, die nur eine Kompilation aus Boëthius, Avencebrol und aus Avicennas Metaphysik darstellt.

Die Psychologie wird behandelt in der Schrift De anima. Sie steht unter dem Einfluß Avencebrols, Avicennas liber sextus naturalium und einer unbekannten arabischen Quelle, nicht aber einer verlorenen psychologischen

Schrift Avencebrols, wie Cl. Baeumker (Dom. Gund. als philos. Schriftsteller in: Compte rendu du 4re Congrès scientifique international des catholiques., III. Sect. Fribourg 1898, S. 50 ff., auch separat Münster 1899, S. 13) gegen Löwenthal nachwies. Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, die, selbst unbewegt, den Körper bewegt. Neben der platonischen erscheint aber auch die aristotelische Seelendefinition. Gott schafft nicht unmittelbar die Seelen, sondern er bedient sich der Engel als Instrument. Sie schaffen aber die Seele nicht aus nichts, sondern aus der spirituellen Materie. Derselbe Gedanke findet sich in De processione mundi, wo den Engeln auch die Himmelsbewegung zugeschrieben wird (Ministerio enim angelorum, dicunt philosophi, ex materia et forma cotidie creari animas, celos etiam moveri, ed. Menéndez Pelayo, S. 710).

Die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele entwickelte Gundisalvi in der Abhandlung De immortalitate animae. Die Schrift geht zurück auf eine noch unbekannte arabische Quelle, aber nicht von der Hand Avencebrols, wie G. Bülow gegen Löwenthal dartut. Sie wurde später von Wilhelm von Auvergne überarbeitet (siehe unten). Gundisalvi unterscheidet äußere (conclusiones ex extraneis) und innere Beweisgründe (argumenta ex propriis). Die ersteren sind Variationen des Motivs der göttlichen Gerechtigkeit. Wie er aber die platonischen Beweise als untauglich übergeht, so will er nicht aus äußeren, sondern aus inneren, in der Sache selbst gelegenen Gründen die Unsterblichkeit der Seele dartun. Gundissalinus benutzt dazu das gesamte Rüstzeug, das ihm die aristotelisch-neuplatonisch-arabische Philosophie (Aristoteles et sequaces ejus) an die Hand gab (Unabhängigkeit der intellektiven Betätigung der Seele vom Körper, Charakter der Seele als forma immaterialis, Glückseligkeitsstreben der intellektiven Seele, Stellung der Seele zwischen den reinen Geistern und den in die Materie versenkten Tier- und Pflanzenseelen, Freiheit der Seele von den vier möglichen Arten der Zerstörung, Organlosigkeit des Intellekts und seine unendliche Erkenntnisfähigkeit, Verbindung der Seele mit dem Quell des Lebens; vgl. G. Bülow, a. a. O. S. 140 f.). Mit Recht bemerkt G. Bülow, a. a. O. S. 141: „Es ist eine reiche Fülle von Argumenten, welche Gundissalinus uns in wohlgeordneter, klarer Darstellung vorführt; er ist jedenfalls derjenige, durch welchen jene Beweisketten in dieser Form dem lateinischen Abendland vorgelegt wurden." Welch große historische Bedeutung der Schrift zukommt, zeigt sich in ihrer Überarbeitung durch Wilhelm von Auvergne, in ihrer reichlichen Verwertung durch Johannes von Rupella in seiner Summa de anima, ferner durch Bonaventura in seinem Sentenzenkommentar, durch Albertus Magnus in der Summa de creaturis; vgl. J. A. Endres, a. a. O., S. 385 ff.

Um 1150 verfaßte Dominicus Gundissalinus die Schrift De divisione philosophiae. Diese auch noch später von Michael Scottus und Robert Kilwardby (siehe unten) viel benutzte Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie durchbricht vollständig den alten frühscholastischen Studienplan des Triviums und Quadriviums und bringt durchgreifende Neuerungen. Nicht bloß das ganze aristotelische Organon, das übrigens schon seit Thierry v. Chartres bekannt war (vgl. oben S. 201, 313), sondern vor allem die neuen Disziplinen der Metaphysik, Physik, Politik, Ökonomik, Ethik nebst den entsprechenden Werken des Aristoteles (Metaphysica, De naturali auditu, Libri coeli et mundi, De generatione et corruptione, De impressionibus superiorum, De animalibus, De anima, Libri de naturalibus [parva naturalia], Politica) treten hier zum erstenmal im Rahmen des mittelalterlichen Schulbetriebes auf und drängen die bisher beherrschenden Fächer der Artes liberales in eine untergeordnete Stellung. Wie alle Schriften Gundissalins, so ist auch diese eine Kompilation.

Baur kommt zum Resultat (a. a. O. S. 314): „Die Schrift des Dom. Gund. über die Einteilung der Philosophie ist eine aus arabischen (Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna, An-Nairizi, Al-Gazel und mehreren unbekannten Autoren) und lateinischen (Boëthius, Isidorus, Beda) Quellen geschickt hergestellte Kompilation, welcher die philosophische Einleitungsschrift des Al-Farabi ganz — und zwar wörtlich unter Umstellung einzelner Teile — einverwoben ist. Die Schrift selbst steht auf ganz ausgesprochen aristotelischem Boden und ist ihrer Tendenz sowohl als ihrem Inhalt nach in allerengste Beziehung zu setzen zu der von Ammonius Hermiae ausgegangenen und durch die Syrer und Araber vermittelten Kommentatoren-Literatur."

Nicht erst Alexander von Hales oder Wilhelm von Auvergne, wie man bisher annahm, sondern Dominicus Gundissalinus um die Mitte des 12. Jahrhunderts ist der „erste Apostel des neuplatonisch gefärbten Aristotelismus" (G. Bülow, a. a. O. S. 143). Auch die Avencebrolsche Lehre von der Zusammensetzung der geistigen Substanzen, der Intelligenzen und Seelen, findet nicht erst bei Alexander von Hales, sondern bereits bei Gundissalin (De unitate, De processione mundi, De anima) Aufnahme (vgl. P. Correns, a. a. O. S. 19, 39 und M. Wittmann, Die Stellung d. h. Thom. v. Aquin z. Avencebrol, Münster 1900, S. 17), während sie allerdings in De immortalitate animae abgelehnt wird (vgl. G. Bülow, a. a. O., S. 103, 133).

Außerhalb Spaniens verbreitete sich bis zum Anfang des dreizehnten Jahrhunderts die Kenntnis der neuen Literatur nur langsam und sporadisch. Die ersten Spuren einer Bekanntschaft mit den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles finden sich vielleicht in der Schule von Chartres, bei Thierry von Chartres (siehe oben S. 313). Eine bloße Vermutung bleibt es, wenn P. Mandonnet (Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 14—15) meint, Johannes Saresberiensis habe in einem Briefe vom Jahre 1167 an seinen Lehrer Richard Lévêque (Epist. 212; Migne, P. lat. 199, 235), in welchem er die Bitte um eine Kopie der Werke des Aristoteles, die in seinem Besitze seien, wiederholt, die neuen noch unbekannten Schriften des Stagiriten in den Übersetzungen des Henricus Aristippus und des Gerhard von Cremona im Auge gehabt. H. Denifle (Chart. Univ. Paris. I. Paris 1889, S. 71, n. 14) glaubte am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts bei dem Abt Absalon (VII Sermo; Migne, P. lat. 211, 49 A) die Benützung der aristotelischen Schrift De anima vorzufinden. Allein nach den Untersuchungen von Cl. Baeumker (Die Stellung des Alfred von Sareshel [Alfredus Anglicus] und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden dreizehnten Jahrhunderts, Sitzungsb. d. K. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. und historische Kl., Jahrg. 1913, 9. Abh., München 1913, S. 35) ist diese Annahme sehr unsicher, da das Zitat, um das es sich handelt, die Schrift De anima gar nicht nennt und genau in der gegebenen Form sich nicht dort, sondern in der Topik (I, 14, 105 b, 5—6) findet. In den dem Peter von Poitiers (gest. 1205) zugeschriebenen Glossen zu den Sentenzen des Lombarden war Denifle (a. a. O.) auf die erste Kenntnis der aristotelischen Metaphysik gestoßen (siehe oben S. 302). Indessen muß es, wie Cl. Baeumker (a. a. O., S. 44 f.) zeigt, dahingestellt bleiben, ob die fraglichen Glossen tatsächlich dem Kanzler von Notre Dame angehören. Eine ähnliche Unsicherheit muß bezüglich Simon von Tournai konstatiert werden, bei dem Denifle (a. a. O.) ebenfalls eine Erwähnung der Metaphysik finden wollte. Das Zitat ist aber so, wie es lautet, nicht in der Metaphysik, sondern in den Analytica posteriora (I, 2, 71 b, 9—12) enthalten (siehe Cl. Baeumker, a. a. O., S. 45 f.). Dagegen hatte Simon Kenntnis von der aristotelischen Physik (siehe oben S. 303). Bei Alanus

de Insulis treffen wir auf die erste Bekanntschaft mit dem Liber de causis. Eine reichere Verwertung der neuen Autoren läßt sich erkennen bei dem Schüler des Alanus, bei Radulf de Longo Campo in seinem wahrscheinlich um 1216 entstandenen Kommentar zum Anticlaudian des Alanus (siehe oben S. 326). Radulf zitiert von Aristoteles die Schriften De anima und De somno et vigilantia nebst dem Kommentar des Averroës dazu, ferner kennt er Avicenna, Razi, Ptolemaeus (siehe B. Hauréau, Notices et extraits I, 325—333; Cl. Baeumker, Arch. f. G. d. Philos. 10, 1897, S. 143, Anm. 76). Von da ab, d. h. kurz vor Beginn des zweiten Dezenniums des dreizehnten Jahrhunderts, begann man in steigendem Maße und allgemein sowohl bei den Theologen, wie insbesondere in den Kreisen der mehr naturwissenschaftlich interessierten Denker und der nach Zusammenfassung strebenden Enzyklopädisten sich der neu zugeströmten literarischen Schätze zu bemächtigen.

Unter den Pariser Theologen dieser Übergangszeit ragen hervor Wilhelm von Auxerre, Philipp von Grève und insbesondere Wilhelm von Paris (Auvergne).

Wilhelm von Auxerre, Lehrer der Theologie in Paris, Archidiacon von Beauvais, gest. zwischen 1231 und 1237, war Mitglied der Kommission, die am 23. April 1231 von Papst Gregor IX. mit der Revision und Reinigung der auf dem Pariser Provinzialkonzil 1210 verbotenen Libri naturales des Aristoteles beauftragt wurde. Er schrieb lange vor 1231 einen Kommentar zum Anticlaudian des Alanus von Lille, in dem die Metaphysik des Aristoteles und der Kommentar des Averroës zu derselben zitiert werden (siehe B. Hauréau, Notices et extraits I, Paris 1890, S. 351—356 und Cl. Baeumker, Arch. f. G. d. Philos. 10, S. 143, Anm. 77). Sein Hauptwerk ist ein Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden unter dem Titel: Summa super quatuor libros sententiarum, auch Summa aurea genannt, die bei den Zeitgenossen in höchstem Ansehen stand, wie sich aus der großen Zahl von Handschriften und daraus ergibt, daß Auszüge daraus gefertigt wurden, so Extractiones summe magistri Guillelmi Autissiodorensis a magistro Ardenco Papiensi compilate (Ardingus, Kanonikus zu Paris 1228, seit 1231 Bischof von Florenz, gest. gegen 1249) und Summa magistri Wilhelmi Autissiodorensis abbreviata a magistro Herberto (Herbert, Archidiacon und später Dekan von Auxerre, gest. 1252). Siehe P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, S. 52, Anm. 1. Bei den Gottesbeweisen akzeptiert Wilhelm das ontologische Argument Anselms und fügt es in seine Summa ein. Während Wilhelm, wie bereits hervorgehoben wurde, in seinem Anticlaudiankommentar die Metaphysik des Aristoteles nebst dem Kommentar des Averroës zitiert, ignoriert er in seiner Summa die Physik und Metaphysik und erwähnt von Aristoteles nur die Logik, die Ethik und die Schrift De anima.

Ein Zeitgenosse und Kollege Wilhelms von Auxerre an der Pariser Universität war Philippus Grevius (Philipp de Grève), 1218 Kanzler der Universität, gestorben 1236. Er schrieb um 1228 eine noch ungedruckte Summa quaestionum theologicarum, gewöhnlich Summa de bono genannt, in welcher der Liber de causis, die aristotelische Schrift De anima und vor allem die Metaphysik des Aristoteles in einer arabisch-lateinischen Version benützt wird. Die Summa des Philipp de Grève wird von Alexander Halensis häufig verwertet. Siehe P. Minges, Archiv. Francisc. Hist. VI, 1913, 433—438. Über die Handschriften zur Summa siehe P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 51, Anm. 1.

Wilhelm von Auvergne, geboren zu Aurillac, Lehrer der Theologie zu Paris und daselbst seit 1228 Bischof, gest. 1249, fußt in den Schriften De anima, De trinitate, De universo (De universo ist zwischen 1231 und 1236, De anima und De trinitate vorher abgefaßt; vgl. Schindele, S. 7) großenteils auf Aristoteles, dem er jedoch nur eine durch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas einzuschränkende Autorität zugesteht. Mit Moses Maimonides ist ihm Aristoteles Führer für alles unter der Mondsphäre. Darüber hinaus aber, in der Metaphysik, ist ihm Aristoteles nur bedingte Autorität. Auch auf die Lehren des Alfârâbi, Avicenna, Algazel, Avencebrol, Averroës u. a. nimmt er häufig, jedoch meist in polemischem Sinne, Bezug; z. B. sucht er ausführlich gegen sie zu beweisen, daß die Welt nicht ewig sei. Auffallend ist insbesondere die Hochschätzung Avencebrols oder Avicebrons, wie Wilhelm sagt. Er hält ihn dem Namen und Stil nach für einen Araber, ja er möchte ihn sogar für einen Christen ausgeben (De universo I, p. 1, c. 26; t. I, p. 621) und preist ihn als unicus omnium philosophantium nobilissimus (De trinitate, c. 12; t. II, Suppl. p. 16). Über die Beeinflussung Wilhelms v. Auvergne durch Avencebrol und Moses Maimonides vgl. Jacob Guttmann, Revue des études juives XIX, 224—234, und ders., Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, Breslau 1902, S. 20 ff.; s. auch David Kaufmann, im Arch. f. Gesch. der Phil., XI, 1898, S. 351 u. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 19 f.

In der Ideologie, Kosmologie und Psychologie schließt sich Wilhelm von Auvergne im ganzen an Platon an, von dem er freilich unmittelbar nur den Timaeus und Phaedon kennt. (Baeumker rügt an Hauréau, daß dieser „die Erörterungen, in denen Wilhelm von Auvergne Platons Ansicht von den Allgemeinbegriffen auseinandersetzt, als Wilhelms eigene Meinung nimmt und diesen dann zum extremen Idealisten macht, worin ihm dann natürlich andere gefolgt sind", Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 128, Anm.; näheres bei Baumgartner in: Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt., II, 1, S. 46, 76.) Wie wir auf Grund der Wahrnehmung die Existenz körperlicher Objekte annehmen müssen, die von uns durch die Sinne wahrgenommen werden, so müssen wir auf Grund der intellektuellen Erkenntnis die Existenz intelligibler Objekte anerkennen, die in unserem Intellekte sich abspiegeln (De univ. II, p. 1, c. 14; t. I, p. 821). Der mundus archetypus ist Gottes Sohn und wahrer Gott (De univ. II, p. 1, c. 17; t. I, p. 823). Zur Erkenntnis des Intelligiblen bedarf es nicht eines intellectus agens, der außer uns, von unserer Seele getrennt, existierte. Unser Intellekt gehört unserer Seele an; diese aber existiert durchaus unabhängig von ihrem Leibe als eine andere Substanz, die des Leibes zwar als eines Instrumentes zur Übung der sinnlichen Funktionen, keineswegs aber als des notwendigen Trägers zu ihrer Existenz bedarf. Die Seele verhält sich zu ihrem Leibe, wie der Zitherspieler zu seiner Zither (De anima V, 23; t. II, Suppl. p. 149). Gleichwohl nimmt Wilhelm (De anima I, 1; ib. p. 63) die aristotelische Definition der Seele an, daß sie sei: perfectio corporis physici organici potentia vitam habentis.

In der Erkenntnislehre, die von ihm sehr eingehend behandelt wird, bekennt er sich in entscheidenden Punkten noch zu augustinischen Anschauungen. Indes fühlt man deutlich die Berührung mit der neuen arabisch-peripatetischen Literatur, sowohl am Inhalt als auch an der Terminologie. Von Avicenna entlehnt er z. B. die eigentümliche Einteilung und Lokalisierung der sog. inneren Sinne, von denen er der Phantasie und dem Gedächtnis eine besondere Bedeutung für die Erkenntnis beimißt. Vgl. die schöne Übersicht bei Endres, Philos. Jahrb. IX, 1896, S. 191 ff. Allein trotz der deutlich spürbaren

aristotelisch-arabischen Einflüsse fallen alle Entscheidungen, die Wilhelm in bezug auf das Erkenntnisproblem trifft, im Sinne Platons und Augustins aus. Unter Hinweis auf das augustinische Motiv der Einfachheit der Seele verwirft er die bei Aristoteles und bei den Peripatetikern übliche Zweiteilung des Intellekts, in intellectus materialis und intellectus agens (De an. VII, 3; t. II, Suppl. p. 205: Quod si intelligant istos duos intellectus partes quasdam animae humanae esse, non oportet, ut repetam tibi ea, quae in praecedentibus audivisti, in quibus declaratum est tibi declaratione sufficienti animam humanam esse impartibilem). Die Annahme des intellectus agens erscheint ihm als eine grundlose Fiktion (De an. VII, 4; ib. p. 208: figmentum igitur est tantum et vanissima positio intellectus agentis). Ein einziges intellektuelles Vermögen, den intellectus materialis hält er für aus reichend (De an. VII, 3; ib. p. 206: Manifestum igitur est ipsi (animae), quod essentia sua non est nisi intellectus materialis). Der intellectus materialis ist aber nichts lediglich passives, sondern ein aktives, in sich selbst die Wissenschaft erzeugendes Prinzip (De an. V, 6; ib. p. 121: Similiter non est recipiens tantum . . . ., sed etiam actrix et effectrix earum apud semetipsam in semetipsa). Er trägt der Potenz nach die intelligiblen Formen oder Abbilder in sich (De an. VII, 4; ib. p. 207: quemadmodum intellectus materialis potentia tantum est habens formas intelligibiles sive similitudines) und besitzt die Fähigkeit, die Wissenschaft und die intelligiblen Formen bei sich und in sich selbst zu erzeugen und sich den Dingen zu verähnlichen, ihre Abbilder anzunehmen (De an. V, 8; ib. p. 124: similiter [animam humanam] generativam scientiarum et generantem eas apud se et intra semetipsam nec non et generantem formas intelligibiles in semetipsa. De an. VII, 9; ib. p. 215: sic virtus intellectiva nata est rebus sic applicata se assimilare similitudinesque vel signa earum assumere). Die Dinge haben hierbei eine lediglich zur Betätigung veranlassende oder exzitierende Bedeutung (De Un. II, p. 3, c. 3; t. I, p. 1018: intellectus mira velocitate atque agilitate format apud semetipsum designationes, quas a rebus non recipit, sed levissime commotus exilissimeque excitatus ab illis res ipsas sibi ipsi exhibet et praesentat et earum species ipse sibi ipsi in semetipso format).

So ist es durchweg der Standpunkt des Platonismus und Augustins, den Wilhelm bei der Erklärung des Erkenntnisprozesses festhält, trotz der Herübernahme des aristotelischen Potenzbegriffs. In den Bahnen Augustins bewegt sich Wilhelm auch, wenn er, wie Hugo von St. Victor (siehe oben S. 343), die unbezweifelbare Gewißheit der eigenen Existenz und der Tatsachen des Selbstbewußtseins betont (De an. III, 13; t. II, Suppl. p. 104: dicit unus ex nobilibus theologis gentis christianorum, quaedam, inquam, sunt quae mens humana nullo modo ignorare potest, videlicet se esse, se vivere, se gaudere, se tristari et huiusmodi), und wenn er auf dem Selbstbewußtsein, wie der Viktoriner, seine Psychologie aufbaut (siehe M. Baumgartner, Die Erkenntnisl. d. W. v. Auv., S. 86—89).

Als unentwegten Anhänger des Augustinismus erweist sich endlich Wilhelm in der im dreizehnten Jahrhundert viel verhandelten Frage nach dem Ursprung der obersten Prinzipien der Wissenschaften. Er unterscheidet zwei Gruppen von obersten Prinzipien, nämlich die regulae veritatis, auch regulae primae ac per se notae genannt, und die regulae honestatis (De an. VII, 6; ib. p. 211). Zu den ersteren gehören die logischen Gesetze des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, ferner der Satz: das Ganze ist größer als sein Teil; die letzteren umfaßt das Naturgesetz, die lex naturalis (siehe M. Baumgartner, a. a. O., S. 90). Interessant sind die Bezeichnungen, die Wilhelm für die obersten Grundlagen des Denkens und Handelns anwendet. Er nennt sie prima intelligibilia, primae impressiones, maximae propositiones, dignitates et communes

animarum conceptiones, lumina per se ipsa. Hatte im zwölften Jahrhundert Johannes Saresberiensis den Ursprung der Prinzipien der Wissenschaft im Sinne des aristotelischen Empirismus durch Abstraktion aus den Sinnen zu erklären versucht (siehe oben S. 324) — ein Weg, den später auch Thomas von Aquin eingeschlagen hat —, so will Wilhelm von einer empirischen Gewinnung auf dem Wege der Abstraktion aus den Sinnen nichts wissen. Wie Augustinus, lehnt er jeden aposteriorischen Ursprung für die Prinzipien ab und lehrt, wie der Bischof von Hippo, einen theologischen Apriorismus. Die obersten Voraussetzungen oder Grundlagen des Denkens und Handelns haben in Gott ihre letzte Quelle. Gott als Schöpfer, als ewige Wahrheit, als ewiges Urbild und als reinster Spiegel trägt die geschaffene Welt geistig in sich. Seine Wesenheit enthält die Gründe und Ideen aller Dinge. Hier sind alle Regeln der Wahrheit und der Sittlichkeit (De trin. c. 9; t. II, Suppl. p. 13: quoniam apud eum sunt rationes et ideae exemplares omnium non impressae vel infusae . . . ., sed essentialiter. De an. VII, 6; ib. p. 211: hic autem sunt omnes regulae veritatis, regulae, inquam, primae ac per se notae, similiter ac regulae honestatis). Der göttliche Spiegel ist mit dem menschlichen Intellekt aufs engste verbunden und ihm gegenwärtig (De an. VII, 6; ib.: Hoc igitur [speculum], ut praedixi, coniunctissimum est et praesentissimum naturaliterque coram positum intellectibus humanis). Allein die Gegenwart des Schöpfers genügt noch nicht zur Erkenntnis; diese erfordert eine gewollte Erleuchtung durch die Gottheit (De retrib. sanct., t. I, p. 318: quare non sola illa essentialis propinquitas facit eum [creatorem] nobis visibilem, sed voluntaria ejus illuxio) und eine impressio similitudinis aut sigillatio animarum nostrarum (ebend.). Die obersten Prinzipien, beziehungsweise die ihnen zugrunde liegenden Begriffe und species intelligibiles, werden durch Einstrahlung des ersten Lichtes in unsere Seelen eingegossen, eingeprägt oder eingeschrieben (De an. VII, 15; t. II, Suppl. p. 221: quaedam scientiae desuper, scilicet ex irradiatione primi luminis, animabus humanis infundantur; de quibus manifestum est, quod nihil ad eas de corporibus. De an. VII, 6; ib. p. 211: ab illo igitur fiunt impressiones . . . et inscriptiones signorum antedictorum in virtute nostra intellectiva). So treten sie gleichsam als angeboren oder von Natur aus beigegeben von selbst und von innen her in unsere Seelen, ohne Unterricht und ohne äußeren Ursprung (De an. V, 15; ib. p. 137: per semetipsas enim animae humanae (primae impressiones) se offerunt et ingerunt, ac si innatae vel naturaliter inditae eisdem essent. De virtutibus c. 9; t. I, p. 124 (1): innatae dicuntur, quia interdum non a foris nobis advenire, sed magis ab intus, hoc est ex intimis naturalium nasci et prodire, quod dicit Augustinus: Quia innata sunt nobis amor boni et notio veri).

In der Schrift De immortalitate animae entwickelt Wilhelm auf aristotelisch-arabischer Basis die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im engsten Anschluß an Dominicus Gundissalinus' gleichnamige Schrift, die er nur in wenigen Punkten umarbeitete; vgl. oben S. 415 und G. Bülow, Des Dom. Gundiss. Schrift von der Unsterblichkeit der Seele, Münster 1897; J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus De immortalitate animae, Philos. Jahrb., Bd. 12, 1899, S. 385 ff.

Die Bekanntschaft mit dem gewaltigen Material, das in den naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und der Araber aufgespeichert war, mußte der abendländischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie, die schon im zwölften Jahrhundert durch die Übersetzungen des Constantinus Africanus einen erfreulichen Aufschwung genommen und insbesondere in der Schule von Chartres eifrige Pflege gefunden hatte (siehe oben § 30), neue mächtige

Impulse zuführen. Freilich war es zunächst nicht lediglich die Naturwissenschaft und die Naturphilosophie der aristotelischen Schriften, in die man sich einzuleben hatte. Denn die Naturphilosophie des Aristoteles bot sich den Denkern des begonnenen dreizehnten Jahrhunderts in engster Verschmelzung mit der neuplatonischen Spekulation und Metaphysik. Die letztere wurde einerseits durch die arabisch-jüdische Literatur, insbesondere durch den Liber de causis und die Werke von Alfarabi, Avicenna, Isaak Israeli, Avencebrol neu bekannt, anderseits war sie aber schon, zum Teil wenigstens, in jahrhundertealter christlicher Tradition durch den platonischen Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius und durch die Schriften Augustins und des Pseudo-Dionysius vermittelt.

Daher kam es, daß die Naturwissenschaft und Naturphilosophie im dreizehnten Jahrhundert neben den aristotelischen Elementen einen außerordentlich starken Einschlag von neuplatonischer Metaphysik erhielt, so die Lehre von der Emanation und den absteigenden Stufen des Seins, die mit dem Schöpfungsgedanken verknüpft wird, ferner als besonderes Spezifikum die eigenartige Lichtmetaphysik, deren Geschichte zum erstenmal Cl. Baeumker (in seinem Witelo, Münster 1908, S. 358—422) meisterhaft skizziert hat.

Die frühesten Vertreter der neu belebten naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Studien in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, welche die aristotelisch-arabischen Quellen erschließen halfen oder sich zuerst zu Nutzen machten, waren englischer Abkunft, nämlich Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus und Robert Grosseteste.

Alexander Neckham, der um 1180 in Paris lehrte, 1213 Abt von Cirencester wurde und 1217 zu Kempsey in Worcestershire gestorben ist, wie Clem. Baeumker (Die Stellung des Alfred von Sareshel usw., S. 28) auf Grund der Annales Monastici (ed. by Henry Richards Luard, vol. I—V, London 1864—1869) nachwies, schrieb De naturis rerum und ein didaktisches Gedicht De laudibus divinae sapientiae. Sehr entschiedener Realist, griff er die Logiker heftig an und widmete sich selbst besonders der Naturwissenschaft. Von Aristoteles kannte er außer den logischen Traktaten die Schriften De coelo und De anima. Ferner zitiert er Werke von Algazel und von Isaak Israeli (Hauréau II, 1, S. 63). Roger Bacon sagt von ihm: Hic — in multis vera et utilia scripsit; sed tamen inter auctores non potest nec debet iusto titulo numerari (Opera ined., Comp. studii philos., c. 7, ed. Brewer, S. 457).

Ähnliche naturwissenschaftliche Tendenzen und eine noch weitergehende Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften finden wir bei einem Landsmann von Alexander Neckham, bei Alfredus Anglicus (Alvredus Anglus oder de Sarewel, Sarechel, Sarchel, Sareshel, Sereshel). Roger Bacon (Compendium studii philosophiae c. 8, ed. Brewer, p. 471) erwähnt ihn in der Liste der Übersetzer. Auch in der dem Robert Grosseteste zugeschriebenen Summa philosophiae (ed. L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IX, c. 6, p. 280, 6; c. 251, p. 599, 13) wird sein Name genannt. Alfred übersetzte aus dem Arabischen, dessen Kenntnis er sich, wie Gerhard von Cremona, Michael Scottus und Hermann der Deutsche, in Spanien verschafft hatte, die pseudo-aristotelische Schrift De vegetabilibus ins Lateinische und fügte einen kurzen Kommentar hinzu. Die Übertragung ist dem Physiker Roger von Hereford (um 1178) gewidmet. Weiterhin übertrug er, wie V. Rose (Hermes I, 1866, S. 385) aus einer Randbemerkung des Cod. centur. V, 59, fol. 214r der Nürnberger Stadtbibliothek nachgewiesen hat, aus dem Arabischen ins Lateinische einen Anhang

zu den aristotelischen Meteoren, den er selbst als Liber de congelatis zitiert (Cl. Baeumker, S. 26 f.). Nach der Übersetzung von De vegetabilibus verfaßte er die von Barach in Exzerpten, und noch dazu sehr fehlerhaft, herausgegebene physiologisch-psychologische Schrift De motu cordis. Wie sich aus der Widmung an Alexander Neckham, der 1217 starb, ergibt, muß der Traktat vor diesem Termin entstanden sein und nicht erst zwischen 1220 und 1227, wie Barach (S. 16) irrtümlich angenommen hatte (siehe Cl. Baeumker, S. 24—46). Gegen eine Hinaufrückung der Abfassungszeit (Jourdain, Hauréau) in das zwölfte oder in die ersten Jahre des dreizehnten Jahrhunderts spricht die extensive Kenntnis, die Alfred von den aristotelischen Schriften besitzt. Als wahrscheinlichster Zeitpunkt darf daher mit Baeumker (S. 46) das Jahr 1215 angenommen werden.

Alfred zitiert (nach Baeumker) außer dem platonischen Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius, der Consolatio des Boëthius und der Ecclesiastica Hierarchia des Pseudo-Dionysius die Aphorismen des Hippokrates, die *Τέχνη ἰατρική* (Tegni) des Galen, ferner den Liber de intellectu et intellecto (*περὶ νοῦ* aus dem sogenannten 2. Buch von De anima) des Alexander von Aphrodisias, der nach Steinschneiders Vermutung (Hebräische Übersetzungen des Mittelalters, S. 204) von Isḥâḳ ibn Ḥonain ins Arabische übersetzt worden war, weitherhin Qosṭâ ben Lûqâ (De differentia spiritus et animae), Isaak Israeli, und den Liber de causis. Speziell von Aristoteles benutzte Alfred nach den scharfsinnigen Untersuchungen Baeumkers (S. 33—46) fast den gesamten Schriftenkreis: das vierte Buch der Meteore in der Übersetzung des Henricus Aristippus, die drei Bücher De anima, und zwar in einer griechisch-lateinischen Übersetzung, die der mit dem Kommentar des Thomas von Aquino überlieferten (antiqua translatio) sehr nahe steht, ferner von den Parva naturalia die Schriften De somno et vigilia und De expiratione et respiratione, beide ebenfalls in einer griechisch-lateinischen Übersetzung, weiterhin die Physik, die Metaphysik und das zweite und dritte Buch der Nikomachischen Ethik, die sogenannte Ethica vetus (abgedruckt bei Concetto Marchesi, L'Etica Nicomachea nella tradizione latina medievale, Messina 1904, Anhang p. I—XXVI).

Von Alfreds Lehren hat Barach, wie Baeumker jüngst nachwies, ein völlig verzerrtes Bild entworfen. Nach Barach (S. 25 ff.) hätte Alfred einen Substanzpantheismus im spinozistischen Sinne vertreten; die Seele hätte er „als allgemeines, unbestimmtes, mit dem stillen unbewegten Urgrunde identisches Sein" betrachtet (Barach, S. 34); ja er hätte in materialistischer Weise, wie Lucrez, den Untergang der Seele mit dem Leibe gelehrt (Barach, S. 35, 61 f.). Keine einzige dieser Barachschen Thesen läßt sich aufrecht erhalten. Nur dies eine ist richtig, der mittelalterliche Psychologe und Physiologe wandelt als Naturphilosoph die Wege des Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus, wie er auf Seite der christlichen Tradition durch den platonischen Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius, durch die Consolatio des Boëthius und die pseudo-dionysianischen Schriften, auf Seite der arabischen Literatur durch den Liber de causis vertreten wurde. Alfred schildert den Schöpfungsvorgang (c. 15, ed. Barach; der verbesserte Text bei Cl. Baeumker, S. 50) einerseits im Anschluß an den platonischen Timaeus (29 A) und an Chalcidius (ed. Wrobel, S. 24, 21—S. 25, 6), sowie an die Consolatio philosophiae des Boëthius (III, metr. 9, 6 bis 7), wodurch seine Spekulation noch in einem geistigen Zusammenhange mit der Schule von Chartres steht, worauf Cl. Baeumker (S. 50—52) zuerst aufmerksam gemacht hat. Anderseits gebrauchte er das Bild des Ausfließens

(effluens) der neuplatonischen Emanationslehre, die er aus dem Liber de causis kannte. Er übernimmt ferner die neuplatonische Ordnung der Seinsstufen: Gott, Intelligenz, Intellekt, der universale Verstand, die universale Phantasie und die sinnenfällige, der Bewegung unterworfene Natur (siehe Baeumker, S. 50).

Die Seele wird von dem Schöpfer sofort beim Zeugungsakt eingegossen (bei Baeumker, S. 51, Anm. 1: Hujusmodi enim mixturae a summo omnium creatore statim anima infunditur). Im Gegensatz zur Lehre der „Älteren" (maiores), daß die Seele erst im Augenblick der Kindesbewegungen eingegossen werde (infundi, ed. Barach, p. 103), vertrat also Alfred den Standpunkt, daß der Embryo schon vom Moment der Zeugung an beseelt sei und sich im Laufe der Zeit zum aktuellen Lebewesen entwickle: A generatione igitur animatus (ed. Barach, p. 104 hat im Widerspruch mit allen Handschr. animatum) est embryo successuque temporis actu fit animal (siehe Cl. Baeumker, S. 19). Den Prozeß der Schöpfung der Seele bezeichnet Alfred in der Sprache des Liber de causis durch die Formel (c. 13, ed. Barach, S. 103): Anima e quieto sempiterno nata, woraus Barach (S. 34) die gänzlich unberechtigte Folgerung der Identität der Seele mit dem unbewegten Urgrunde zog. Wenn Barach (S. 35, 61 f.) es als Lehre Alfreds hinstellt, daß die Seele mit dem Leibe untergehe, so bietet der Text hierfür keine Stütze. In dem Satze (c. 1, ed. Barach, S. 85): Vitam enim constare necessarium est, aut in universum animal deperire ist von der Seele überhaupt nicht die Rede, und auch ein weiterer von Barach angeführter Grund besteht nicht zu Recht (siehe Cl. Baeumker, S. 61 f.). Alfred hat die Seele mit dem Neuplatonismus ausdrücklich für unkörperlich, geistig, einfach und unteilbar erklärt (Prologus, ed. Barach, S. 83: In se enim considerata substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum, quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva . . . ., a qua definitione nec Areopagita in Hierarchia sua dissentit. Ib. c. 8, S. 95: Simplex et impartibilis est anima).

Mit der neuplatonischen Metaphysik verbindet nun Alfred die aristotelische Psychologie und die aristotelisch-galenische Physiologie. Er ist der erste im Mittelalter, der den wichtigen Schritt des Übergangs von der platonischen zur aristotelischen Psychologie wagt und mit dem platonischen Seelenbegriff die von der Patristik und Frühscholastik stets bekämpfte aristotelische Seelendefinition verknüpft, insofern er die eine unkörperliche und intellektive Seele (anima rationalis) als Form oder Entelechie des Leibes ansieht (Prol. ed. Barach, p. 83: Relata vero anima perfectio est corporis organici. Cap. 16, ed. Barach, p. 111: Est enim [anima] perfectio prima corporis physici potentia vitam habentis). Das Bekenntnis zur aristotelischen Seelendefinition, deren biologischen Charakter Alfred sehr wohl erkennt, gibt ihm Veranlassung, vom Standpunkt des Physikers die Seele in ihren Beziehungen zum Körper und zu seinen Organen, insbesondere zum Hauptorgan, nämlich zum Herz, zu betrachten, eine Aufgabe, die nach Alfreds Urteil von seinen Zeitgenossen noch nicht versucht worden und den Philosophen unbekannt sei (Prol.). Während die ganze Frühscholastik (siehe die Zusammenstellung bei Barach, S. 18—24) mit Platon das Gehirn als Sitz der Seele ansah, hält Alfred mit Aristoteles und der arabischen Philosophie und Medizin das Herz für das Domizil der Seele (c. 8, ed. Barach, S. 94: Cor igitur animae domicilium, hic enim anima primum pulsat). Vom Herzen aus bewirkt sie mit Hilfe der Wärme alle Lebensprozesse, die Organisierung, die Ernährung, die Bildung der Lebensgeister (c. 7, ed, Barach, S. 91: Anima igitur calorem continet, spiritum calor enim tantum calefacit. Eo utens anima semen in

membra, cibum in humores, sanguinem in spiritum permutat). Das Herz ist auch der Sitz des Intellekts (des νοῦς), der mit Aristoteles als organlos und mit der vernünftigen Seele notwendig verbunden gedacht wird (c. 15, ed. Barach, S. 106: constat vero et ab Aristotele in libro de anima [III, 429 a 26] demonstratum est, intellectum corporeo instrumento non uti. Is animam rationalem individua societate necessario inhabitat; huius domicilium cor esse superius ostensum est. Ipsum ergo mediante anima intellectui sacratum est domicilium).

So sehr Alfred sich für die aristotelische Seelendefinition und für das empirisch Psychologische und Physiologische bei Aristoteles interessierte, in den eigentlichen Sinn des aristotelischen Entelechiebegriffs vermochte er noch nicht einzudringen, was sich besonders daraus ergibt, daß er noch, wie die Psychologen des zwölften Jahrhunderts, z. B. Isaak von Stella (siehe oben S. 335), nach einem Bande suchte, durch welches zwei so verschiedenartige Wesen (absone dissidentia), wie Leib und Seele, verkettet werden, und dieses Band in dem spiritus der Physiker fand (c. 10, ed. Barach, S. 96: Hoc igitur, aestimo, vinculum et moventis organum physici spiritum vocant, quod ex aëre ignito videtur constare).

Wenn aber auch Alfred durch seine Erörterungen über die Anatomie und Physiologie des Herzens, der Nerven und des Gehirns nur die im zwölften Jahrhundert von Wilhelm von Conches und Wilhelm von St. Thierry (siehe oben S. 315, 334) in Anlehnung an Constantinus Africanus eingeschlagene Richtung der physiologischen Psychologie fortsetzte, und wenn es ihm auch nicht gelungen ist, den Grundgedanken des aristotelischen Seelenbegriffs zu erfassen, so war er doch der erste, welcher die Brücke schlug von der platonischen zur aristotelischen Psychologie, und der durch Akzeptierung der aristotelischen Seelendefinition und durch die Auffassung des intellectus agens als eines Bestandteils der Seele bereits den Weg eröffnete, den die christlichen Peripatetiker in der Seelenlehre gingen.

Michael Scottus, gebildet zu Oxford und Paris, dann in Toledo tätig, gest. kurz vor 1235, übersetzte 1217 zu Toledo aus dem Arabischen ins Lateinische die Schrift über die Sphäre des Astronomen Abû Ishâk al-Bitrûschî (Alpetragius); siehe oben S. 381. Später übertrug er aus dem Arabischen ins Lateinische die Kommentare des Averroës zu den Schriften des Aristoteles De coelo und De anima, ferner die Abbreviationes Avicennae, d. h. die Bearbeitung der zoologischen Schriften, vor allem der Historia animalium, des Aristot. durch Avicenna, die er dem Kaiser Friedrich II. widmete. Er galt als ein sehr gelehrter, aber heterodoxer Philosoph, der von Dante (Inferno XX, 115) in die Hölle versetzt wird. Er schrieb über Astronomie (Super autorem Sphaerae, De sole et luna) und Alchemie (De chiromantia). Die Schrift super autorem Sphaerae ist nach Jourdain (S. 127) ein Kommentar zu der Sphaera des Johann von Sacrobosco. Über den letzteren siehe L. Baur, Die philos. Werke d. Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 60*, 64*. Michael Scottus verfaßte ferner eine aus Gundissalins Divisio philosophiae und aus bisher unbekannten arabischen Quellen kompilierte Einleitung in die Philosophie, die im Speculum doctrinale des Vincenz von Beauvais fragmentarisch erhalten ist (vgl. L. Baur a. a. O., S. 226, 364 ff., Anhang S. 398—400), hat sich aber am meisten durch seine Übersetzungen verdient gemacht. Albertus Magnus und Roger Bacon werten indessen seine Fähigkeiten und seine Übersetzertätigkeit nicht sehr hoch. Der erstere bemerkt: In rei veritate nescivit naturas, nec bene intellexit libros Aristotelis (bei L. Baur, a. a. O., S. 364, A. 2). Der letztere berichtet (Comp. studii philosophiae, c. 8, Opp. ined., ed. Brewer,

S. 472): Similiter Michael Scotus ascripsit sibi translationes multas. Sed certum est, quod Andreas quidam Judaeus plus laboravit in his (vgl. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhund. in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 142, A.).

Die Leistungen der drei im Vorhergehenden behandelten vorwiegend naturwissenschaftlich gerichteten Denker werden weit in den Schatten gestellt durch die Tätigkeit des Robert Grosseteste, des bedeutendsten Vertreters dieser Richtung vor Albertus Magnus und Roger Bacon.

Robert Grosseteste (Greathead, Grossum caput; über den Namen siehe L. Baur, S. 1* f.), geboren 1175 zu Stradbrook in der Grafschaft Suffolk, studierte in Oxford und Paris, wurde Magister regens und Kanzler an der Universität Oxford, dozierte als solcher noch jahrelang am Oxforder Minoritenstudium, bestieg 1235 den Bischofsstuhl von Lincoln (daher auch Lincolniensis genannt) und starb 1253. Roberts Tätigkeit erstreckte sich auf Kommentare und Übersetzungen und auch auf selbständige naturwissenschaftlich-philosophische Schriften. Er schrieb Kommentare zu den Analytica posteriora und zu den Elenchi sophistici des Aristoteles. Bei der ersten Arbeit zog er den Kommentar des Themistios zu Rate. Weiterhin stammt von ihm ein Kommentar zur aristotelischen Physik, der aber noch ungedruckt ist, während die unter seinem Namen gedruckte Summa super libros octo Physicorum ihm nicht angehört (siehe L. Baur, S. 23*). Daß Robert Grosseteste die aristotelische Ethik aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und vielleicht auch kommentiert hat, wurde bereits oben S. 407 erwähnt. Neben Aristoteles waren es Pseudo-Dionysius und Johannes Damascenus, denen Robert seine Übersetzertätigkeit zuwandte. Er selbst übersetzte neu die Schriften De divinis nominibus und De mystica theologia und kommentierte sie, während bei den beiden Hierarchien die vorhandenen Übersetzungen nur verbessert wurden und die Kommentare dazu zum Teil auch von seinen Mitarbeitern (coadjutores) stammen (siehe L. Baur, S. 40*). Eine Textkorrektur und Textergänzung einer translatio vetus lieferte Grosseteste auch bei den Kapiteln 2—8 des dritten Buches von De fide orthodoxa des Johannes Damascenus (siehe L. Baur, S. 132*. J. de Ghellinck, S. 449 ff. und oben S. 207, 300).

Umfassender als Roberts Übersetzer- und kommentatorische Tätigkeit gestaltete sich seine systematische Schriftstellerei, deren überwiegend naturwissenschaftlich-mathematischen Charakter Roger Bacon, Roberts Schüler, vortrefflich charakterisiert hat (Opus maius, ed. Bridges I, 108): Inventi enim sunt viri famosissimi, ut episcopus Robertus Lincolniensis et frater Adam de Marisco et multi alii, qui per potestatem mathematicae sciverunt causas omnium explicare et tam humana, quam divina sufficienter exponere. In der Tat! Es gibt kaum ein naturwissenschaftliches Gebiet, das Grosseteste nicht literarisch, wenn auch knapp und kurz, behandelt hätte. L. Baur (S. 55*) gruppiert seine Werke nach folgenden Gesichtspunkten: I. Einleitung in die Philosophie (De artibus liberalibus, De generatione sonorum). II. Naturphilosophie: im einzelnen Astronomie (De sphaera, De generatione stellarum, De cometis), Meteorologie (De impressionibus aëris), Kosmogonie (De luce seu de inchoatione formarum), Optik (De lineis, angulis et figuris, De natura locorum, De iride, De colore), Physik (De calore solis, De differentiis localibus, De impressionibus elementorum, De motu corporali, De motu supercoelestium, De finitate motus et temporis). III. Metaphysik (De unica forma omnium, De in-

telligentiis, De statu causarum, De potentia et actu, De veritate, De veritate propositionis, De scientia dei, De ordine emanandi causatorum a deo). IV. Psychologie (De libero arbitrio, De anima. Die Echtheit der letzteren Schrift ist sehr zweifelhaft). — Dazu kommen die größtenteils noch ungedruckten Dicta und Sermones, die ebenfalls noch unedierte wichtige Schrift über das Hexaëmeron und die von Luard herausgegebenen Epistolae.

Roger Bacon urteilt über Robert, er habe die Bücher des Aristoteles vernachlässigt und habe sich an die eigene Erfahrung und an andere Autoren gehalten (Compend. studii philos., Opp. ined., ed. Brewer, p. 469: Unde dominus Robertus, quondam episcopus Lincolniensis sanctae memoriae, neglexit omnino libros Aristotelis et vias eorum, et per experientiam propriam, et auctores alios, et per alias scientias negotiatus est in sapientialibus Aristotelis). Dies ist indessen nicht so zu verstehen, als ob Robert um Aristoteles sich nicht gekümmert hätte. Er kennt und zitiert vielmehr die sämtlichen Schriften des Aristoteles, behandelt in De statu causarum die aristotelische Ursachenlehre und in De potentia et actu die aristotelischen Grundbegriffe Potenz und Akt. Er erwähnt Avicenna, Averroës, Albumasar, Alpetragius, Ptolemaeus; kurz er zeigt sich mit der aristotelisch-arabischen Literatur aufs beste vertraut. Aber trotzdem folgt er in seiner Naturerklärung und Metaphysik keineswegs Aristoteles, sondern andern Autoren, nämlich Augustinus und dem arabischen Neuplatonismus, der neuplatonisch-augustinisch-arabischen Lichtmetaphysik. Während in der Frühscholastik die augustinische Lichtlehre, abgesehen von Johannes Eriugena, keinen Anklang zu finden vermochte, übte sie im dreizehnten Jahrhundert, wozu offenbar der Einfluß der damals bekannt gewordenen verwandten Anschauungen jüdischer Denker (Isaak Israeli, Avencebrol) und arabischer Quellen (Theologie des Aristoteles, Liber de causis, Alfarabi, Avicenna) den Anstoß gab, auf eine Reihe bedeutender Persönlichkeiten eine faszinierende Wirkung aus. Zu den ersten, die sich zu ihr bekannten, zählt neben Wilhelm von Auvergne und Alexander Halensis Robert Grosseteste. Während sie aber bei den zuerst genannten, insbesondere bei Alexander, eine mehr untergeordnete Rolle spielt, tritt sie uns bei dem Bischof von Lincoln als kühn ausgedachte, konsequent durchgeführte, mathematisch fundierte dynamische Theorie entgegen, die im Mittelpunkt von Roberts Denken steht und den Schlüssel seiner ganzen Natur- und Welterklärung bildet.

Grosseteste denkt sich mit Basilius und Augustinus das Licht als eine ganz feine körperliche Substanz (Hexaëmeron bei L. Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, S. 46: [lux] significat enim substantiam corporalem subtilissimam et incorporalitati proximam, naturaliter sui ipsius generativam). Diese Lichtsubstanz ist aber Träger von Kraft und Kraftwirkungen. Das Licht hat die Funktion der Selbsterzeugung und Selbstvermehrung und der plötzlichen, zeitlosen, instantanen, nach allen Seiten oder in der Form der Kugel erfolgenden Ausbreitung, wie schon Alhazen gelehrt hatte (siehe oben S. 377). Der Lichtpunkt ist ein Kraftzentrum, von dem aus plötzlich eine möglichst große Lichtsphäre erzeugt wird (De luce, ed. Baur, S. 51, 11: Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis quamvis magna subito generetur, nisi obsistat umbrosum. Ib. 51, 23: Atqui lucem esse proposui, cuius per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere). Weiterhin wird das Licht mit der ersten körperlichen Form oder mit der corporeitas

identifiziert. Das Licht ist die erste Form, die in der materia prima geschaffen wurde (De luce, ed. Baur, S. 51, 10: Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror. Ib. S. 52, 15: Lux est ergo prima forma corporalis. Lux ergo, quae est prima forma in materia prima creata).

Diese wenigen Voraussetzungen genügen Robert, um die Welt nach geometrisch-physikalischen Gesetzen sich entwickeln zu lassen, so daß bei ihm Schöpfungs- und neuplatonische Entwicklungslehre miteinander verknüpft erscheinen. Sowohl die Materie, wie die Form gelten, in sich betrachtet, als eine einfache, ausdehnungslose Substanz. Die dreidimensionale Ausdehnung und der Raum sind erst eine Funktion des Lichts und seiner Wirkungsgesetze. Dadurch nämlich, daß das Licht sich selbst erzeugt und sich nach allen Seiten hin plötzlich und gleichmäßig ausbreitet, erfolgt in und mit seiner Ausbreitung, und zwar in Kugelform, die Ausdehnung der Materie, die von der Form sich nicht trennen läßt. Dabei muß geometrisch notwendig an der äußersten Peripherie der Sphäre die Materie eine größere Verdünnung erfahren als bei den inneren, gegen das Zentrum zu gelegenen Teilen. So entstand in der äußersten Sphäre der erste Körper, das Firmament (De luce, ed. Baur, S. 51, 15: tamen utraque, corporeitas scilicet et materia, sit substantia in se ipsa simplex, omni carens dimensione. Ib. 54, 11: lux multiplicatione sui infinita in omnem partem aequaliter facta materiam undique aequaliter in formam sphaericam extendit, consequiturque de necessitate huius extensionis partes extremas materiae plus extendi et magis rarefieri, quam partes intimas centro propinquas . . . . Et sic perfectum est corpus primum in extremitate sphaerae, quod dicitur firmamentum, nihil habens in sui compositione nisi materiam primam et formam primam). Damit hat aber die Expansionstendenz des Lichtes seine Grenze noch nicht erreicht. Auch das Licht des ersten Körpers folgt dem Gesetz der Selbstvermehrung und der dreidimensionalen Ausbreitung, und zwar in der Richtung von der Peripherie gegen das Zentrum, wobei es auch die von ihm unabtrennbare Materie des ersten Körpers ausdehnt. So entwickelt sich aus dem ersten Körper das lumen, d. h. das erfahrungsmäßig gegebene Licht, quod est corpus spirituale, sive mavis dicere spiritus corporalis. Dieses vom ersten Körper gegen das Zentrum ausgebreitete Licht verdichtet (congregavit) die innerhalb des ersten Körpers gelegene Masse. Bei der Unveränderlichkeit des ersten Körpers und bei der Unmöglichkeit eines leeren Raumes mußte bei dem Verdichtungsprozeß gegen das Zentrum zu an den äußersten Teilen eine größt mögliche Verdünnung erfolgen (extendi et disgregari). So entstand an der Peripherie die zweite Sphäre. Durch Fortsetzung des Multiplikations-, Expansions-, Verdichtungs- und Verdünnungsprozesses läßt Robert dreizehn Sphären, neun himmlische und vier irdische (Feuer, Luft, Wasser, Erde) auseinander und in letzter Instanz aus der einen Lichtmasse sich entwickeln (De luce, ed. Baur, S. 54, 31—56, 22).

So durchzieht ein einheitlicher Ursprung das Weltall und ein einheitliches Band verknüpft alle seine Glieder. Der Kosmos ist die Selbstentfaltung des einen Lichtprinzips nach immanenten Gesetzen (De luce, ed. Baur, S. 57, 5: Et in hoc sermone forte manifesta est intentio dicentium „omnia esse unum ab unius lucis perfectione" et intentio dicentium „ea, quae sunt multa, esse multa ab ipsius lucis diversa multiplicatione").

Aber nicht bloß den Kosmos und seine Strukturteile suchte Grosseteste mit Hilfe seiner Lichtdynamik verständlich zu machen. Konsequent führt er auch die einzelnen Naturphänomene auf das Licht, seine Wirkungsweise und

Gesetze zurück. So ist das Licht das Wesen der Farbe, wie die Grundlage der Töne. Auf dem Licht und seiner Kraftentfaltung beruht es, daß der Himmel auf die Erde und besonders auf die Erzeugung der Pflanzen und der Tiere Einfluß hat (siehe L. Baur, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, S. 53—55). Das Licht ist ferner das Instrument, mit welchem die Seele auf den Körper wirkt. Endlich ist es auch der Grund der Schönheit der sichtbaren Kreatur (L. Baur, a. a. O., S. 48, 53).

Vom Standpunkt seiner Lichttheorie aus wird es auch verständlich, wenn Robert Grosseteste, ähnlich wie vor ihm Alkindi und nach ihm Roger Bacon und Galilei, die Forderung erhebt, die Mathematik, speziell die Geometrie, die Linien, Winkel und Figuren müßten die unerläßliche Voraussetzung der Naturphilosophie bilden; ohne sie gebe es keine Naturerkenntnis. Oder wenn er den Satz aufstellt: Alle Naturwirkungen müßten mit Hilfe von Linien, Winkeln und Figuren dargestellt und formuliert werden; auf anderem Wege sei ein Wissen unmöglich (De luce, ed. Baur, S. 59: Utilitas considerationis linearum, angulorum et figurarum est maxima, quoniam impossibile est sciri naturalem philosophiam sine illis. Valent autem in toto universo et partibus eius absolute. Ib. S. 60, 14: Omnes enim causae effectuum naturalium habent dari per lineas, angulos et figuras. Aliter enim impossibile est sciri „propter quid" in illis). Wenn er (Ib. S. 64, 1—5) unter den Figuren insbesondere die Wichtigkeit der figura sphaerica hervorhebt und das Gesetz formuliert: Omne agens multiplicat suam virtutem sphaerice, quoniam undique et in omnes diametros, so hat dies seinen Grund darin, daß dieser Satz die Grundlage seiner Lichtdynamik und seiner ganzen Welt- und Raumkonstruktion bildet. Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß es durchaus dem mathematischen Sinn des Bischofs von Lincoln entspricht, wenn er das Gesetz der Ökonomie: „omnis operatio naturae est modo finitissimo, ordinatissimo, brevissimo et optimo, quo ei possibile est" als ein Prinzip der philosophia naturalis bezeichnet (De luce, ed. Baur, S. 75, 2).

Wandte sich das Hauptinteresse von Grossetestes Denken unzweifelhaft nach der Seite der naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Probleme, so hat er sich doch auch mit der im dreizehnten Jahrhundert viel diskutierten Frage nach dem apriorischen oder aposteriorischen Ursprung unserer Erkenntnis befaßt. Wir finden hier in Robert, wie in Wilhelm von Auvergne (siehe oben S. 418 f.), einen überzeugten Anhänger der alten augustinischen Tradition. Der Wahrheitsbegriff wird von ihm im augustinisch-anselmischen Sinne bestimmt. De verit., ed. Baur, S. 135, 4: Igitur veritas rerum est earum esse prout debent esse, et earum rectitudo et conformitas Verbo, quo aeternaliter dicuntur. . . . . convenienter definitur ab Anselmo veritas cum dicit, eam esse rectitudinem sola mente perceptibilem. Aus dieser Wahrheitsdefinition zieht Robert den Schluß, daß jede geschaffene Wahrheit nur im Lichte der höchsten Wahrheit geschaut wird; denn wie könnte die Konformität von etwas mit etwas geschaut werden, wenn nicht jenes selbst geschaut wird, dem etwas konform ist. Dieses regelnde Prinzip ist aber nichts anderes quam ratio rei aeterna in mente divina (Ib., S. 137, 1—10). Infolgedessen kann nach dem Zeugnisse Augustins keine Wahrheit geschaut werden außer im Lichte der höchsten Wahrheit. Wie aber die schwachen Augen des Körpers die gefärbten Körper nur sehen, wenn das Sonnenlicht darüber ausgegossen liegt, sie aber das Sonnenlicht in sich selbst nicht schauen können, sondern nur insofern es über die gefärbten Körper ausgegossen ist, so schauen auch die Augen des Geistes die wahren Dinge nur im Lichte der höchsten Wahrheit; die höchste

Wahrheit selbst in sich können sie nicht schauen, sondern nur in Verbindung und bei einer gewissen Ausgießung über die wahren Dinge (Ib., S. 138, 7: sic infirmi oculi mentis ipsas res veras non conspiciunt nisi in lumine summae veritatis; ipsam autem veritatem summam in se non possunt conspicere, sed solum in coniunctione et superfusione quadam ipsis rebus veris). Neben der veritas rerum unterscheidet Robert Grosseteste, wie später Thomas von Aquin (S. theol. I q. 16 a. 1) die veritas orationis enuntiativae. Neben dem augustinischen Wahrheitsbegriff steht bei ihm der aristotelische. De veritate, ed. Baur, S. 134, 17: Consuevimus autem usitatius dicere veritatem orationis enuntiativae. Et haec veritas, dicit philosophus, non est aliud, quam ita esse in re signata, sicut dicit sermo. Et hoc est, quod aliqui dicunt veritatem esse „adaequationem sermonis et rei“ et „adaequationem rei ad intellectum“.

Dem Robert Grosseteste wird eine umfangreiche, 19 Traktate und 284 Kapitel enthaltende Summa philosophiae zugeschrieben, die L. Baur mit den Werken Grossetestes zum erstenmal veröffentlichte, von der er aber überzeugend nachgewiesen hat, daß sie den Bischof von Lincoln nicht zum Verfasser haben kann, wenn sie auch in manchen Punkten seinen Gedankengängen nahesteht. Sie ist sehr wahrscheinlich erst nach 1264 oder noch später nach 1270 abgefaßt (L. Baur, S. 137*). Baur nennt (S. 126*) die Schrift mit Recht „eines der signifikantesten und interessantesten Werke der Oxforder Schule des dreizehnten Jahrhunderts“. Die Summa verdient schon um deswillen die vollste Aufmerksamkeit der Philosophiehistoriker, weil sie eine rein philosophische Arbeit darstellt und das philosophische Wissen der Zeit losgelöst aus dem Zusammenhang mit der Theologie systematisch uns gibt. Wie interessant das Werk ist, welche Bedeutung ihm zukommt, daß ferner das naturwissenschaftliche Interesse einen breiten Raum beansprucht, läßt schon die Übersicht der behandelten Gegenstände erkennen. Die Schrift beginnt (Tr. I) mit einer Geschichte der Philosophie, die im wesentlichen aus Augustins Civitas Dei und aus Isidors Etymologien schöpft. Dann werden (Tr. II—III) die Begriffe der Wahrheit und der Wissenschaft und die Einteilung der Wissenschaften erörtert. Die Tr. IV und V behandeln die metaphysischen Grundbegriffe, nämlich Materie und Form. Tr. VI befaßt sich mit dem Tugendbegriff. Tr. VII erörtert die Grundbegriffe der Theologie, die Ideen, die Begriffe von Ewigkeit und Zeit. Die Tr. VIII und IX befassen sich mit den Fragen der Kosmologie, Tr. X mit der Lehre von den Intelligenzen. Die Tr. XI—XIII geben eine ausführliche Psychologie nach dem Schema: anima rationalis, sensitiva und vegetativa. Tr. XIV ist der Optik und Perspektive, XV der Astronomie, XVI und XVII der Physik und Chemie, XVIII der Meteorologie und XIX der Mineralogie gewidmet.

Die ungeheure Fülle des der abendländischen Gelehrtenwelt auf allen Gebieten neu zuströmenden Materials drängte naturgemäß zu einer übersichtlichen Zusammenfassung des Wissenswertesten. Dieser Aufgabe unterzogen sich die Enzyklopädisten Bartholomaeus Anglicus und Vincenz von Beauvais.

Der Minorit Bartholomaeus Anglicus, der mit dem im vierzehnten Jahrhundert lebenden Bartholomaeus de Glanvilla oder Glaunvilla, worauf Hil. Felder (S. 249) zuerst aufmerksam machte, nicht identifiziert werden darf, teilt mit seinen Landsleuten Alexander Neckham und Alfredus Anglicus die Vorliebe für naturwissenschaftliche Betrachtungsweise. Auf Grund seiner Bekanntschaft mit der zeitgenössischen englischen Literatur — so erwähnt er Michael Scottus, Alfredus Anglicus und Robert Grosseteste, dessen Traktat De colore verwertet wird (siehe L. Baur, S. 85*) — erscheint die Vermutung nicht unbegründet, daß er in Oxford seine Bildung erhielt. 1225—1230

lehrte er im Minoritenkloster in Paris, wo er die heilige Schrift kursorisch erklärte (Salimbene, Chronica, M.G.SS. XXXII, p. 93 f.). In dem zuletzt genannten Jahre erfolgte seine Berufung an das Minoritenstudium in Magdeburg. In dem kompilatorischen Werk De proprietatibus rerum, das er wohl schon in Paris begann und in Magdeburg gegen 1240 (Schönbach) vollendete, suchte er, wie ähnlich vor ihm Hrabanus Maurus, Honorius Augustodunensis und Alexander Neckham, das gesamte Wissen der Zeit aus den „authentischen Büchern der Heiligen und der Philosophen“ (Prol.) in einer Realenzyklopädie von neunzehn Büchern zusammenzutragen. Charakteristisch ist für den Engländer Bartholomaeus, daß in seiner Sammlung das naturwissenschaftliche Interesse vorherrscht und die Stoffauswahl leitet, während das historische Gebiet unberücksichtigt bleibt. Bei dem Reichtum des Inhalts, der in kurzer und knapper Fassung dargeboten wird, und bei dem Maßhalten in bezug auf den Umfang war das Werk außerordentlich geeignet, über den engen Kreis der Gelehrten hinaus auf die breite Masse der Gebildeten zu wirken. Das Buch wurde viel gelesen und ins Französische, Englische und Spanische übersetzt. Bertold von Regensburg hat daraus seine naturwissenschaftlichen Kenntnisse geschöpft (Schönbach).

Bei der Vorliebe des Bartholomaeus für naturwissenschaftliche Dinge ist es verständlich, daß die neue Literatur weitgehende Berücksichtigung fand. Genannt werden der Syrer Ḥonain ibn Isḥâḳ (Joannicius), die Araber Abû Ma'schar (Albumasar), Ali Ben el-Abbas (Hali medicus), Abû Bekr el-Rasi (Rasis), Alkindi (= Aristoteles in libro de quinque substantiis), Algazel, Avicenna, Averroës und der Spanier Dominicus Gundissalinus (die Schrift De unitate). Siehe A. Schneider, S. 142 f. Allein trotz der ausgedehnten Verwendung der neuen Autoren kommt das Verständnis derselben, soweit philosophische Fragen diskutiert werden, nicht über das Anfangsstadium hinaus. Bartholomaeus ist und bleibt seiner Überzeugung nach ein Anhänger der alten Schule, ein Vertreter des Augustinismus und Platonismus. „Die Ausführungen auf Grund der peripatetischen Literatur nehmen zwar bei ihm einen sehr großen Raum ein; bei näherer Untersuchung zeigt sich doch alsbald, daß Aristoteles speziell dann herangezogen wird, wo ihm Plato keinen Aufschluß gibt, wie bei manchen naturphilosophischen Problemen, oder wo er die bisherige Auffassung durch das neue Material ergänzen zu können glaubt“ (A. Schneider, S. 143). Philosophisch wertvoll ist vor allem das dritte Buch. Es enthält einen vollständigen Abriß der Psychologie, die, wie bei Alexander Neckham und bei Alfredus Anglicus, mit einer Fülle anatomisch-physiologischer Details durchsetzt ist.

Noch in weit größerem Stil als Bartholomaeus Anglicus erledigte die Aufgabe einer kompilatorischen und enzyklopädischen Zusammenfassung des gesamten Zeitwissens der größte Enzyklopädist des Mittelalters, Vincenz von Beauvais (Vincentius Bellovacensis), ein Dominikaner, Lehrer der Söhne Ludwigs des Heiligen, gest. um 1264. Er hat durch sein gewaltiges Exzerptenwerk mit dem Titel „Speculum majus“ den Höhepunkt der enzyklopädischen Bestrebungen im Mittelalter erreicht. Das ganze Werk ist in vier Teile gegliedert: Speculum doctrinale, spec. historiale, spec. naturale, spec. morale. Nur die drei ersten Teile stammen von Vincenz selbst. Der „Lehrspiegel“ ist nach Al. Vogel um 1250, der „Geschichtsspiegel“ um 1254 verfaßt worden; der „Sittenspiegel“ ist nicht eine Schrift des Vincentius, sondern eines Späteren und zwischen 1310 und 1320 entstanden. Auch die übrigen Teile sind nach Prantls Annahme (Gesch. d. Log., III, S. 37) von Interpolationen nicht frei (welche sich

jedoch schon in Handschriften des 14. Jahrhunderts finden). Albertus Magnus wird oft, mitunter auch bereits Thomas zitiert. Als Beispiel der Arbeitsmethode des Vincenz sei erwähnt, daß er Alfarabis Einleitungsschrift De ortu scientiarum fast ganz in sein Speculum doctrinale (I, 17, 19, 20) einverleibte (vgl. Baur, S. 159, 217), wie er auch des Michael Scottus Einleitung exzerpierte (vgl. Baur, S. 226, 364 ff., Anhang 398—400). Sehr stark benützt ist Isaak Israeli, ferner Avencebrol, ohne daß sein Name genannt wird (siehe J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts usw., S. 129 ff.). Mit einer auffallenden Scheu steht Vincenz der Physik und der Metaphysik des Aristoteles gegenüber. Er fertigte nicht selbst Exzerpte daraus an, sondern erhielt solche von gewissen Ordensbrüdern, um sie in sein Speculum zu verweben (Prol. c. 10: Ego autem in hoc opere vereor quorumdam legentium animos refragari, quod nonnullos Aristotelis flosculos, praecipueque ex libris ejusdem physicis et metaphysicis, quos nequaquam ego excerpseram, sed a quibusdam fratribus excerpta susceperam . . . quod per diversa capitula inserui; siehe P. Mandonnet, 1re partie, S. 35). — Für die Geschichte der Pädagogik ist von Interesse Vincenz' Schrift über Prinzenerziehung (De institutione filiorum regiorum seu nobilium).

§ 37. In dem hochgespannten Geistesleben des dreizehnten Jahrhunderts nahmen, wie schon oben (S. 404) bemerkt wurde, die Orden, speziell die rasch aufgeblühten Bettelorden, durch die Zahl und die geistige Bedeutung ihrer Mitglieder eine führende Stellung ein. In der Gestaltung und Orientierung ihrer philosophischen Doktrinen und in der Stellung zu den neuen Problemen der Zeit gingen sie aber keineswegs die gleichen Wege. Die sachlichen Differenzen, die man seit Ehrle als den Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus bezeichnet, ist, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie ein Kampf der Ordensschulen, zunächst der älteren Franziskanerschule gegen die neue, in den Reihen der Dominikanerlehrer aufgekommene Richtung der Aristoteliker. Nicht als ob die Franziskaner-Magistri den Forderungen der neuen Zeit mit ihren neuen Autoritäten und Lehren verständnislos gegenübergestanden wären. Im Gegenteil. Sie studierten die aristotelische und die arabisch-jüdische Literatur in vollem Umfange und nahmen sehr viel Aristotelisches und Neues in den Schatz ihrer Doktrinen auf. Was aber ihnen eigentümlich ist, was sie von dem Aristotelismus Alberts und Thomas' scheidet, ist das kraftvolle, ungeschmälerte Festhalten am Augustinismus, d. h. an wesentlichen Punkten der alten augustinischen Tradition in getreuer und wörtlicher Interpretation bestimmter augustinischer Lehren, der eigenartige Versuch, Aristoteles zu rezipieren, ohne augustinisches Lehrgut preiszugeben oder eine Abschwächung und Umdeutung augustinischer Formeln zuzulassen. Schon rein äußerlich bekundet sich die Vorherrschaft Augustins in der erdrückenden Fülle von Augustinuszitaten.

Als charakteristische, dem Augustinismus entstammende Lehrpunkte der älteren Franziskanerschule ergeben sich folgende Thesen: die Lehre von der geistigen Materie, die These von den rationes seminales, die Anschauung von der Pluralität der Formen, die Lehre von der Erkenntnis in den ewigen Regeln oder im ungeschaffenen Licht, die Ansicht von der direkten Erkenntnis des Einzelnen durch den Intellekt, die Überzeugung von der unmittelbaren, intuitiven Erkenntnis der Seele durch ihre Wesenheit, die Bestreitung des akzidentellen Charakters der Seelenkräfte in ihrem Verhältnis zur Seele, endlich die Zustimmung zum ontologischen Argument Anselms von Canterbury.

Die gelehrten Mitglieder der älteren d. h. vorskotistischen Franziskanerschule sind außerordentlich zahlreich. Begründer der Schule waren Alexander Halensis, Johannes de Rupella und insbesondere Johannes Fidanza oder Bonaventura. An den letzteren reihen sich als Schüler an: Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Eustachius von Arras, Wilhelm de la Mare und Wilhelm von Falgar. Gleichzeitig mit Bonaventura in Paris, dozierte in Oxford Adam von Marsh und dessen bedeutendster Schüler Thomas von York. Der jüngeren Generation in den letzten Dezennien des dreizehnten Jahrhunderts gehören an die Magistri: Nikolaus von Occam, Roger von Marston, Richard von Middletown, Wihelm von Ware und Petrus Johannis Olivi.

Ausgaben.

I. Alexander von Hales.

Des Alexander von Hales Summa universae theologiae ist zuerst Venet. 1475, dann auch Norimb. 1482, Papiae 1489, Norimbergae 1502, Lugduni 1515, Venet. 1576, Coloniae 1622 gedruckt worden. Literaturgeschichtliches dazu in der Einleit. zum 1. Bd. der neuen Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi 1882.

Die merkwürdige Summa virtutum, die 1509 in Paris unter dem Namen des Alex. Halens. gedruckt wurde, wird in der Ausgabe von Quaracchi t. I (LIX—LXII) dem Alexander von Hales ab- und problematisch dem Wilhelm von Melitona zugeschrieben. Siehe auch J. Jeiler, Die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander Halensis, Der Katholik 1879, 38 ff. Zu demselben Resultat der Unechtheit kam auch P. Minges, Philosophiegeschichtl. Bemerkungen über die dem Alex. von Hales zugeschriebene Summa de virtutibus, Festgabe f. Clem. Baeumker, Münster 1913, 129—138; derselbe, De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et prooemium Summae Guidonis abbatis, Archiv. Franciscan. Hist. VI, 1913, 13–22. Siehe dazu Additamentum ad artic. de relatione etc., ebend. 433—438. Minges setzt in diesen beiden Aufsätzen auseinander, daß das Prooemium der Summa Guidonis abbatis, das mit dem Prooemium der Summa Alexanders von Hales große Verwandtschaft aufweist, nicht von Guido de Pareto stammt, sondern von dem späteren Guido de Elemosina, der 1254 der erste theologische Magister aus dem Zisterzienserorden an der Pariser Universität war, und daß infolgedessen die Summa Guidonis von der Summa Alexandri Halensis abhängig sein muß. —

Auf Grund dreier Ausgaben hat A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesb. im 13. Jahrh., Münster 1909 (Beitr. z. Gesch.

d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 28—35 den Text der die Gottesbeweise betreffenden Partie (Summae theol. pars I, q. III, m. 1—3) neu hergestellt. — Eine neue Gesamtausgabe der Werke Alexanders wird von den Franziskanern in Quaracchi vorbereitet.

II. Johannes de Rupella.

Die Edition der Summa de anima u. d. Titel La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle . . . pubblicata per la prima volta e corredata di alcuni studi del P. Teofilo Domenichelli, sotta la direzione del P. Marcellino da Civezza, Prato 1882, genügt kritischen Ansprüchen in keiner Weise; vgl. Baeumker, A. f. G. d. Phil. V, 1892, S. 118.

Handschriftliches zur Summa siehe bei Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins V, 45—48 und bei G. M. Manser, Johann von Rupella. Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26, 1912, S. 291, A. 1. Hauréau hatte schon in: Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 192—213 eine Reihe von Fragmenten aus der Summa de anima publiziert, und vor Hauréau Henry Luguet, Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du traité de l'âme de Jean de la Rochelle, Paris 1875.

Bei Hilarin Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 215, A. 2 und bei Manser (a. a. O., S. 292) findet sich nach Luguet ein Verzeichnis weiterer Werke von Johannes de Rupella. Neuerdings wird die Frage nach den Schriften des Johannes eingehend untersucht von P. Minges, Archiv. Francisc. Hist. 1913, 597—622.

III. Bonaventura.

Die gesammelten Schriften Bonaventuras sind Argentorati 1482, Romae 1588—1596 u. ö. gedruckt worden. Dann Bonaventurae opera, ed. A. C. Peltier, Besançon und Paris 1861 ff. Eine vorzügliche Gesamtausgabe ist die zuletzt erschienene Opp. omnia edita studio et cura PP. collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas prope Florentiam, von 1882—1902, 10 Bde. und ein Band Indices; vgl. darüber Clem. Baeumker in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. V, S. 128.

Bonaventurae opusc. duo praestantissima: Breviloqu. et Itinerarium mentis ad Deum, ed. Car. Jos. Hefele, ed. III, Tub. 1832. — De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum — Ad Claras Aquas 1883 (enthält die in der Gesamtausgabe von Quaracchi in T. V als vierte unter den Quaestiones de scientia Christi abgedruckte Quaestio disputata: Utrum rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione und den Sermo: Unus est Magister vester, Christus. Ferner werden veröffentlicht erkenntnistheoretische Abhandl. von: Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Eustachius, Roger Marston, Richard von Middletown). — S. Bonaventurae, Seraphici Doctoris, tria opuscula: Breviloquium, Itinerarium mentis in deum et De reductione artium ad theologiam notis illustrata studio et cura PP. Collegii S. Bonav., ed. III, Ad Claras Aquas 1911. — Die Partie über Anselms ontolog. Beweis ist auch abgedruckt bei A. Daniels, Beiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbeweise im 13. Jahrhundert, Münster, 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 38—40. — Die Hymnen Bonav. siehe bei Dreves, Analecta hymn. 50, Leipzig 1907, 558—582. — Johannes a Rubino et Antonius Maria a Vicetio, Lexicon Bonaventurianum, Venedig 1880.

Nach Hauréau, Notices et extraits etc., II, 112; VI, 29, 150—153 sind nicht von Bonaventura De trinitate (wahrscheinlich von Eucher) und Speculum disciplinae (von Bernardus de Bessa).

IV. Matthaeus ab Aquasparta.

Von den Quaestiones disputatae des Matthaeus wurden fünf gedruckt in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum ed. studio et cura PP. Collegii a. S. Bonaventura, Ad Claras Aquas 1883. Eine größere Auswahl erschien unter dem Titel: Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae

selectae t. I. Quaestiones de fide et de cognitione, Ad Claras Aquas 1903 (Bibl. Francisc. Scholast. medii aevi t. I). Den Quaestiones gehen voran zwei Traktate des Matthaeus: Tractatus de excellentia S. Scripturae, Sermo de studio S. Scripturae. Als Appendix folgt den Quaestionen ein Tractatus de aeterna processione Spiritus sancti, der schon 1895 nach einem Autograph in Todi separat erschienen war.

Von dem ersten Buch des Sentenzenkommentars nach dem in der Kommunalbibliothek zu Todi (Signatur 122) befindlichen Autograph hat A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrh., Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 51—63 den die Gottesbeweise behandelnden Abschnitt (Sent. Lib. I, d. II) publiziert.

Zur handschriftl. Überlieferung siehe die Ausgaben von Quaracchi 1883 und 1903; M. Grabmann, Die philos. und theolog. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta. Ein Beitr. z. Gesch. d. Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterl. Denken, Wien 1906 (Theol. Studien d. Leogesellschaft 14), S. 14—19; A. Daniels, a. a. O.

V. Johannes Peckham.

Von den Werken des Johannes Peckham sind gedruckt: Collectaneum Bibliorum, Parisiis 1514, Coloniae 1541. — Perspectiva communis, Mediolani sine anno, Venetiis 1504, 1593. — C. T. Martin, Registrum epistolarum Fr. Joannis Peckham, 3 voll., London 1882—1885. Sieben Briefe, die sich auf den Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus beziehen, sind auch veröffentlicht durch Fr. Ehrle, Zeitschr. f. kathol. Theol. 13, 1889, S. 174—187. — Die Quaestio disputata über das ewige Licht als ratio cognoscendi ist publiziert in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, S. 179—182. — Expositio threnorum in: Opp. omn. S. Bonavent., ed. Quaracchi, t. VII, Appendix. — Canticum pauperis Fr. Joannis Peckham sec. cod. mss. ed. a PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1905 (Bibl. Franciscana ascetica medii aevi t. IV). — Fr. J. Pecham quondam archiepiscopi Cantuariensis tractatus tres de paupertate, cum bibliogr. edid. Ch. L. Kingsford, A. G. Little, F. Tocco, Aberdeen 1910 (Tractatus pauperis contra insipientem novellarum haeresum confictorem. Tract. contra Rob. Kilwardby. Defensio fratrum mendicantium) in: British Society of Franciscan Studies t. II. — Ein die Gottesbeweise betreffendes Stück aus dem Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen nach einem in der Biblioteca Nazionale zu Florenz unter der Signatur Conv. soppr. G. 4, 854 befindlichen Codex hat A. Daniels, Quellenbeitr. u. Unters. z. Gesch. d. Gottesb. im dreizehnten Jahrh., Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 41—50 veröffentlicht. — Die Hymnen wurden publiziert von G. M. Dreves, Analecta hymn. 50, Leipzig 1907, 592—616.

Zur handschriftl. Überlieferung siehe De humanae cognitionis ratione Anecdota etc., p. XV—XVIII. B. Hauréau, Notices et extraits VI, Paris 1893, 134, 150—154, 273 f. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 156. Die vorhin erwähnte Ausgabe in: British Society of Franciscan Studies II, S. 1—12; 96—110 (vollständige Liste der Schriften und Mitteilung von Fragmenten und Quästionentiteln).

VI. Roger von Marston.

Die Titel einzelner Fragen aus zwei Sammlungen von Quaestiones disputatae und aus zwei Quodlibeta von Roger von Marston werden zum Teil nach Cod. Conv. n. 123 der Laurentiana in Florenz in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum, Quaracchi 1883, p. XX—XXI und von A. Daniels, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston, Theol. Quartalschrift 93, 1911, S. 35—59 mitgeteilt. In der Editio Quaracchi, S. 197—220 kommt ferner die Quaestio: utrum anima omnia, quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum zum Abdruck.

VII. Richard von Middletown (de Mediavilla).

Ricardi de Mediavilla Com. in quattuor libr. Sent., Ven. 1489, 1509, Brixiae 1591 (beigefügt sind die Quodlibeta). Separat erschienen die Quodlibeta Venet. 1507 und 1509, Paris. 1510, 1519, 1529. Von den Quaestiones disputatae wurde eine: utrum Angelus vel homo naturaliter intelligat verum creatum in veritate aeterna nach einem Cod. in Assisi (n. 14) und einem andern in Todi (n. 82) herausgegeben in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae etc., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, S. 221—245. A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrh., Münster 1909, S. 84—88 hat zwei die Gottesbeweise betreffende quaestiones aus dem Sentenzenkommentar (Sent. I, d. III, a. 1) nach der Venedigerausgabe von 1509 abgedruckt; derselbe, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston, Theol. Quartalschr. 93, 1911, S. 48, Anm. 4 bringt wertvolle Notizen über Handschr. zu den Quaestiones disputatae. Die handschriftliche Überlieferung siehe ferner bei A. G. Little, a. a. O., S. 214—215.

VIII. Wilhelm von Ware.

Von Wilhelms Hauptwerk, dem Sentenzenkommentar, sind publiziert: die Abhandlung über die unbefleckte Empfängnis: Fr. Gulielmi Guarrae Quaestiones disputatae de immaculata conceptione B. M. Virginis, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1904 (Bibliotheca Franciscana Scholastica medii aevi, t. III, S. 1—11), ferner zwei Quaestionen über die Gottesbeweise von A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew., Münster 1909, S. 89—104, weiterhin eine Quaestio über das menschliche Erkennen von demselben, Festgabe für Clemens Baeumker, Münster 1913, S. 309—318.

Zur handschriftl. Überlieferung siehe die eben genannten Editionen und A. G. Little, a. a. O., S. 213.

IX. Petrus Johannis Olivi.

Von den Quodlibeta des Petrus Joh. Olivi wurde einiges mitgeteilt von C. Du Plessis d'Argentrée, Collectio judiciorum, t. I, p. 1, p. 228. Zigliara, De mente Concilii Viennensis 1878 benutzte zwei von P. Fidelis a Fanna in der Borghesischen Bibliothek in Rom entdeckte Codices der Quodlibeta. Aus Zigliara druckt B. Jansen, Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele, Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, S. 477—479 einige Stellen ab. Von B. Jansen wird eine Ausgabe der Quodlibeta vorbereitet. — Einige Exzerpte aus zwei die Erkenntnislehre betreffenden Quaestionen der Quodlibeta finden sich in: De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae etc., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, S. 245—248.

Eine ausgezeichnete Studie über den gesamten Schriftenbestand des Petrus Johannis Olivi verdanken wir Fr. Ehrle, Petrus Johannis Olivi, sein Leben u. seine Schriften, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. III, 1887, S. 409—552. R. Gratien, Notes et documents: une lettre inédite de Pierre de Jean Olivi, Études francisc., 1913 avril.

Alexander wurde zu Hales in der Grafschaft Glocester zwischen 1170 und 1180 geboren. Er studierte in Paris, wo er später in der Artistenfakultät und als Magister der Theologie große Berühmtheit erlangte. Um 1231 trat er in den Franziskanerorden ein, der so eine theologische Lehrkanzel und Einfluß an der Universität gewann. Er starb 1245. Die Anschauungen über den Umfang seiner schriftstellerischen Tätigkeit sind noch wenig geklärt. Die ihm zugeteilte Summa de virtutibus gehört nach den neueren Untersuchungen ihm nicht an, sondern ist wahrscheinlich ein Werk des Wilhelm von Melitona (siehe oben S. 432). Alexanders Hauptleistung, der er Ruhm und Einfluß verdankt, ist seine gewaltige Summa universae theologiae in vier Teilen, von der Roger Bacon (Opus minus, ed. Brewer, S. 326) spöttisch schrieb: magnam summam illam, quae est

plus quam pondus unius equi, deren Echtheit er aber anzweifelte (ib.: quam ipse non fecit, sed alii). Begonnen wurde sie wohl nicht lange vor 1231, wie sich aus der Benutzung des 1224—1226 abgefaßten Kommentars des Thomas von Vercelli zur Hierarchia coelestis des Pseudo-Dionysius (siehe oben S. 347 f.) schließen läßt. Siehe H. Felder, S. 194–195. Alexanders Tod 1245 hinderte die Vollendung. Nur der erste Teil ist vollständig ausgeführt, die übrigen drei partes zeigen große Lücken. 1256 erhielt Wilhelm von Melitona von Papst Alexander IV. den Auftrag, für die Fertigstellung der Summa Sorge zu tragen (siehe H. Felder, S. 193, 208 f.).

Die Summa universae theologiae Alexanders ist ein groß gedachtes System der Theologie. Obgleich sie durch die Fülle der Gedanken, durch den Reichtum der Problemstellungen und der Gliederung alle bisherigen theologischen Leistungen überragt, so ist sie doch nur eine Fortsetzung der Summen und Sentenzenwerke des zwölften Jahrhunderts, herausgeboren aus denselben systematisierenden Tendenzen. Wie die bedeutendsten Sentenzenbücher aus der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts und wie die kurz vorher entstandene Summa aurea des Wilhelm von Auxerre, schließt sie sich in der Anordnung des Stoffes, wenn auch in freier Weise, an das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus an. Ferner bedient sie sich derselben Methode, nämlich der Abälardschen Sic et non-Methode mit ihrem dreiteiligen Schema der Autoritäten pro und contra, der solutio und der Widerlegung der Gegengründe und das alles unter ausgiebigster Anwendung der dialektischen Operationen der Definition, Distinktion und der syllogistischen Begründung. In methodischer Beziehung ist Alexander von Hales kein Schöpfer und Neuerer, wie Picavet meint, sondern er führt nur die bereits hoch entwickelte technische und methodische Tradition fort. Infolgedessen geht es auch nicht an, ihn den ersten Summisten zu nennen, auch nicht in dem von H. Felder (S. 195—199) definierten Sinn. Die bedeutungsvolle und einschneidende Neuerung, die Alexanders Summa zweifellos bringt, liegt vielmehr nach einer anderen Seite, nämlich in ihrem Verhältnis zur aristotelisch-arabischen Literatur.

Während die Früheren nur die Logik des Aristoteles kannten, Wilhelm von Auxerre aber, dem damaligen kirchlichen Verbot entsprechend, die Physik und Metaphsyik des Aristoteles ignoriert und neben der Logik nur die Ethik und De anima erwähnt, hat Alexander von Hales zuerst die gegesamte Philosophie des Aristoteles in seinem übrigens streng orthodoxen und vom Papst empfohlenen Werk als Hilfswissenschaft der Theologie benützt. Freilich ist der Einfluß des Platonismus und Augustinismus in Theologie und Philosophie bei ihm auch noch stark zu bemerken. Von den Arabern berücksichtigt er besonders den Avicenna, selten den Averroës.

Alexander von Hales ist Realist. Die Universalia ante rem sind im Verstande Gottes: mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum (Summa th. p. II, quaest. III, m. 1). Sie existieren nicht als selbständige, von Gott getrennte Wesen. Sie bilden die causa exemplaris der Dinge, sind aber nicht ein anderes neben der causa efficiens, sondern mit dieser identisch in Gott. Das Universale in re ist die Form der Dinge, wie Alexander übereinstimmend mit Gilbert de la Porrée annimmt.

Die (plotinische) Lehre Ibn Gebirols von der Zusammensetzung alles Geschöpflichen aus Materie und Form nahm er auf (S. th. II, q. 12, m. 1: secundum hunc modum non dicitur anima simplex, quia habet materiam et formam spiritualem. Ib. q. 20, m. 2, a. 2: Ad quod dicendum, quod licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtu-

tamen dicendum, quod sit compositum ex materia et forma. Siehe J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, 39—41. M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas v. Aquin z. Avencebrol, Münster 1900, S. 20 f.). Aus der aristotelischen Psychologie übernahm er die Unterscheidung von intellectus agens und possibilis. Der erstere ist nicht, wie die Araber annahmen, eine von der Seele getrennte Substanz, sondern eine Eigentümlichkeit derselben. Beide bezeichnet er als zwei Differenzen in der Seele (Summa theol. p. II, q. 69, m. 3, a. 3: intellectus agens et intellectus possibilis sunt duae differentiae in anima rationali; siehe O. Keicher, S. 175 f.). Für gewisse Erkenntnisse, für aliqua intelligibilia supra intellectum fordert Alexander auch einen agens supra intellectum, eine Erleuchtung durch den agens primus (siehe Keicher, S. 177, A. 1).

Apodiktische Beweise für das Dasein Gottes sind möglich; denn Gott hat sich in der Schöpfung der Welt geoffenbart, und so lassen uns die erschaffenen Dinge erkennen, daß Gott ist, und welches seine wesentlichen Eigenschaften sind. Doch nimmt Alexander die Beweise für das Dasein Gottes nur von seinen Vorgängern (Augustin, Anselm, Johannes Damascenus, Hugo und Richard von St. Victor). Interessant ist dabei, daß er, wie Wilhelm von Auxerre (siehe oben S. 417), Anselms ontologisches Argument fast wörtlich in seiner Summa wiederholt und billigt (ed. Daniels, S. 31 ff.).

Ein Zeitgenosse des Alexander von Hales war Alexander von Alexandrien, der gleichfalls dem Franziskanerorden angehörte. Von ihm sind die 1572 zu Venedig gedruckten Glossen zur aristotelischen Metaphysik geschrieben worden, die man mitunter dem Alexander von Hales beigelegt hat. Ihm gehört wohl auch an ein Kommentar zu Aristoteles De anima. Siehe H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. Br. 1904, S. 204, A. 3, wo nach Denifle (Chart. Univ. Paris. I, 644) ein „Commentum Alexandri super librum Metheororum et Phisiognomia Aristotelis“ erwähnt werden. Die Autoren von De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraph. Doctoris S. Bonaventurae, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonav., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, p. XXII schreiben den Metaphysikkommentar dem 1314 in Rom verstorbenen Alexander ab Alexandria (junior) zu und veröffentlichen zugleich (S. 219—220) ein Fragment aus der Quaestio disputata des letzteren contra errorem Averrois.

Ein Schüler des Alexander von Hales und sein Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franziskaner zu Paris war Johann von La Rochelle (de Rupella), geb. um 1200, gest. 1245. H. Felder (a. a. O., S. 216—231) hatte die Ansicht vertreten, Johannes de Rupella hätte mindestens seit 1238 gleichzeitig mit Alexander einen Lehrstuhl an der Universität inne gehabt, so daß die Franziskaner ebenso, wie die Dominikaner, über zwei Lehrkanzeln verfügt hätten. Er hat aber diese Ansicht selbst wieder zurückgezogen (siehe Les franciscains ont-ils eu deux écoles univers. à Paris de 1238 à 1253, Études franciscaines, juin 1911). Johannes de Rupella hat besonders die Psychologie in der Schrift Summa de anima bearbeitet. Seine Quellen sind weniger Aristoteles, dessen Schrift περὶ ψυχῆς nur einmal zitiert wird (Manser, Johann von Rupella, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26, 1912, S. 299, Anm. 1), als vielmehr Avicenna und vor allem Augustinus und das dem letzteren zugeschriebene Buch Alchers De spiritu et anima (siehe oben S. 336). Auch neuplatonische Quellen muß Johannes benutzt haben, wie aus der Seelendefinition erhellt, die mit der bei Alfredus Anglicus sich findenden (siehe oben S. 423) übereinstimmt: anima est substantia incorporea intellectualis, illuminationis a

primo ultima relatione perceptiva (S. de anima p. I, 3, ed. Domenichelli, p. 107—108; bei Manser, S. 321 f., 324).

Die Erkenntnistheorie, mit der Johannes de Rupella sich eingehend beschäftigte, steht im wesentlichen ebenfalls auf augustinisch-neuplatonischem Fundament. Er sucht aber auch dem Aristotelismus gerecht zu werden durch die Lehre vom intellectus agens und possibilis und durch Annahme der aristotelischen Abstraktionstheorie, wenigstens für das Gebiet der Erkenntnis der Erfahrungsdinge (S. de anima p. II, 37, ed. Domenichelli, S. 293: Notandum ergo, quod secundum Avicennam operatio intellectus agentis est illuminare vel intelligentiae lumen diffundere super formas sensibiles existentes in imaginatione sive aestimatione, et illuminando abstrahere ab omnibus circumstantiis materialibus et abstractas copulare sive ordinare in intellectu possibili; siehe Manser, S. 313, Anm. 2). Für den höheren Teil des Erkennens aber, für die intelligentia und ihre Objekte, Gott und die ersten Prinzipien der Wissenschaften, ist Gott selbst der intellectus agens, und die genannten Gegenstände können nicht durch Abstraktion aus den Phantasmen, sondern nur durch unmittelbare Erleuchtung von seiten der Gottheit oder der ersten Wahrheit erkannt werden (S. de anima p. II, 37, ed. Domenichelli, S. 292: Ergo respectu huius veritatis summae et respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum . . . . dicitur deus intellectus agens. Ib. p. I, 43, ed. Domenichelli, S. 189: tamen secundum faciem superiorem illuminatur ab irradiatione, quae est illi a luce prima vel a luminariis mediis, scilicet angelis. Ib. p. I, 3, ed. Domenichelli, S. 107—108: humana anima nihil intelligit, nisi illuminetur ab illuminationis principio et patre nostro deo; siehe Manser, S. 311, 318, 322).

So nehmen die beiden ersten Franziskanerlehrer, Alexander und Johannes, auf erkenntnistheoretischem Gebiet noch die gleiche Stellung ein, wie Isaak von Stella im zwölften Jahrhundert, d. h. neben der augustinisch-neuplatonischen Irradiationstheorie, der die Gegenstände des höheren Erkennens zugewiesen sind, steht die aristotelische Abstraktionslehre, der das Feld der Erfahrung zufällt (siehe oben S. 336).

Im Gegensatz zu seinem Lehrer lehnt Johannes die Avencebrolsche These von der Zusammensetzung der Seele und der Engel aus Materie und Form ab; vgl. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 21 f. Die Unsterblichkeitsbeweise nimmt er aus Gundissalins De immortalitate animae; vgl. J. A. Endres, Die Nachwirkungen von Gundissalinus De immortalitate animae in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 386—388.

Ein langer anonymer Traktat in der Pariser Nationalbibliothek De definitione multiplici potentiarum animae, der sich in der auffallendsten Weise mit der Summa de anima berührt und vielleicht ebenfalls von Joh. de Rupella stammt, wird besprochen von Hauréau, Notices et extraits V, 45—48. Über weitere Schriften siehe P. Minges, De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella, Arch. Franc. Hist. 1913, S. 597—622.

Der bedeutendste Schüler des Alexander Halensis und die hervorragendste Persönlichkeit der älteren Franziskanerschule war Johannes Fidanza, geboren zu Balneoregium (Bagnorea im Toskanischen) im Jahre 1221, von dem Stifter des Franziskanerordens, dem heiligen Franziskus von Assisi, der an ihm in seiner Kindheit eine Wunderheilung verrichtete, Bonaventura zubenannt. Seit seinem 17. Lebensjahre Franziskaner, studierte Bonaventura in Paris, wo er von 1243 bis 1245 Alexander von Hales zum Lehrer hatte. 1245 wurde er Baccalaureus

und las im Kloster der Minoriten über die Sentenzen des Lombarden. 1248 übernahm er als Nachfolger des Johann von Parma den Lehrstuhl des Ordens an der Pariser Universität, wo er bis 1255 über die Sentenzen und die hl. Schrift dozierte. Infolge des Konfliktes der Universität mit den Mendikanten wurde er erst am 23. Oktober 1257 zugleich mit dem ihm eng befreundeten Thomas von Aquin von der Universität als Magister regens anerkannt. Vorher schon, am 2. Februar 1257, hatte er als Generalminister die oberste Leitung seines Ordens übernommen. 1273 wurde Bonaventura Bischof von Albano und Kardinal, starb aber schon am 15. Juli 1274 zu Lyon während des Konzils. 1482 wurde er kanonisiert und von seinen Verehrern seit Gerson als „doctor seraphicus" bezeichnet.

Wie die Viktoriner, ist Bonaventura Scholastiker und Mystiker zugleich, was auch deutlich in der Eigenart seiner Schriften zum Ausdruck kommt. Als Freund der scholastischen Methode und durchdrungen von dem Streben nach umfassender theologischer Systematik erweist er sich in seiner bedeutsamsten schriftstellerischen Leistung, die nach dem Vorbild des Wilhelm von Auxerre und insbesondere seines Lehrers Alexander Halensis in der Form des Sentenzenkommentars gehalten ist, nämlich in den umfangreichen Commentarii in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi, die seit 1248 während seiner Lehrtätigkeit in Paris entstanden und die ersten vier Bände der Ausgabe von Quaracchi füllen. T. V derselben Ausgabe enthält die Opuscula varia theologica, im einzelnen die Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio Ss. trinitatis, de perfectione evangelica, ferner das Breviloquium, das Itinerarium mentis in deum, das Opusculum de reductione artium ad theologiam, die Collationes in Hexaëmeron, die Collationes de septem donis Spiritus sancti, die Collationes de decem praeceptis, die Sermones selecti de rebus theologicis. T. VI und VII umfassen die exegetischen Werke Bonaventuras: die Kommentare zum Ecclesiastes und zu Sapientia, den Kommentar und die Collationes zum Johannesevangelium (VI), den Kommentar zum Lucasevangelium und die Expositio zu den Lamentationes Jeremiae und zur Oratio Dominica (VII). T. VIII bietet die Opuscula mystica: De triplici via, alias Incendium amoris, Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis, Lignum vitae, De regimine animae, De sex alis Seraphim und andere. Das mystische Hauptwerk Bonaventuras, das Itinerarium mentis in deum, wurde bereits bei T. V erwähnt. Außerdem sind in T. VIII enthalten die Opuscula ad ordinem spectantantia, darunter die Apologia pauperum und die Legenda S. Francisci. T. IX bringt die Ars praedicandi und die Sermones.

Bonaventura ist und will nichts anderes sein als ein Vertreter der alten Schule im Sinne Augustins und des Alexander Halensis, den er seinen Lehrer und Vater nennt, und dessen Fußstapfen er hauptsächlich folgen will. Neuerungen liegen ihm fern. Diesen konservativen Standpunkt hat er selbst klar in seinem Sentenzenkommentar gezeichnet (In Sent. II, praeloc., ed. Quaracchi t. II, S. 1 ff.): At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. . . . . Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator. Indessen konnte und wollte auch er sich dem Einfluß des mächtig vordringenden Aristotelismus nicht entschlagen. Er kennt die aristotelischen Schriften und Lehren sehr wohl und verwertet sie reichlich. Aristoteles ist für ihn eine Autorität, die er un-

mittelbar neben Augustinus stellt. Trotzdem hält er sich aber nach der Weise der Früheren in vielen über die bloße Dialektik hinausgehenden Fragen vorzüglich an Platon in dem Sinne, wie dessen Lehre nach Augustins Auffassung damals verstanden wurde. Bonaventura meint, nach Platon sei Gott nicht nur aller Dinge Anfang und Ziel, sondern auch urbildlicher Grund (ratio exemplaris). Diese letztere Annahme aber habe Aristoteles mit kraftlosen Argumenten bestritten, welche Äußerung freilich von einer falschen Identifizierung der von Aristoteles bestrittenen Hypostasierung der Ideen mit der Lehre von Gottes Urbildlichkeit zeugt. Er meint, aus diesem Irrtum des Aristoteles sei der andere geflossen, Gott keine Vorsehung in bezug auf die irdischen Dinge zuzuschreiben, da er ja die „Ideen", durch welche er diese erkennen könnte, nicht in sich habe (wonach also Bonaventura die von Aristoteles bestrittenen platonischen Ideen als Gedanken des göttlichen Geistes auffaßt). Ferner tadelt Bonaventura die Verblendung des Aristoteles, die Welt für ewig zu halten und den Platon zu bekämpfen, der der Wahrheit gemäß der Welt und der Zeit einen Anfang zuschreibe (In Hexaëmeron, Coll. VI, Opp. omn., ed. Quaracchi, t. V, p. 360 f.).

Bonaventuras Metaphysik weist eine Reihe eigenartiger, meist augustinisch-neuplatonischer Züge auf. Zum Beweise hierfür sei hingewiesen auf seine Lichttheorie, auf seine Lehre von der Mehrheit der Formen und auf seine Ansicht von den rationes seminales. Wie schon oben (S. 426) erwähnt wurde, hatte die neuplatonisch-augustinische Lichtmetaphysik bereits bei Alexander Halensis, Wilhelm von Auvergne und vor allem bei Robert Grosseteste Verwertung gefunden. Mit den Ausführungen des letzteren trifft auch die Lichtlehre Bonaventuras vielfach zusammen, wie L. Baur (Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg 1913, S. 41—55) im einzelnen gezeigt hat. Wie der Bischof von Lincoln, behauptet auch Bonaventura von dem Licht, daß es die Fähigkeit habe, sich aus sich selbst zu vermehren, daß es nicht ein Körper, sondern etwas am Körper, nämlich die Form des leuchtenden Körpers, und zwar die vornehmste Form unter dem Körperlichen und eine forma substantialis sei, wie die Philosophen und die Heiligen sagen (In sent. II, d. 13, a. 2, q. 1, ed. Quaracchi t. II, p. 318a: Si ergo lux formam dicit, non potest esse lux ipsum corpus, sed aliquid corporis. Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se sine appositione materiae aliunde . . . . Sic intelligendum est a parte lucis, quod lux potest dici in abstractione et sic nominat formam corporis luminosi, per quam corpus illud habet lucere et agere . . . . lux proprie et abstracte loquendo non est corpus, sed forma corporis. Ib. q. 2, p. 321a: Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti, ... est substantialis forma). Alle Körper partizipieren an der Natur des Lichtes, und nach dem Maße dieser Partizipation bestimmt sich Grad und Rang ihres Seins (Ib. q. 2, p. 321a: Et quod omnia corpora natura lucis participent, hoc satis de plano ostendunt, quia vix est corpus opacum, quin per multam tersionem et politionem possit effici luminosum, sicut patet cum de cinere fit vitrum, et de terra carbunculus. Ib. p. 320a: Lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium). Das Licht ist die forma communis für alle Körper, durch welche die generelle Informierung der Materie erfolgt, während gleichzeitig durch andere Formen, die Elementar- und Mischformen, die spezielle Informierung bedingt ist (In sent. II, d. 13 divis. text., ed. Quaracchi t. II, p. 310a: Et quoniam duplex est informatio materiae corporalis,

quaedam generalis, quaedam specialis — generalis per formam communem omnibus corporalibus, et haec est forma lucis; specialis vero per alias formas, sive elementares sive mixtionis).

Tatsächlich umschließt also das Ding eine Mehrheit von substanzialen Formen, in deren Komplex die Lichtform keineswegs eine unvollkommene Disposition darstellt; vielmehr spielt sie eine zentrale und beherrschende Rolle, insofern sie jede andere körperliche Form erhält, ihr die Kraft des Wirkens gibt und ihre Dignität in der Reihe der Wesen bestimmt (In sent. II, d. 13, a. 2, q. 2 ad 5, ed. Quaracchi t. II, p. 321 b: Forma enim lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tamquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia). Über Bonaventuras Lehre von der Pluralität der Formen, die ein charakteristisches Bestandstück der Doktrin der Franziskanerschule bildet, siehe das Scholion in der Ausgabe von Quaracchi t. II, p. 322—323, ferner M. de Wulf, Le traité de unitate formae de Gilles de Lessines, Louvain 1901 (Les Philos. Belges I), S. 10—58 (La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle) und insbesondere K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras, Fulda 1908, S. 53—79. Neuerdings wurde mit Unrecht von E. Lutz (Die Psychol. Bonav., S. 54—61) die Lehre von der Mehrheit der Wesensformen bei Bonaventura in Abrede gestellt.

Schließlich sei noch erwähnt, daß Bonaventura (In sent. II, d. 13, a. 2, q. 2, ed. Quaracchi t. II, p. 320b) als Quellen und Stützen für seine Lichtlehre die hl. Schrift, dann catholici tractatores, nämlich Pseudo-Dionysius und Augustinus, und die Philosophen nennt.

Hat Bonaventuras Lichtmetaphysik einen entschieden neuplatonisch-augustinischen Charakter, so gilt ein Gleiches auch von seiner Theorie der rationes seminales, die aus Augustinus stammt, der sie seinerseits von dem Neuplatonismus beziehungsweise von der Stoa übernommen hat. Indem Bonaventura den aristotelischen Formbegriff mit dem augustinisch-stoischen Begriff der *λόγοι σπερματικοί* verschmilzt, denkt er sich, ähnlich wie Averroës (siehe oben S. 383), die Formen samen- oder keimartig als aktive Potenzen in der Materie angelegt. Aus diesen aktiven Potenzen werden die Formen vermittels der Einwirkungen der Naturagentien eduziert (In sent. II, d. 15, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi t. II, p. 374b: aliae formae naturales non ex nihilo producuntur, sed est aliqua potentia activa in materia, ex qua fiunt tamquam ex seminario. Ib. d. 18, a. 1, q. 3, p. 440 a b: cum satis constet, rationem seminalem esse potentiam activam, inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo. Vgl. dazu d. 7, pars 2, a. 2, q. 1, p. 196 ff. und das Scholion p. 443 f.

In der Psychologie schließt sich Bonaventura an seinen Lehrer Alexander von Hales an, insbesondere vertritt er mit jenem die bei Avencebrol und bei Dominicus Gundissalinus sich findende Auffassung, daß auch die geistigen Substanzen, die Engel und menschlichen Seelen, aus Materie und Form zusammengesetzt seien (In sent. II, d. 3, pars. I, a. 1, q. 1, ed. Quaracchi t. II, p. 91 a: Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma. Ib. d. 17, a. 1, q. 2, p. 416 a: Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma). Übrigens beruft sich Bonaventura zur Rechtfertigung seiner Anschauung nicht auf Avencebrol, sondern auf Augustinus (Ib. d. 3, pars I, a. 1, q. 2, fund. 1, p. 94 a: Auctoritate Augustini

de Mirabilibus sacrae scripturae primo capitulo). Wenn aber auch die von ihm angezogene Schrift jetzt als pseudo-augustinisch erkannt ist, so läßt sich doch die fragliche Lehre in sicher echten Schriften Augustins (De Gen. ad. lit. V, c. 5 n. 13; VII, c. 5 n. 7, c. 6 n. 9, c. 17 n. 39) nachweisen. Alexander von Hales und Bonaventura waren aber nicht die einzigen Vertreter dieser Lehre, vielmehr hatten sie die gesamte Franziskanerschule zur Gefolgschaft, mit einziger Ausnahme des Johann von Rupella. Vgl. Bonaventura-Ausgabe t. II, Scholion p. 92—94; P. Correns, Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandl. d. Dominic. Gundiss. De unitate, Münster 1891, S. 42 f.; R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft m. bes. Rücks. auf Salomon ibn Gebirol. Rektoratsrede. Jena 1899, S. 22, A. 35. K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras, Fulda 1908, S. 31—47.

Bezüglich des Verhältnisses von Leib und Seele übernimmt Bonaventura zwar die aristotelische Seelendefinition, deutet sie aber im augustinischen Sinn. Die Seele ist mit dem Körper vereinigt ut perfectio et motor (In sent. II, d. 8, pars I, a. 3, q. 2, ed. Quaracchi t. II, p. 221 b). Der Grund der Vereinigung liegt in einem Verlangen (appetitus) beider zueinander. Die Seele hat ein Verlangen, die körperliche Natur zu vollenden, und der organische Körper, der aus Materie und Form besteht, hat ein Verlangen nach Aufnahme der Seele. Die letztere verbindet sich also mit einem bereits formierten Körper, so daß auch auf dem Gebiete der Psychologie Bonaventuras Ansicht von der Mehrheit der Formen, die nach seiner Überzeugung die Einheit des Wesens nicht stört, zur Geltung kommt (In sent. II, d. 17, a. 1, q. 2, ed. Quaracchi t. II, p. 415 b: Ad illud quod obicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae . . . Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam). Über die Mehrheit der Formen auf anthropologischem Gebiet nach Bonaventura siehe K. Ziesché, Die Naturlehre Bonaventuras, S. 67—70.

Bei der Unterscheidung der Seelenvermögen übernimmt Bonaventura die aristotelischen und augustinischen Einteilungen. Er spricht mit Aristoteles von intellectus possibilis und agens und betrachtet sie als aliquid ipsius animae und als duae intellectus differentiae (In sent. II, d. 24, pars I, a. 2, q. 4); er redet von intellectus speculativus und practicus und unterscheidet mit Augustinus ratio superior, ratio inferior und diiudicatio (siehe E. Lutz, Die Psychol. Bonavent., S. 106 ff.). Er behandelt ausführlich die für die Ethik wichtigen Unterscheidungen von conscientia und synderesis. Er sieht die erstere als habitus potentiae cognitivae an (In sent. II, d. 39, a. 1, ed. Quaracchi t. II, p. 899 b), während er die letztere, wie Alexander Halensis, abweichend von Thomas von Aquin, der darin einen habitus des Intellekts erblickt (De veritate q. 16, a. 1), dem Gebiete des Affekts und Willens zuweist und sie als ein natürliches Gewicht bestimmt, das den Affekt bei seinem Streben dirigiert und dem Licht des Intellekts oder dem naturale iudicatorium auf dem Erkenntnisgebiet entspricht (In sent. II, d. 39, a. 2, q. 2, p. 910 a: quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis . . . . Dico enim, quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet).

In den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele greift Bonaventura mannigfach auf Gundissalins De immortalitate animae zurück (siehe J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus De immortalitate animae, Philos. Jahrb. 12, 1890, S. 385 ff.).

Höchst eigenartig und einflußreich ist die Stellungnahme Bonaventuras in der Erkenntnistheorie, insofern er sowohl Aristoteles, wie Augustinus recht zu geben sucht und die aristotelische Abstraktionstheorie mit der augustinischen Illuminations- oder Irradiationslehre verknüpft. Die Außendinge werden dadurch erkannt, daß ein Abbild von ihnen zunächst im Medium, von diesem im äußeren Organ, von dem letzteren im inneren Organ und schließlich in der auffassenden Potenz (in potentia apprehensiva) erzeugt wird, und daß eine Hinwendung (conversio) dieser Potenz zu jenem Abbild (species) erfolgt (Itiner. mentis in deum c. 2, n. 4, ed. Quaracchi t. V, p. 300 b). Nach der eben beschriebenen Wahrnehmung (apprehensio) vollzieht sich die diiudicatio, durch welche die durch die Sinne aufgenommene sensible species auf dem Wege der Reinigung und Abstraktion in die intellektive Potenz Eingang findet (Ib. n. 6, p. 301 a: Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem sensibiliter per sensus acceptam introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam). Im Sentenzenkommentar schildert Bonaventura im Anschluß an Aristoteles den Vorgang der abstraktiven Erkenntnis als die Leistung des intellectus agens und possibilis. Der intellectus agens hat die Aufgabe des Abstrahierens (In sent. II, d. 24, pars I, a. 2, q. 4, ed. Quaracchi t. II, p. 569 a: intellectus agens ordinatur ad abstrahendum), während der intellectus possibilis sich der aus dem Phantasma abstrahierten species zuzuwenden und durch diese Zuwendung mit Hilfe des intellectus agens aufzunehmen und über sie zu urteilen hat (Ib.: intellectus possibilis habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et de ea iudicare). Der intellectus agens wird von Bonaventura unter Berufung auf Aristoteles (De an. III, 5) ein Licht genannt, von dem das Psalmwort (Ps. 4, 7) gelte: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine (Ib. p. 569 b).

Durch dieses Licht werden auch die ersten theoretischen und moralischen Prinzipien erkannt, und zwar, wie Bonaventura mit Aristoteles lehrt, auf dem Wege der Erfahrung und Abstraktion. Er macht sich den aristotelischen Satz (Analytica post. II, 19) zu eigen: cognitio principiorum acquiritur via sensus, memoriae et experientiae (In sent. II, d. 39. a. 1, q. 2, ed. Quaracchi t. II, p. 903 a). Die Erkenntnis der Prinzipien wird erworben, sie hat ein empirisches Fundament, insofern ihre species mit Hilfe der Sinne erworben werden. Denn niemand könnte das Ganze oder den Teil, oder Vater oder Mutter erkennen, ohne durch irgendeinen äußeren Sinn deren species zu empfangen (Ib.: species autem et similitudines rerum acquiruntur in nobis mediante sensu, sicut expresse dicit philosophus in multis locis; et hoc etiam experientia docet. Nemo enim unquam cognosceret totum, aut partem, aut patrem, aut matrem, nisi sensu aliquo exteriori speciem eius acciperet). Anderseits ist aber die Erkenntnis der Prinzipien nicht erworben, sondern angeboren, insofern der Seele oder der erkennenden Potenz ein Licht mitgegeben ist, ein naturale iudicatorium, das die Seele beim Urteil über die Gegenstände des Erkennens und Handelns leitet, oder das ausreicht, die ersten theoretischen und moralischen Prinzipien nach Aufnahme ihrer species wegen ihrer Evidenz zu erkennen (Ib. p. 903 a b: habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi . . . quod potentiae cognitivae sit lumen inditum, quod vocatur naturale iudicatorium . . . . Quemadmodum igitur cognitio

primorum principiorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post receptionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est pro eo, quod iudicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda).

Zeigt sich schon in der Betonung des Angeborenseins der Erkenntnis der Prinzipien der augustinische Einfluß, so kommt derselbe noch viel stärker zur Geltung bei der bejahenden Beantwortung der Frage: Utrum quidquid cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis (De scientia Christi q. 4, ed. Quaracchi, t. V, p. 17). Die intellektive Erkenntnis verläuft in den Formen der Begriffe (terminorum), Urteile (propositionum) und Schlüsse (illationum). Bei der Gewißheitserkenntnis der Urteile erfaßt der Geist eine unveränderliche Wahrheit. Da er selbst aber veränderlich ist, so kann er die unveränderlich aufleuchtende Wahrheit nur schauen durch ein gewisses unwandelbar strahlendes Licht, das unmöglich eine veränderliche Kreatur sein kann. Er erkennt also die Wahrheit in jenem Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 1, 9), und welches das wahre Licht ist und das Wort in principio apud deum. Die Notwendigkeit ferner, mit welcher beim Schluß die conclusio aus den Prämissen folgt, stammt (venit) nicht von der Existenz des Dinges in der Wirklichkeit, noch von der Existenz des Dinges in der Seele, sondern ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem (Itiner. mentis in deum c. 3, n. 3, ed. Quaracchi t. V, p. 304 a b). So fordert also die urteilende und schließende Erkenntnis als oberste Voraussetzung ihrer Gewißheit den Zusammenhang mit der Gottheit.

Dabei begnügt sich Bonaventura nicht mit einer Art Influenz durch das göttliche Licht. Die Influenztheorie werde den Worten Augustins nicht gerecht, der ausdrücklich zeige, daß bei der Gewißheitserkenntnis der Geist nicht sowohl reguliert werde durch den habitus des Geistes, als vielmehr durch die unveränderlichen und ewigen Regeln, die über ihm stehen in der ewigen Wahrheit (De scientia Christi q. 4, m. 2, t. V, p. 23 a: Et hic quidem modus dicendi — quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum — est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna). Er fordert daher unter allen Umständen eine Verbindung unseres Intellekts mit der ewigen Wahrheit selbst, eine gewisse Berührung und eine gewisse Schau der unveränderlichen Regeln und rationes; freilich ist diese Schau keine solche in voller Klarheit, sondern nur eine teilweise und eine der geschaffenen Vernunft in diesem Leben angemessene (Itiner. mentis in deum c. 3, n. 3, t. V, p. 304 b: Ex quo manifeste apparet, quod intellectus noster coniunctus sit ipsi aeternae veritati. De scientia Christi q. 4, m. 3, t. V, p. 23 b: Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis et dignitas cognoscentis. Ib. t. V, p. 23 b; ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae.

So sehr aber auch Bonaventura bei der Gewißheitserkenntnis die Notwendigkeit des unmittelbaren Zusammenhangs, der unmittelbaren Berührung der

unveränderlichen Regeln in der Gottheit betont, so sind für ihn doch die rationes aeternae und ihre Schau nicht die einzige und ausreichende Bedingung der Erkenntnis. Er fordert vielmehr mit aller Bestimmtheit auch ein aposteriorisches oder empirisches Element. Damit Erkenntnis möglich sei, muß die Seele nicht bloß mit den rationes aeternae, sondern zugleich auch mit den aus der Erfahrung oder aus den Phantasmen abstrahierten species der Dinge in Berührung treten. Erst diese letzteren enthalten die eigentümlichen und specifizierenden Gründe für die Erkenntnis (De scientia Christi q. 4, ed. Quaracchi t. V, p. 24 b: quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tamquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet, sicut in his qui rapiuntur, et in aliquorum revelationibus prophetarum.

So ist nach Bonaventura, indem er den platonisch-augustinischen Apriorismus und den aristotelischen Empirismus zu verbinden sucht, die Erkenntnis einerseits apriorisch, anderseits aposteriorisch fundiert. Einen erfahrungslosen, apriorisch-theologischen Ursprung fordert er für die absolute und unveränderliche Geltung der Erkenntnis; einen aposteriorisch-empirischen Ursprung dagegen hat die Erkenntnis ihren Gegenständen nach. Die Gegenstände der Erkenntnis beziehungsweise ihre species können nur auf dem Wege der Abstraktion aus der Erfahrung gewonnen werden. Hatte noch Wilhelm von Auvergne und Robert Grosseteste (siehe oben S. 420, 428) die Prinzipienerkenntnis rein apriorisch-theologisch, also streng augustinisch erklärt, so schloß Bonaventura bereits einen Kompromiß zwischen Augustinismus und Aristotelismus und näherte sich zum Teil wenigstens seinem großen Freund Thomas von Aquin, der freilich als konsequenter Peripatetiker den unmittelbaren Zusammenhang mit den rationes aeternae und damit den augustinischen Gedanken aufgab, beziehungsweise umdeutete.

Wenn manche Autoren, darunter auch die Franziskaner von Quaracchi (De humanae cognitionis ratione Anecdota etc., S. 34—40) bemüht waren, auf dem Gebiet der Erkenntnislehre den Unterschied zwischen Augustinus-Bonaventura einerseits und Thomas von Aquin anderseits möglichst klein erscheinen zu lassen oder gänzlich zu verwischen, so ist ein solcher Versuch mit den Quellentexten und mit den historischen Verhältnissen (der bald einsetzende Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus) nicht in Einklang zu bringen. Bonaventura näherte sich zwar Thomas in bezug auf die Bindung der Erkenntnis an die Erfahrung, in dem entscheidenden Punkte aber, in der Lehre von der unmittelbaren Berührung der rationes aeternae, hielt er unentwegt an dem Standpunkt Augustins fest, den er wörtlich interpretiert, wie er auch zu interpretieren ist. Thomas von Aquin dagegen, der die Grundlehren des Aristoteles konsequent durchführt, gibt den Formeln von den rationes aeternae einen Sinn, den sie im Zusammenhang des augustinischen Denkens nicht haben, wie dies im einzelnen von G. v. Hertling (Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, Sitzungsb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. Kgl. Bayr. Ak. d. Wiss., München 1904, H. 4, 535—602) und von M. Grabmann (Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta, Wien 1906, S. 64—72) überzeugend dargetan wurde. Von Ontologismus im Sinne von Malebranche oder Gioberti bei Bonaventura zu sprechen, hat man aber trotz der Parteinahme für Augustin kein Recht.

M. de Wulf und M. Grabmann bezeichnen den erkenntnistheoretischen Standpunkt Bonaventuras als Exemplarismus. Indessen dürfte dieser Ausdruck nicht präcis genug sein, da er das Charakteristische und Unterscheidende der Lehre Bonaventuras nicht trifft; denn auch die thomistische Erkenntnislehre erkennt den Grundgedanken des Exemplarismus in vollem Maße an. Zutreffender dürfte es daher sein, die erkenntnistheoretische Überzeugung Bonaventuras mit dem Namen Illuminations- oder Irradiationstheorie zu belegen, die aber, wie bereits bemerkt wurde, mit der Lehre des Ontologismus nicht identifiziert werden darf.

Die Grundlinien, wie sie auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie der größte Franziskanerlehrer vor Duns Scotus festgelegt hatte, blieben nicht nur bei den unmittelbaren Schülern Bonaventuras, sondern für die ganze ältere Franziskanerschule mit wenigen Ausnahmen maßgebend. Sie bildeten einen ständigen Oppositionspunkt der Schule gegen Thomas und seine Richtung. Aber auch außerhalb der franziskanischen Kreise, insbesondere bei Heinrich von Gent, fand sie ungeteilten Beifall. Ja selbst in den Reihen der Dominikaner fehlte es nicht an Persönlichkeiten, die das Erkenntnisproblem im Sinne Augustins und Bonaventuras zu lösen suchten, so Dietrich von Freiberg, dann die Mystiker Eckhart und Seuse (siehe M. Grabmann, a. a. O., S. 60–64).

Auf dem Gebiet der Gotteserkenntnis lehrt Bonaventura entsprechend dem augustinischen Zug seiner Erkenntnistheorie, daß die Gottheit als ens purissimum, actualissimum, completissimum et absolutum zwar nicht psychologisch und zeitlich, wohl aber logisch das primum cognitum sei. D. h. die Erkenntnis des göttlichen Seins als des vollkommensten und absoluten Seins ist die oberste Voraussetzung und Bedingung für die Definition irgend eines geschaffenen und unvollkommenen Seins, ähnlich wie auch für Descartes (Med. III) der Begriff des Unendlichen die Voraussetzung für den Begriff des Endlichen bildet. Gleich dem urteilenden und schließenden Denken fordert das definierende Erkennen als Bedingung seiner Möglichkeit den unmittelbaren Zusammenhang mit der Gottheit (Itiner. mentis in deum c. 3, n. 3, ed. Quaracchi t. V, p. 304 a: Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae . . . . Ens autem cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum . . . . „cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones" [nach Averroës, in III. de anima, text. 25], non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicujus entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu. Ib. c. 5, n. 3, p. 308 b: Esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus . . . . Restat igitur, quod illud esse est esse divinum).

Wie Alexander Halensis, akzeptierte auch Bonaventura den ontologischen Gottesbeweis Anselms und wandte sich gegen den Einwand Gaunilos (siehe oben S. 271) von der denkbar vollkommensten Insel (In sent. I. d. 8, pars I, a. 1, q. 2, ed. Quaracchi t. I, p. 153 ff. De mysterio trin. q. 1, a. 1, t. V, q. 45 ff.; siehe dazu A. Daniels, S. 131—156).

Als Mystiker bildete Bonaventura die durch Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor, Thomas Gallus im Anschluß an Augustinus und Pseudo-Dionysius vertretene mystische Richtung weiter durch. Die mystische Schrift Soliloquium, ein Gespräch zwischen dem

Menschen und seiner Seele, ist dem Hugo, das Itinerarium mentis in Deum, Bonaventuras herrlichste und tiefste mystische Arbeit, besonders dem Richard von St. Victor nachgebildet. In den populär-mystisch gehaltenen Meditationen über das Leben Jesu schließt sich Bonaventura besonders an Bernhard an. Mit Hugo von St. Victor spricht Bonaventura von dem dreifachen Auge des Fleisches, der Vernunft und der Kontemplation (Brevil. p. 2, c. 12, ed. Quaracchi t. V, p. 230 b). Ferner unterscheidet er mit den Viktorinern cogitatio, meditatio und contemplatio. Im Itinerarium mentis in deum schildert er sodann mit unvergleichlicher Meisterschaft den Weg und die sechs Stufen des Aufstiegs zu Gott. Diesen sechs Stufen entsprechen, wie bei Isaak von Stella (siehe oben S. 335), sechs verschiedene Seelenkräfte: der Sinn (sensus), die Einbildungskraft (imaginatio), die Vernunft (ratio), der Verstand (intellectus), die Intelligenz (intelligentia) und endlich als apex mentis die Synderesis (Itin. mentis in deum c. 1, n. 5, 6, ed. Quaracchi t. V, p. 297 b). Die oberste Stufe, die Ekstase, den Zustand der ignorantia docta, schildert Bonaventura mit Pseudo-Dionysius (De myst. theol. c. 1, § 1) in folgenden Worten (Ib. c. 7, n. 5, t. V, p. 313 a): Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes, et sensibilia et invisibilia, et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim teipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes. Brevil. p. 5, c. 6, t. V, p. 260 a: Spiritus noster . . . . . quadam ignorantia docta supra seipsum rapitur in caliginem et excessum.

Bonaventura verstand es, während seiner Pariser Lehrtätigkeit einen ergebenen Schülerkreis um sich zu sammeln. Zu seinen unmittelbaren Schülern zählen Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Fr. Eustachius, Wilhelm de la Mare, Walther von Brügge, Wilhelm von Falgar, Fr. Simon, von denen die beiden ersten die bedeutendsten waren.

Matthaeus, geb. zu Aquasparta in Umbrien zwischen 1235 und 1240, trat in den Franzikanerorden ein, studierte in Todi und als Schüler Bonaventuras in Paris, wo er auch Magister der Theologie wurde. 1281 erhielt er an Stelle von Johannes Peckham die Berufung als Lector S. Palatii nach Rom. 1287 wurde er Ordensgeneral, 1288 Kardinal, 1291 Kardinalbischof von Porto und Rufina. Er war ein Anhänger und Freund des Papstes Bonifaz VIII. (1294—1303), der ihm auch politische Missionen anvertraute, und starb am 29. Oktober 1302. Er schrieb Kommentare zur hl. Schrift (zu Job, zu den Psalmen, zu den zwölf kleinen Propheten, zu Daniel, zu Matthaeus, zur Apocalypse und zum Römerbrief) und Sermones, ferner einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden. Keine von diesen Arbeiten ist gedruckt worden außer der jüngst von Daniels veröffentlichten Partie über den Erweis der Existenz Gottes aus dem ersten Buch des Sentenzenkommentars. Die interessanteste Leistung von Matthaeus sind seine Quaestiones disputatae, die er als Lector S. Palatii in Rom und in Bologna gehalten hat. Von ihnen ist ein Teil gedruckt, darunter die vor allem philosophiegeschichtlich wertvollen Quaestiones de cognitione.

Matthaeus ab Aquasparta folgt getreulich den Spuren seines Meisters Bonaventura, aus dessen Schriften er ganze Partien wörtlich entnimmt (siehe die Ausgabe von Quaracchi 1883, S. 94, Anm. 6; S. 98, Anm. 4 und A. Daniels, S. 159—161). Daß er sich, wie sein Lehrer, zur Partei des großen Augustinus bekennt, macht sich schon rein äußerlich durch die

reiche Fülle von Augustinuszitaten bemerkbar. Daß aber bei ihm der Augustinismus zur Kampfstellung gegen den Aristotelismus übergegangen ist, zeigt sich deutlich darin, daß seine erkenntnistheoretischen Untersuchungen die wichtigsten Positionen der augustinischen Erkenntnislehre verteidigen und begründen und die entgegenstehenden neuen aristotelischen Lehren — gemeint ist, wie sich aus den Zitaten ergibt, Thomas von Aquin — durch den ständig wiederkehrenden Hinweis abgelehnt werden, daß sie der Autorität Augustins widersprechen. Die Quaestiones de cognitione des Matthaeus bieten einen lehrreichen Einblick in die interessanten erkenntnistheoretischen Problemstellungen und Problemlösungen der Zeit und speziell in franziskanischen Kreisen und bestätigen die Tatsache, daß sie im wesentlichen den Gegensatz zwischen der altüberlieferten augustinischen und der neu aufgekommenen aristotelisch-thomistischen Erkenntnistheorie zum Ausdruck bringen, wie ein kurzer Überblick über die Hauptprobleme sofort erkennen läßt.

An die Spitze seiner Betrachtungen stellt Matthaeus mit Augustinus die Frage nach der Gewißheit der Erkenntnis (Quaestio est, utrum aliquid possit certitudinaliter sciri). Indem er den Dogmatismus Platos und der alten Akademie, wie den Skeptizismus der neueren Akademie verwirft, verweist er, wie schon Hugo von St. Victor und Wilhelm von Auvergne (siehe oben S. 343), mit Augustinus auf zwei Gruppen absolut gewisser Erkenntnisse, nämlich einerseits auf die unbezweifelbaren Tatsachen des Selbstbewußtseins und anderseits auf die Axiome der Logik und die Sätze der Arithmetik (ed. Quaracchi 1883, S. 128—132; ed. 1903, S. 44—51). Eingehend behandelt sodann Matthaeus die Frage nach dem Gegenstand oder nach dem Objekt der Erkenntnis (Quaestio est, utrum ad cognitionem rei requiratur ipsius rei existentia, aut non-ens possit esse obiectum intellectus). Gegenstand des Intellektes kann nicht das absolute Nichts sein, das non-ens simpliciter, hoc est nullo modo ens, nec in se nec in causa, nec in potentia nec in actu, quod nec fuit nec erit, nec est nec est possibile esse. Et tunc dico simpliciter, quod non-ens nullo modo potest esse obiectum (ed. Quaracchi 1883, S. 114; ed. 1903, S. 227). Denn wie Avicenna sagt (Met. I, c. 6), ist das erste, was dem Intellekt entgegentritt, und das erste, was vom Intellekt erfaßbar ist, das ens (Ib.: Nam, ut dicit Avicenna, primum, quod occurrit intellectui, et primum, quod est ab intellectu apprehensibile, est ens). Wohl aber ist Gegenstand des Intellekts das relative Nichts, das non-ens aliquo modo, utpote non-ens actu, ens tamen potentia; non-ens in se, ens tamen in sua causa efficiente vel exemplari. Et sic dico, quod non-ens potest esse obiectum intellectus et est intelligibile (Ib.). Ferner sind Gegenstand des Intellekts, und zwar des intellectus simplex et absolutus d. h. des begrifflichen Erkennens, die reinen Wesenheiten der Dinge, die mit Hilfe der species und der auf ihrer Grundlage geformten Begriffe (conceptus) erkannt werden (Ib., S. 117; S. 231: Et ex illa [specie] intellectus format sibi quendam conceptum et intelligit quidditatem hominis vel cuiuscumque simpliciter, non concernendo esse vel non esse; et hoc sufficit ad rationem obiecti). Damit ist aber nach Matthaeus der Gegenstand des intellektiven Erkennens noch nicht hinreichend gekennzeichnet. Wenn ich nämlich den definitiven Begriff des Menschen oder irgend eines Dinges, das eine Wesenheit hat, erkenne, so erkenne ich nicht ein nichts (nihil), auch nicht ein ens in potentia, noch erkenne ich nur irgend etwas Auffaßbares (apprehensibile); ich erkenne vielmehr ein notwendiges, unveränderliches, ewiges Wahre (Ib., S. 118; S. 232: sed intelligo verum necessarium, verum incommutabile, verum aeternum).

Denn wie Augustinus (De immort. an. c. 1; De libero arbitrio II, c. 8, n. 21) sagt, ist nichts so sehr ewig, wie der Begriff des Kreises (ratio circuli) und der Satz 7 + 3 = 10 (Ib.). Diese ewigen Wahrheiten müssen nun in irgend etwas fundiert sein (Ib.: Necesse est igitur fundari in aliquo). In den Dingen können sie nicht fundiert sein, denn jene Wahrheiten bleiben, während die Dinge vergehen, und sie sind wahr, wenn auch kein Ding existiert. Der Satz: Der Mensch ist ein vernünftiges, sterbliches Lebewesen, ist wahr, wenn auch kein Mensch existiert. Sie können auch nicht in einem geschaffenen Intellekt fundiert sein, weil jeder Intellekt veränderlich ist und sie auch wahr sind, wenn kein geschaffener Intellekt existiert. Diese von den Dingen, wie von den Subjekten völlig unabhängigen, diese überempirischen, wie überindividuellen Wahrheiten können nur im ewigen Urbild fundiert sein, wo nach Augustinus (Conf. I, 6. n. 9) der veränderlichen Dinge unveränderliche Ursprünge bleiben und die Gründe der vergehenden Dinge nicht vergehen (Ib.: Ergo non nisi in aeterno exemplari, ubi „rerum mutabilium immutabiles manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes", ut dicit Augustinus in primo libro Confessionum). So kommt Matthaeus als überzeugter Anhänger Augustins schließlich zum Endergebnis: Der Gegenstand des Intellekts ist nicht nur der Begriff, nicht nur die Wesenheit, auch nicht das göttliche Urbild als obiectum quietans et terminans, sondern die Wesenheit, insofern sie von unserem Intellekt erfaßt, aber doch zugleich auf das ewige Urbild bezogen ist, das unsern Geist berührt und sich zu ihm bewegend verhält (Ib., S. 118; S. 233: sed est quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro, relata tamen ad artem sive exemplar aeternum, inquantum, tangens mentem nostram, se habet in ratione moventis).

In der im Vorhergehenden entwickelten Bestimmung des Gegenstandes der Erkenntnis, die als wesentliches Moment die Beziehung auf das göttliche Urbild enthält, liegt auch schon die Antwort auf die Frage, die Matthaeus in seiner von Bonaventura stark abhängigen (siehe Daniels, S. 160—161) Quaestio erörtert: utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus vel in lumine primae veritatis (Ib., S. 87 ff.; S. 241 ff.). Matthaeus skizziert die aristotelische Theorie und hebt als Hauptmerkmale ihren ausschließlich empiristischen oder aposteriorischen Charakter und die Ausschaltung des ewigen Lichtes bei der Gewißheitserkenntnis hervor. Quidam philosophantes, fährt er fort, folgen dieser Theorie und behaupten, daß das ewige Licht bei der Gewißheitserkenntnis nicht berührt werde, und daß kein spezieller Einfluß desselben bei der natürlichen Erkenntnis notwendig sei, das Licht des intellectus agens nebst den von den Dingen abstrahierten species genüge. Die vom ewigen Licht und seiner Schau handelnden Augustinusstellen seien nicht dahin zu verstehen, daß der Intellekt jenes Licht in irgend einer Weise berühre, auch nicht im Sinne eines speziellen Influxus, sondern dahin, daß der ewige Gott uns von Natur das intellektuelle Licht gegeben habe, in welchem wir alles der Vernunft zugängliche Erkennbare natürlicherweise erkennen und schauen (Ib., S. 95; S. 251). Daß mit den quidam philosophantes nur Thomas von Aquin und seine aristotelisierende Richtung gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein. Matthaeus verwirft aber die aristotelisch-thomistische Auffassung mit der Erklärung, daß sie alle Fundamente des heiligen Augustinus umstürze, was untunlich sei, da er selbst ein hervorragender Lehrer sei, und ihm die katholischen Lehrer und insbesondere die Theologen folgen müßten (Ib., S. 95; S. 252: Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cuius auctoritates nullo modo (aliter) possunt exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit

doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi). Wie Bonaventura, bekennt sich Matthaeus zur augustinischen Lehre von der unmittelbaren Berührung und Verknüpfung des obersten Teils des Intellekts mit dem göttlichen Licht oder mit den rationes aeternae und sieht darin die oberste Bedingung, den letzten Grund für die Möglichkeit der Gewißheitserkenntnis (Ib., S.96; S. 253: Sed nec istud lumen est sufficiens . . . ., nisi subiungatur et connectatur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et illud attingat et quodammodo contingat intellectus secundum sui supremum. Ib., S. 102; S. 261: Sic igitur dico, quod quidquid cognoscitur certitudinaliter cognitione intellectuali, cognoscitur in rationibus aeternis et in luce primae veritatis).

Indessen sind die rationes aeternae nicht der einzige und vollständige Erkenntnisgrund. Wie Bonaventura, erkennt auch Matthaeus neben dem apriorisch-theologischen Faktor ein empirisches Element in unserer Erkenntnis an (Ib., S. 95; S. 252: nostra cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus) und sucht so, wie schon sein Lehrer, dem Aristotelismus näher zu kommen. So sehr nach Augustinus unser Geist die ewigen Regeln berührt, so unbezweifelbar wahr ist auch, was der Philosoph sagt, daß nämlich unsere Erkenntnis auf dem Wege der Sinne, des Gedächtnisses und der Erfahrung entstehe, und daß infolgedessen neben den ewigen Regeln die von den Dingen abstrahierten species als die eigentümlichen, bestimmten und spezifizierenden Erkenntnisgründe erforderlich seien (Ib., S. 96; S. 253: quod dicit philosophus [Analyt. post. II, c. 19; Met. I, 1—2], cognitionem aggenerari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale, quod est principium artis et scientiae . . . . Et ideo necessario cum his indiget rerum similitudinibus a rebus abstractis tamquam propriis, determinatis et distinctis cognoscendi rationibus). Matthaeus behandelt das Problem der Abhängigkeit der Erkenntnis von der Erfahrung ausführlich in einer eigenen Quaestio (utrum cognoscendo accipiat seu recipiat species a rebus, an formet de se vel habeat in se; ib., S. 139 ff.; S. 269 ff.). Erst im Zusammenspiel des apriorischen und aposteriorischen Elements wird Erkenntnis möglich. Der Anteil der einzelnen Faktoren wird von Matthaeus dahin bestimmt, daß die äußeren Dinge und die von ihnen gebotenen species die ratio materialis bilden, während die ratio formalis im Licht der Vernunft und completive et consummative in den ewigen Gründen und Regeln liege (Ib., S. 102; S. 261). Noch genauer wird diese Spezifizierung folgendermaßen bestimmt: Die von den Dingen empfangene species ist das materiale. Das natürliche Licht des intellectus agens ist das efficiens secundarium. Die durch die Tätigkeit des intellectus agens aktuell gewordene species ist das formale, sed incompletum. Das einstrahlende göttliche Licht ist das efficiens primarium et principale und der Ausfluß dieses Lichtes (lumen ab eo fluxum) ist das formale completivum et consummativum (Ib., S. 157; S. 294).

Tritt Matthaeus ab Aquasparta durch seine Lehre von der Erkenntnis in den rationes aeternae in bewußten Gegensatz zu Thomas von Aquin, so treffen wir ihn auch noch in andern Punkten der damaligen Erkenntnistheorie in oppositioneller Stellung zur thomistischen Richtung. So gab er in der Frage nach der intellektiven Erkenntnis des Einzelnen, wo Thomas eine Erkenntnis per quandam reflexionem lehrte (De veritate q. 10, a. 5: mens singulare cognoscit per quandam reflexionem; siehe auch S. theol. I, q. 86, a. 1), eine von der thomistischen abweichende Lösung, derzufolge der Intellekt das Einzelne per se et proprie und durch species singulares erkennt (ed. Quaracchi 1903,

S. 309: intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia).

Weiterhin tritt er zu Thomas in Gegensatz bezüglich der Art der Selbsterkenntnis, der er eine eigene Quaestio widmete: utrum anima cognoscat semetipsam et habitus, qui in ea sunt, per essentiam suam, an per actus tantum (ed. Quaracchi 1883, S. 160 ff.; ed. 1903, S. 317 ff.). Mit Augustinus hält er daran fest, daß die Seele sich und ihre habitus nicht nur durch Schluß von den Akten aus, wie Thomas behauptete (De veritate q. 10, a. 8; S. theol. I, q. 87, a. 1), sondern intuitiv und objektiv durch ihre Wesenheit und formaliter durch die von ihnen ausgeprägten species erkennt (ed. Quaracchi 1883, S. 173; ed. 1903, S. 334: Sic ergo dico, quod anima semetipsam et habitus, qui sunt in ipsa, cognoscit non tantum arguendo, sed intuendo et cernendo per essentias suas obiective, sed formaliter per species ex ipsis expressas).

Ein gleicher Gegensatz zwischen Matthaeus und Thomas findet sich schließlich auch bezüglich der Wertung des ontologischen Beweises Anselms, den Thomas ablehnt (S. th. I, q. 2, a. 1), Matthaeus aber, wie Alexander Halensis und Bonaventura, als durchschlagend anerkennt (ed. Daniels, S. 61: Quando autem intellectus apprehendit significatum huius nominis Deus, quod est quo maius cogitari non potest, nullo modo contingit dubitare nec cogitare non esse. Et rationes hoc probantes concedendae sunt).

Johannes Peckham (Pecham), geb. um 1240, Franziskaner, studierte unter Bonaventura in Paris, dozierte daselbst und später in Oxford als Magister der Theologie, wurde 1276 Lector S. Palatii in Rom, 1279 Erzbischof von Canterbury als Nachfolger des Robert Kilwardby und starb 8. Dezember 1292. Von seinen Schriften blieb der größere Teil ungedruckt. Er schrieb Collectanea Bibliorum, eine biblische Realkonkordanz, dann die mathematisch-physikalischen Abhandlungen Perspectiva communis, Tractatus sphaerae, Theorica planetarum, weiterhin Quaestiones disputatae et quodlibeta, einen Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen, Scriptum super Ethicam und eine Reihe exegetischer und polemischer Schriften, die hauptsächlich der Verteidigung des franziskanischen Armutsideals dienen, so Canticum pauperis, Tractatus pauperis (gegen Wilhelm von St. Amour und seine Parteigänger), Tractatus contra fratrem Robertum Kilwardby, Defensio fratrum Mendicantium. Auch als Hymnendichter hat Peckham sich hervorgetan. Von großem Interesse sind seine Briefe, von denen ein Teil (7), wie Fr. Ehrle zuerst gezeigt hat, wichtige Beiträge zur Geschichte des Gegensatzes von Augustinismus und Aristotelismus liefert.

Johannes Peckham war ein eifriger Anhänger und energischer Verteidiger der in der Philosophie an Augustinus orientierten Richtung. Schon als Magister in Paris (gegen 1270) trat er bei einer Disputation in heftiger Weise gegen Thomas von Aquin auf (Acta Sanctorum, 7. Martii, Processus Inquisitionis c. 9, n. 77: quantumcunque dictus frater Joannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis; siehe Fr. Ehrle, S. 189). Später als Erzbischof von Canterbury zögerte er nicht, mehrmals thomistische Lehren zu verurteilen (siehe unten). Sein von Thomas abweichender Standpunkt kommt vor allem in der Bekämpfung der thomistischen Ansicht von der Einheit der Form im Menschen zum Ausdruck (ed. Ehrle, S. 174: Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorundam dicentium, in homine esse tantummodo formam unam), ferner in der Frage nach der

obersten Bedingung der Gewißheit (Quaestio disputata: Quaesitum est demum de ipsa dei sapientia vel luce aeterna, utrum sit ratio cognoscendi, quidquid intellectualiter cognoscitur in via). Wie Matthaeus ab Aquasparta, nimmt auch er als getreuer Bonaventuraschüler zur Erklärung der Evidenz und Gewißheit der Erkenntnis eine unmittelbare Berührung des unerschaffenen Lichtes und einen göttlichen Einfluß an. Drei Dinge wirken bei der Erkenntnis zusammen: Das geschaffene Licht des Intellekts — dieses ist aber unvollkommen —, ferner das überstrahlende ungeschaffene Licht und der intellectus possibilis, der die species intelligibiles erfaßt (ed. Quaracchi 1883, S. 180: Concedo igitur, quod lux increata aliquo modo attingitur in omni cognitione intellectuali, et est ratio per modum luminis ostendentis omnis certae cognitionis intellectualis . . . . S. 181: tria concurrunt ad cognitionem . . . . lumen intellectus creatum, sed imperfectum, et lumen increatum supersplendens, et intellectus possibilis apprehendens speciem intelligibilem).

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch Johannes Peckham in seinem Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen (In Sent. lib. I, d. II, q. 1) den ontologischen Beweisgang Anselms für stichhaltig erklärt (ed. Daniels, S. 50: Quia etiam est in plenitudine essendi semper et ubique, nullo modo potest veraciter cogitari non esse cum assensu, si tamen vere intelligitur quid est quod dicitur per nomen).

Den Bonaventuraschüler Fr. Eustachius identifizieren die Herausgeber von Quaracchi (De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraph. Doct. S. Bonaventurae etc., 1883, p. XVIII—XIX) mit dem Franziskaner Eustachius von Arras und schreiben ihm auf Grund der Handschriften zu: Quaestiones et quodlibeta, Sermones und super librum Ethicorum. Von den Quaestiones haben sie (Ib., S. 183—195) drei zum Abdruck gebracht, welche charakteristische Lehren der älteren Franziskanerschule zum Gegenstande haben, so die Erleuchtungs- oder Irradiationstheorie, wie sie bereits als Eigenart Bonaventuras und seiner Schüler im Vorhergehenden zur Darstellung gekommen ist (Ib., S. 186: lux increata semper lucet et irradiat super mentem humanam et super nostram cognitivam, sicut semper influit ad conservandam naturam. Unde per istas regulas vel irradiationes mentis directivas iudicat mens de omnibus, et tamen non videt illam veritatem increatam, cuius sunt expressae similitudines). Eine sehr interessante Untersuchung bietet die an zweiter Stelle zum Abdruck gekommene Quaestio über die Möglichkeit und das Wie der Erkenntnis der substanzialen Formen oder der Wesenheiten der Dinge (Ib., S. 189: Substantia ergo corporalis has species et similitudines primo facit ac generat in medio; deinde per continuam generationem et multiplicationem sui fiunt in organo sensus, ita quod utraque species, scilicet formae substantialis et accidentalis, fit in organo, et sunt in illo, sed differenter: quoniam species formae accidentalis . . . . est ibi sicut movens et sicut apprehensa, ita quod sensus iudicat de illa, ut sensibilis est; species autem formae substantialis est ibi ut concomitans et coexistens et ut transiens, non ut movens . . . non sistunt in sensu, sed ulterius transeunt ad intellectum). Die dritte Quaestio erörtert das Verhältnis von notitia und amor zur Seele, ob sie zur Substanz der Seele gehörten oder Akzidenzien derselben seien. Eustachius entscheidet sich, indem er den augustinischen Standpunkt möglichst zu halten sucht, dafür, daß sie nicht accidentia der Seele seien, wie Thomas lehrte, sondern habitus vel habilitates connaturales et consubstantiales ipsi animae (Ib., S. 193.)

Ein Schüler Bonaventuras war auch der englische Franziskaner und Freund Roger Bacons Wilhelm de la Mare, der in Oxford dozierte und

1298 starb. Von seinen Schriften ist wenig gedruckt worden. Er schrieb einen Kommentar zu den Sentenzen und Quodlibeta sophistica. Ferner stammt von ihm das beste Bibelkorrektorium des dreizehnten Jahrhunderts (siehe H. Felder, S. 420 und die dort angegebene Lit.). An Wilhelms Namen knüpft sich die offene Kriegserklärung der Franziskaner gegen Thomas und seine Anhänger, indem er um 1278 das Correctorium fratris Thomae schrieb, das begreiflicherweise auf Seite der Dominikaner eine Reihe von Gegenschriften hervorrief (siehe unten).

Wilhelm von Falgar, der ebenfalls noch dem Schulkreise Bonaventuras angehört, werden von B. Hauréau (Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, 104—109) Quaestiones disputatae zugeschrieben und Fragmente daraus veröffentlicht. Ein Exzerpt bringen auch die Herausgeber von De humana cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae, Quaracchi 1883, S. XXII und 63, und zwar nach Marcellinus a Civezza, Il Breviloquium super libros sententiarum di Frate Gherardo da Prato, Prato 1882, der das Fragment nach einem alten Kodex der Pariser Arsenalbibliothek veröffentlichte. Wie aber schon Ehrle (Zeitschr. f. kathol. Theol. 7, 1883, S. 47) bemerkte, und M. Grabmann (Die philos. u. theol. Erkenntnislehre des Matthaeus ab Aquasparta, Wien 1906, S. 32—34) genauer begründete, gehören die Wilhelm von Falgar zugeteilten Quaestiones nicht ihm, sondern Matthaeus ab Aquasparta an.

Als Zeitgenosse Bonaventuras verdient in erster Linie Erwähnung der englische Franziskaner Thomas von York (de Eboraco), einer aus den fünf ersten Franziskanerprofessoren (Adam de Marisco, Radulfus de Colebruge, Eustachius de Normaneville, Thomas de Eboraco, Richardus Rufus) an der Universität Oxford und Schüler des Adam de Marisco, des vertrauten Freundes von Robert Grosseteste, der selbst längere Zeit am Studium der Franziskaner in Oxford seine Vorlesungen gehalten hatte (siehe oben S. 425).

Wie Alexander von Hales in Paris, trat Adam von Marsh (de Marisco) in Oxford 1226 oder 1227 als Magister in den Franziskanerorden, wurde 1247 oder 1248 Magister regens an der Universität und eröffnete so als erster die lange Reihe ausgezeichneter und hochgefeierter Lehrer aus dem Franziskanerorden an der Oxforder Hochschule. Er starb am 18. Nov. 1258. Roger Bacon hat ihn, wie seinen Freund Robert Grosseteste, mit hohem Lobe überschüttet und beide wegen ihrer mathematischen Kenntnisse gerühmt (Opus maius, ed. Bridges I, S. 108; siehe oben S. 425. Opus tertium, c. 22 u. 23, ed. Brewer, S. 70, 75; siehe H. Felder, S. 285 f.). Über seinen Schriften lagert noch völliges Dunkel. Nur seine geistvollen, für die Zeit- und Gelehrtengeschichte höchst wertvollen Briefe sind ediert: Adae de Marisco Epistolae, ed. Brewer, Monumenta Franciscana I, London 1858.

Adams von Marsh fähigster Schüler und dritter Nachfolger war Thomas von York. Er wurde 1253 Magister in Oxford, dozierte dann auch in Cambridge und starb 1260. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist sein großes noch ungedrucktes Werk Metaphysica, von welchem M. Grabmann (Festgabe f. Clemens Baeumker, Münster 1913, S. 181—193) nach Cod. Vat. lat. 4301 eine übersichtliche Skizze gibt und einige Fragmente mitteilt. Die Schrift ist ein selbständiges, wohl durchdachtes System der Metaphysik auf aristotelischer Grundlage und unter umfassender Verwertung der arabisch-jüdischen Philosophie. Aristoteles wird secundum expositionem Averrois gedeutet, und außer diesem werden Avicenna, Algazel, Avencebrol, Moses Maimonides herangezogen. Entstanden in den Jahren 1250—1260, fesselt sie das Interesse des Philosophiehistorikers, weil sie von einem Mitglied der älteren Franziskanerschule herrührt

und bekundet, wie man auch in den Reihen der Oxforder Franziskaner der neuen Wissenschaft zu huldigen wußte, und zwar schon zu einer Zeit, wo Albertus Magnus eben seine Erklärung der aristotelischen Metaphysik vollendete, und Thomas von Aquin noch keinen seiner Kommentare zu Aristoteles in Angriff genommen hatte. Wenn Grabmann (S. 191) bemerkt, daß wir in dem Werk die einzige große Darstellung des Systems der Metaphysik aus der Aera der Hochscholastik vor uns hätten, so ist dies nicht zutreffend. Denn fast aus der gleichen Zeit oder nur wenig später und aus den gleichen Oxforder Kreisen stammt auch die große dem Robert Grosseteste zugeschriebene und von L. Baur edierte Summa philosophiae, die als rein philosophische Arbeit ein wertvolles Seitenstück zur Metaphysik des Thomas von York darstellt und, wie diese, für die selbständige Stellung und Behandlung der Philosophie außerhalb des Rahmens der Theologie in der Hochscholastik ein vollgültiges Zeugnis ablegt (siehe oben S. 429).

Die Metaphysik des Thomas zerfällt in sechs Bücher. Das erste Buch handelt nach einleitenden Bemerkungen über Wesen und Wert der Philosophie von Gott dem Schöpfer (de creatore) und enthält die rationale Theologie. Das zweite Buch erörtert die Entstehung des Seins im allgemeinen, die Frage nach dem Weltanfang unter spezieller Bezugnahme auf Moses Maimonides und weiterhin die Prinzipien des Seins, Materie und Form. Buch 3 behandelt im Anschluß an die aristotelische Metaphysik den Gegenstand der philosophia prima, das ens secundum quod est ens et de his que sunt entis per se (M. Grabmann, S. 188, A. 4), und bietet eine weit ausgeführte Seins- und Ursachelehre. Das vierte Buch spricht von den Einteilungen des Seins (de divisionibus entis), insbesondere von dem substanziellen und akzidentellen Sein. An die Unterscheidung von substantia prima und secunda schließt sich eine sehr breit gehaltene Abhandlung über die Universalien an. „Man wird nicht leicht bei einem Autor des dreizehnten Jahrhunderts das Universalienproblem so nach allen Seiten und in all seinen Verzweigungen erörtert finden als gerade hier bei Thomas von York. Sein persönlicher Standpunkt deckt sich mit dem des gemäßigten Realismus" (M. Grabmann, S. 190). Das fünfte Buch beschäftigt sich mit den transzendentalen Eigenschaften des Seins, insbesondere mit dem Wahrheitsbegriff und mit der Frage: an sit una veritas sola, an plures. Das sechste Buch untersucht die spezielle Metaphysik (de ente in speciali), die von der Welt im allgemeinen und von den Teilen der Welt handelt. Daran schließt sich eine nicht vollendete Psychologie.

Um ein einigermaßen vollständiges Bild von der älteren Franziskanerschule und von dem Umfang ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit zu entwerfen, sind außer den bereits besprochenen Bonaventuraschülern aus den letzten Dezennien des dreizehnten Jahrhunderts noch zu nennen die Magistri: Nikolaus von Occam, Roger von Marston, Richard von Middletown, Wilhelm von Ware, Petrus Johannis Olivi und als eigenartigster und hervorragendster Geist Roger Bacon, der aber an anderer Stelle behandelt wird (siehe unten).

Nikolaus von Occam, Lektor zu Oxford, schrieb gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts (siehe A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 158) Quaestiones disputatae und einen Kommentar zu den beiden ersten Büchern der Sentenzen. Aus dem Kommentar zum ersten Buch (Sent. l. I, d. 3, q. 2) hat A. Daniels (Quellenbeiträge u. Unters. zur Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrhundert, Münster 1909, S. 82—83) nach einer Handschrift (Signatur Conv. G. 5, 858) in der Biblioteca Nazionale in Florenz ein Fragment über den ontologischen Gottesbeweis ver-

öffentlicht. Nikolaus bekennt sich als einen Anhänger des Anselmischen Arguments (S. 83: Dicitur ergo, quod deum esse est per se notum simpliciter cognitis terminis: tum quia praedicatum est de intellectu subiecti, tum quia esse eius est omnino indifferens ab ipso, tum quia directe negari non potest, licet indirecte negatur . . .).

Roger von Marston studierte 1270 in Paris und lehrte dann an der Universität Oxford, nach Eccleston (Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston De adventu fratrum minorum in Angliam, ed. A. G. Little, Paris 1909) als der sechzehnte in der Reihe der Franziskanerprofessoren, später dozierte er in Cambridge. 1292—1298 war er Minister der englischen Franziskanerprovinz. Er schrieb zwei Sammlungen von Quaestiones disputatae und zwei Quodlibeta.

In der allgemein und aufs lebhafteste diskutierten erkenntnistheoretischen Frage, welcher die in den Anecdota von Quaracchi edierte Quaestio gewidmet ist, nimmt Roger von Marston eine Stellung ein, die sich mit der von Roger Bacon vertretenen Auffassung deckt. Festhaltend an dem augustinischen Standpunkt lehrt er, daß wir alles Wahre im ungeschaffenen Lichte schauen. Unter Berufung auf Alfarabi, Avicenna und andere Aristoteleserklärer — auch starke Einflüsse des oft zitierten Averroës machen sich geltend — gibt er der aristotelischen Lehre vom intellectus agens die Deutung, daß darunter eine getrennte Substanz und genauer das ungeschaffene Licht selbst, die Gottheit, zu verstehen sei (ed. Quaracchi, S. 207: Quoniam igitur non video, quomodo praedicta opinio possit salvare intentionem sancti Augustini, quam videntur praetendere verba et deductiones eius, firmiter teneo, unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo, quod philosophus vocavit intellectum agentem. Sumendo namque intellectum agentem, prout dicitur ab actu illuminandi possibilem, non qualicunque illustratione, ut volunt omnes, sed pro eo quod sufficienter et complete illuminat possibilem, necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto et Avicenna in multis locis et alii expositores Philosophi quam plurimi. Ib., S. 208: Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, deus ipse . . . .). Daneben erkennt er aber auch einen intellectus agens in der Seele selbst an, in welchem aus den durch die Sinne dargebotenen Phantasmata durch das göttliche Licht die species entstehen (Ib., S. 215, ad 13: sic vires inferiores administrant phantasmata, a quibus fiunt species in intellectu agente, qui est pars animae, sed divino lumine, ut probatum est per Augustinum).

Roger von Marston leugnet also die Notwendigkeit der Phantasmata und der daraus abstrahierten species bei der Erkenntnis keineswegs, vielmehr hält er ihre Beihilfe für unerläßlich (Ib., S. 216, ad 15: quo formaliter intelligit incommutabilia, adminiculantibus speciebus a phantasmatibus abstractis). Er fordert nur über sie hinaus ein formales Prinzip im Geist, durch welches wir die unveränderlichen Wahrheiten berühren. Dieses Prinzip findet er in einer passiven impressio, die von der aktiven impressio des den Geist bestrahlenden ewigen Lichtes zurückbleibt, wie vom Siegel, wenn es in Wachs gedrückt wird, eine Spur zurückbleibt. Von dieser Siegelung unseres Geistes durch das ewige Licht ist das Wort des Psalmisten (Ps. 4, 7) zu verstehen: Signatum est lumen vultus tui super nos. D. h. das Licht der ewigen Wahrheit bietet sich unserem Intellekt dar in der Weise des Siegelabdrucks (Ib., S. 211 f.: Unde necesse est aliquid ultra phantasmata vel species

abstractas ponere in mente nostra, quo attingamus aliqualiter incommutabiles veritates. . . . Nam lux aeterna, irradians mentem humanam, quandam impressionem activam facit in ea, ex qua derelinquitur in ipsa passiva quaedam impressio, quae formale principium est cognoscendi veritates incommutabiles; sicut sigillum, quando imprimitur in cera, derelinquit quoddam vestigium in cera . . . . Et hoc est quod voluit dicere Psalmista loquens de illa luce, quomodo mens nostra ab ipsa quodam modo sigillatur: Signatum est, inquit, lumen vultus tui super nos: quia enim vultu res cognoscitur, lumen vultus non est aliud quam lumen veritatis aeternae, secundum quod offertur intellectui nostro per sigillativam impressionem).

Indem Roger von Marston mit der wörtlichen Interpretation von Augustinus' Irradiationslehre nicht zurückhält, weist er zugleich die thomistische Abschwächung oder Umdeutung derselben in den schärfsten Ausdrücken ab (Ib., S. 203: ut dicunt . . . . nos omnia videre in prima veritate, quia videmus in luce ab eadem veritate derivata, in naturali videlicet lumine mentis nostrae, quod est pars animae . . . . Ib., S. 205: dicentes, omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas eius auctoritates ad proprium sensum non sine Sancti iniuria convertentes. Ib., S. 220: quidam, philosophico nectari inebriati, ... negant, intellectum agentem esse lucem primam, et omnes auctoritates Augustini de luce incommutabili et regulis aeternis ad sensum suum intorquent, Sancti doctrinam subvertentes). Die Herausgeber von Quaracchi treffen daher nicht das Richtige, wenn sie (p. XX) meinen, die Doktrin Rogers lasse sich leichter mit der Lehre des hl. Thomas in Einklang bringen, als dies bei Matthaeus ab Aquasparta und bei Fr. Eustachius der Fall sei. Dies gilt aber nicht bloß für die Erkenntnis im ewigen Licht. Auch bezüglich der Erkenntnis des Einzelnen weicht Roger von Marston von Thomas von Aquin ab, indem er, wie Matthaeus ab Aquasparta (siehe oben S. 450) lehrt, daß der Intellekt direkt das Einzelne erkenne (Daniels, S. 47: veritas namque rei cognoscibilis declarat, quod singularia directe per intellectum cognoscuntur tamquam eius obiecta aliquo modo).

Im Anschluß an Averroës (De coelo et mundo I, text. 1; III, text. 6; siehe ed. Quaracchi, S. 200, ad 19, Anm. 2) hält Roger von Marston die Gewißheit der Mathematik für größer als die der Naturwissenschaften, zwar nicht in bezug auf das Erkenntnislicht, das für alle Wissenschaften die gleiche Gewißheit garantiert, wohl aber in bezug auf den Erkenntnisgegenstand. Die Mathematik abstrahiert nämlich von Bewegung und Materie. Sie betrachtet die in Bewegung befindlichen und materiellen Dinge, jedoch nicht, wie sie in der Materie sind (ed. Quaracchi, S. 217, ad 19: Duplex causa certitudinis potest esse in scientialibus: vel a parte rerum cognitarum, vel a parte luminis, in quo cognoscuntur. Si ergo loquamur de lumine, in quo haec et illa cognoscuntur, eadem est certitudo hinc inde. Si vero loquamur de rebus ipsis scibilibus, maior est certitudo in mathematicis; cuius ratio est, quia mathematica abstrahit a motu naturali; non sic naturalis . . . Considerat enim mathematicus de rebus, quae vere sunt in motu et materia, non tamen prout sunt in materia).

Schon R. Seeberg (Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 8—11) hatte auf die Bedeutung Anselms von Canterbury für die Theologie der Franziskaner, speziell der Oxforder, hingewiesen. Daniels griff den Gedanken auf und ging diesen Beziehungen an der Hand des gedruckten und ungedruckten Materials genauer nach. Zunächst galten seine Bemühungen dem ontologischen Argument Anselms (A. Daniels, Quellenbeiträge und

Unters. z. Gesch. d. Gottesb. im dreizehnten Jahrh., Münster 1909). Er fand, daß in der Tat eine Reihe von Oxforder Theologen demselben zustimmten, daß aber die günstige Aufnahme des Arguments keineswegs als ein eigentümliches Merkmal der Oxforder Franziskanerschule bezeichnet werden darf (S. 125). Anderseits geht aber aus Daniels' Untersuchungen mit aller Deutlichkeit hervor, daß das Argument in der Franziskanerschule eine ungleich größere Zahl von Anhängern fand als bei den Dominikanern und im Weltklerus. Später veröffentlichte Studien Daniels' (Anselmzitate, Theol. Quartalschr. 93, 1911, 35 bis 59) beschäftigten sich mit dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston und brachten den vollen Nachweis der Abhängigkeit Rogers von Anselm auf dem Gebiete der Metaphysik, Psychologie, Anthropologie und Trinitätslehre (S. 45). Anselm erscheint bei Roger als Autorität in die unmittelbarste Nähe Augustins gerückt.

Roger von Marston gehört bereits zu jenen Persönlichkeiten, bei denen die Richtung auf Duns Scotus hin sich bemerkbar macht. Noch mehr gilt dies aber von den beiden folgenden Denkern.

Ein hoch angesehener Franziskanerlehrer und in manchen Punkten ein Vorläufer des Duns Scotus (siehe R. Seeberg, Die Theol. d. Joh. Duns Scotus, S. 33) war Richard von Middletown (de Mediavilla). Er studierte in Oxford und Paris und bekleidete an beiden Universitäten das Lehramt. 1283 dozierte er in Paris, wo er auch als Zensor der Lehre des Petrus Johannis Olivi fungierte. 1286 befand er sich in Neapel als Erzieher der Söhne Karls II. Er starb 1307 oder 1308, nach andern 1300. Aus seiner Feder stammen ein wegen seiner Klarheit viel gerühmter Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, der zwischen 1281 und 1285 abgefaßt ist, ferner Quodlibeta, dann Quaestiones disputatae, die aber bis auf eine ungedruckt blieben, und ebenfalls unedierte exegetische Schriften (Kommentare zu den Briefen Pauli und zu den Evangelien).

Richard bekämpfte die Lehre, daß das Allgemeine aktuell in den Individuen existiert. Das Universale non potest esse actu in re extra (Sent. II, d. 3, princ. 3, q. 1); es ist ein Gedankending (quia ipsa universalitas est res constituta a ratione; siehe R. Seeberg, a. a. O., S. 30). Seine species existiert aber realiter im Intellekt, und diese Existenz ist realer als die der Körper (R. Seeberg, S. 30). Ferner bestritt er, daß die Materie Prinzip der Individuation sei, und leugnete den realen Unterschied von Essenz und Existenz (Quodlib. I, q. 8). Wie Matthaeus ab Aquasparta, Roger von Marston (siehe oben) und Duns Scotus (De rerum principio q. 13, a. 2 u. 3), vertrat er die Ansicht, daß der Intellekt unmittelbar das Einzelne erkennt (Quaest. disput. 46; siehe A. Daniels, Anselmzitate, S. 48, Anm. 4). In der Frage nach der Erkenntnis in veritate aeterna trennte sich Richard von den Lehrern seines Ordens und stellte sich ganz auf den thomistischen Standpunkt. Der unmittelbare und reale Zusammenhang unseres Geistes mit dem ungeschaffenen Licht, ein Hauptsatz der Schule, an dem alle bisher besprochenen Franziskaner-Magistri festhielten, ist aufgegeben, beziehungsweise ersetzt durch den kausalen Zusammenhang des schöpferischen Ursprungs unseres natürlichen Verstandeslichts aus Gott (ed. Quaracchi, S. 235: possumus dicere, quod naturaliter possumus intelligere aliquod verum creatum in aeterna veritate sicut in ratione cognoscendi mediante lumine naturali nobis impresso ab ipsa. Ib., S. 245: intellectus creatus illustratur a Deo sicut suo sole mediante lumine creato et naturali, quod est aliquid effluxum a Deo). Noch in einem weiteren Punkt verließ Richard die in der Franziskanerschule übliche Tradition, indem er, wie Thomas von Aquin, Anselms ontologischen

Beweis ablehnte (ed. Daniels, S. 86). Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß sich der mittelalterliche Franziskaner in seinen Quodlibeta (Paris 1519, fol. 90–98) lebhaft für die Phänomene des Hypnotismus interessiert.

Der Franziskaner Wilhelm von Ware (Warre, Guarra, Varro, Varron), der gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts in Paris dozierte, war nach Bartholomaeus von Pisa und nach einer handschriftlichen Notiz des vierzehnten Jahrhunderts (Cod. 1424 d. Wiener Hofbibliothek fol. 169 v: Magister Scoti sive doctoris subtilis; siehe A. Daniels, Festgabe f. Cl. Baeumker, S. 309) der Lehrer des Duns Scotus. Von seinen noch ungedruckten Schriften sei erwähnt sein Hauptwerk, der Sentenzenkommentar (Quaestiones super quattuor libros Sententiarum), auf den Duns Scotus häufig Bezug nimmt, und der weniger eine Erläuterungsschrift zum Lombarden als vielmehr eine Sammlung von 230 Abhandlungen über Probleme ist, die durch die Sentenzen des Lombarden angeregt wurden (A. Daniels, Festgabe usw., S. 311).

Wilhelm von Ware nimmt in dem alten Streit über die Erkenntnis in den rationes aeternae oder wie er formuliert: utrum, quod videtur ab aliquo cognoscente, quocunque modo videatur in lumine alio, quam sit intellectus agentis (ed. Daniels, Festgabe usw., S. 311) gleich Richard von Middletown eine von dem Augustinismus der älteren Franziskanerschule abweichende, auf die eigene Erkenntniskraft vertrauende, nüchterne und aristotelisierende Stellung ein, wobei seine Polemik, wie Daniels meint, in erster Linie Heinrich von Gent gilt. Er macht geltend, daß die Seele die ihr eigentümlichen Instrumente besitzen muß, durch die sie ihre natürliche Tätigkeit, das intelligere, ausüben kann. Daher genügt das natürliche Licht, um alles zu erkennen, was der natürlichen Erkenntnis zugänglich ist (ed. Daniels, Festgabe usw., S. 313: sic et anima multo fortius, cum sit nobilior, debet habere instrumenta propria, per que possit elicere actionem suam naturalem, que est intelligere. Ib., S. 316: ita lumen naturale [sufficit] ad cognoscendum que subsunt cognitioni naturali, subposita, dico, influentia universali divina . . . . . . anima potest videre aliqua, immo omnia naturaliter cognoscibilia mediante lumine naturali sine aliquo lumine supernaturali). Dagegen hält Wilhelm bei seinen Untersuchungen über die Gottesbeweise, bei welcher Gelegenheit interessante Bemerkungen über die analytischen und die geometrischen Urteile eingeflochten werden, mit der überwiegenden Mehrzahl seiner Ordensgenossen — eine Ausnahme macht, soweit unsere Kenntnisse heute reichen, nur Richard von Middletown — an der Beweiskraft des ontologischen Arguments Anselms fest. Der Satz: Gott existiert ist für Wilhelm ein per se notum, ein analytisches Urteil, wenn auch ein solches, bei welchem Subjekts- und Prädikatsbegriff nicht ohne große Mühe gewußt werden (ed. Daniels, Quellenbeitr. und Unters. zur Gesch. des Gottesbew., S. 102: Sic in propositionibus per se notis est dare aliquam propositionem per se notam in suo potissimo esse, quando scilicet significata terminorum sensibiliter et experimentaliter sciuntur sine labore: sicut patet de terminis huius propositionis: omne totum est etc. Sensibiliter enim scit homo quid totum et quid pars. Et illa propositio est minus per se nota, quando significata terminorum non sciuntur sensibiliter, sed cum magno labore. Et quia sic est de significatis huius propositionis: Deus est, quia homo nescit nisi cum magno labore: ideo ista propositio non est nota per se quia prima).

Petrus Johannis Olivi, geboren in Sérignan in der Languedoc 1248 oder 1249, seit 1260 (1261) Franziskaner, in Paris gebildet, der Führer der Reformpartei oder der Spiritualen, wurde 1287 Lesemeister in Florenz und einige

Jahre später in Montpellier. Er starb 1298 in Narbonne. Nach Fr. Ehrle (Archiv III, S. 413) hat er den Charakter der Schule des hl. Bonaventura treuer bewahrt als Roger von Marston und Richard von Middletown. Indessen hat er auch Ansichten vertreten, die großen Anstoß erregten. Schon 1283 wurde in Paris eine Kommission von Franziskanerlehrern eingesetzt, der auch Richard von Middletown angehörte, die 34 Sätze aus seinen Schriften zensurierte. Petrus Johannis Olivi hat eine äußerst fruchtbare Feder geführt. Ehrle, der sich um die Aufhellung des Dunkels, das über seinen zumeist ungedruckten Schriften lag, die größten Verdienste erwarb, ordnete sie in drei Gruppen: in die spekulativen Schriften, in Schriften, welche die Ordensdisziplin betreffen, und in exegetische Arbeiten (Archiv III, S. 465). Für die Philosophiegeschichte sind von Wichtigkeit insbesondere die philosophischen Quodlibeta, von denen einige 1878 P. Fidelis a Fanna, einer der Herausgeber der Werke Bonaventuras, entdeckte, die aber in ihrer Gesamtheit erst von Fr. Ehrle in Cod. Vat. 1016, s. XIV, aufgefunden wurden (Archiv III, S. 470).

Seltsam und eigenartig ist Olivis Seelenbegriff und die daraus fließende Ansicht über das Verhältnis von Leib und Seele. Gemeinsam mit der Doktrin seines Ordens ist ihm die Anschauung von der geistigen Materie in der Seele. Gemeinsam ist ihm ferner die Überzeugung von der Einzigkeit der Seele. Er lehrt nicht mehrere Seelen, wie man häufig annahm (Palmieri). Er spricht vielmehr nur von drei substanzialen Teilen der einen Seele, von dem vegetativen, sensitiven und intellektiven Teil (pars autem intellectiva et sensitiva sint unitae tamquam duae naturae formales in una substantia animae et ita sibi invicem consubstantiales, tamquam partes substantiales unius formae substantialis animae; aus den Quodlibeta bei B. Jansen, Die Definition des Konzils von Vienne, S. 478—479). Die vernünftige Seele ist nicht durch alle Teile ihres Wesens die Form des Körpers, so nicht durch den materialen und nicht durch den intellektiven, sondern nur durch ihren sensitiven Teil. Infolgedessen ist die anima intellectiva nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch den sensitiven Teil mit dem Körper zur Einheit des Suppositums verbunden (Dico, quod anima rationalis sic est forma corporis, quod tamen non est per omnes partes suae essentiae, utpote non per materiam nec per partem materialem, nec per partem intellectivam, sed solum per partem sensitivam . . . . Sic autem unitur sensitiva corpori, utpote forma eius et vita simpliciter . . . . Et ideo ponuntur sibi invicem unita [intellectiva anima et corpus] et sic verum [est], quod eorum unio est intima, non tamen immediata [neque formalis] . . . . Cum sensitiva [anima] non sit forma humani corporis, sed potius anima rationalis per partem sensitivam . . . . pars intellectiva et corpus sint sibi substantialiter unita in uno supposito; aus den Quodlibeta bei B. Jansen, a. a. O., S. 477—479). Gegen diese Auffassung vom Verhältnis der Seele zum Körper richtete sich die Verurteilung des Konzils von Vienne 1311: quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus (Denzinger-Bannwart, Enchiridion symbolorum, 10. ed., Frib. 1908, S. 209 f.).

§ 38. Galt den Mitgliedern der älteren Franziskanerschule Augustinus als erste und höchste Autorität, auch in philosophischen Dingen,

und suchten sie die neu aufsteigende Größe, Aristoteles, Augustinus unterzuordnen, so treffen wir auf eine ganz anders geartete Richtung im Schoße des Dominikanerordens. Hier vollzog sich die für die mittelalterliche Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte so überaus bedeutsame und fruchtbare Wendung vom Platonismus beziehungsweise Augustinismus zum entschiedenen Aristotelismus. Der Philosoph von Stagira erscheint als die oberste und maßgebende Autorität, der in philosophicis auch Augustinus sich beugen mußte. Philosophie, wie Theologie erfuhren eine tiefgehende, alle ihre Gebiete und Probleme durchdringende Aristotelisierung. Die führenden Geister der neuen fortschrittlichen Bewegung, der Renaissance des Aristotelismus im Mittelalter, waren die beiden bedeutendsten Männer, welche der Dominikanerorden sein eigen nennen konnte, der Schwabe Albertus Magnus und sein Schüler, der neapolitanische Grafensohn Thomas von Aquino.

Albert von Bollstädt, wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit als Philosoph, Theolog und Naturforscher der Große (Albertus Magnus), auch „doctor universalis" genannt, ist der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie in systematischer Ordnung unter durchgängiger Mitberücksichtigung arabischer Kommentatoren reproduziert und im Sinne des kirchlichen Dogmas umgebildet hat, in ähnlicher Weise wie schon Maimonides den Aristoteles mit der jüdischen Lehre in Verbindung gebracht hatte. Der Platonismus beziehungsweise Neuplatonismus, der in der früheren Periode der Scholastik in den über die Logik hinausgehenden Teilen der Philosophie vorherrschend war, wird von Albertus zwar nicht ausgeschieden und übt auch noch auf seine philosophische Betrachtung einen nicht unbedeutenden Einfluß aus, aber er wird doch durch die vorwiegende Macht des aristotelischen Gedankenkreises zu einer Neben- und Unterströmung herabgedrückt. Die Gesamtheit der aristotelischen Werke ist ihm durch arabisch-lateinische, einige sind ihm auch durch griechisch-lateinische Übersetzungen zugänglich, so die Metaphysik, Physik, Meteorologie, die Bücher über die Seele. Albert stellt die aristotelischen Lehren, die er zugleich im kirchlichen Sinn zu modifizieren unternimmt, in einer Reihe von Schriften dar, welche kommentierende Paraphrasen der aristotelischen sind. Hauptsächlich in seinen theologischen Werken versucht er den Ausgleich und die Systematisierung des ungeheuren, mit enormer Belesenheit und Literaturkenntnis in den philosophischen Schriften angesammelten Materials, ohne daß ihm die angestrebte Synthese befriedigend geglückt wäre. — Auf dem Gebiete

der Naturwissenschaft hat Albert insbesondere die Zoologie und die Botanik durch eigene Beobachtungen bereichert.

Das Universelle wird von ihm in dreifachem Sinne anerkannt: als universale ante rem im Geiste Gottes nach der neuplatonisch-augustinischen Lehre, als universale in re nach der Auffassung des Aristoteles und als universale post rem, worunter Albert den subjektiven Begriff versteht, auf welchen der Nominalismus oder Konzeptualismus die Existenz des Allgemeinen beschränkt hatte.

In der Gotteslehre hat Albertus bereits die strenge Sonderung der Trinitätslehre und der mit ihr verknüpften Dogmen von der rationalen oder philosophischen Theologie durchgeführt, worin ihm Thomas gefolgt ist.

Die Schöpfung der Welt gilt ihm mit der Kirche als ein zeitlicher Akt. Er verwirft die aristotelische Beweisführung für das ewige Bestehen der Welt, hält aber auch die Argumente zugunsten der zeitlichen Schöpfung nicht für stringent. Gleich Moses Maimonides gilt ihm die These von der Weltschöpfung als ein die Vernunft überragender Glaubenssatz.

In der Psychologie ist die wichtigste Umbildung der aristotelischen Lehre die Verknüpfung der niederen psychischen Vermögen mit der von dem Leibe gesonderten Substanz, die dem Aristoteles der *νοῦς* ist, so daß sie nur zu ihrer Betätigung im irdischen Leben, nicht zu ihrer Existenz, der leiblichen Organe bedürfen. Scharf bekämpft Albert die averroistische Doktrin von der Einheit des Intellekts.

Die Ethik des Albert ruht auf dem Prinzip der Willensfreiheit. Mit den Kardinaltugenden der Alten kombiniert er die christlichen Tugenden.

Alberts Schüler führten die beim Lehrer neben einander laufenden Richtungen auf getrennten Wegen weiter, so Hugo von Straßburg Alberts Theologie, Ulrich von Straßburg und andere deutsche Dominikaner den arabischen Neuplatonismus, während der Italiener Thomas von Aquino die konsequente Durchbildung des Aristotelismus sich zum Ziele setzte.

Ausgaben.

I. Albertus Magnus.

Die gesammelten Werke des Albertus Magnus sind in 21 Foliobänden von Petr. Jammy, Lugd. 1651, freilich sehr unvollständig und unkritisch, herausgegeben worden, dann neuerdings revisa et locupletata cura ac labore Augusti Borgnet, Paris 1890—1899 in 38 Quartbänden.

Seine Phys. und Metaph. erschienen bereits Venet. 1518 per M. Ant. Zimarium, De coelo ib. 1519. — Alberts botanische Schrift hat Jessen herausgegeben: Alberti Magni de vegetabilibus libri septem historiae naturalis pars XVIII., editionem criticam ab Ernesto Meyero coeptam absolvit Carolus Jessen,

Berolini 1867. — Die Tiergeschichte Alberts wurde zu Rom 1478, zu Mantua 1479, viermal zu Venedig, zuletzt 1519 gedruckt. Zur Textkritik auf Grund des im städtischen Archiv zu Köln aufbewahrten Autogramms Alberts siehe H. Stadler, Zur Charakteristik der gangbarsten Ausgaben der Tiergeschichte des Alb. Magnus, Archiv f. Gesch. d. Naturwissensch. u. d. Technik 3, Leipzig 1912, 465–474; derselbe, Vorbemerkungen zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte des Albertus Magnus, Sitzungsb. d. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl. 1912, 1. Abh.; derselbe, Alberti Magni liber de principiis motus processivi ad fidem Coloniensis archetypi, Pr., München 1909. H. Stadlers neue kritische Ausgabe der Tiergeschichte erscheint in: Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. XV und XVI. — P. de Loë, B. Alberti Magni commentarii in librum Boëthii de divisione, ed. princeps, Bonn 1913. — P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe partie, Louvain 1908 (Les Philosophes Belges VII), S. 27—52: Alberti Magni de quindecim problematibus (Antwort Alberts auf das Schreiben des Aegidius von Lessines über 15 an den Pariser Schulen um 1270 diskutierte Sätze).

Die Orationes super quattuor libros sententiarum wurden ediert von N. Thoemes, Berolini 1893. A. Wimmer, B. Alberti Magni tractatus de forma orandi, Ratisponae 1902. M. Weiß, Commentarii in Job. Additamentum ad opera omnia B. Alberti. Primum ex quinque codicibus ed., Friburgi Brisgov. 1904.

Zur handschriftlichen Überlieferung und kritischen Sichtung der Werke Alberts sind von größtem Werte die bei der Literatur unter a erwähnten Werke, insbesondere A. Jourdain, G. von Hertling, M. Weiß, P. Mandonnet, P. de Loë, Fr. Pangerl. Siehe auch B. Hauréau, Notices et extraits V, 80 (zum Kommentar über die Meteore).

II. Hugo von Straßburg.

Das Compendium theologicae veritatis des Hugo von Straßburg findet sich unter den Werken Alberts d. Gr. bei Borgnet, t. XXXIV, Paris 1895, S. 1—306.

Zur handschriftlichen Überlieferung siehe M. Grabmann, Mitteilungen über scholastische Funde in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, Theol. Quartalschr. 93, 1911, S. 536–550.

III. Ulrich von Straßburg.

Briefe des Ulrich von Straßburg sind gedruckt bei H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts, Paderborn 1891, N. 43–81, S. 78—104.

Von Ulrichs theologischer Summe mit dem Titel De summo bono hat B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 41–45, dann M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, Zeitschr. f. kathol. Theol. 29, 1905, S. 482—499, 607–621 Bruchstücke mitgeteilt. Ein längeres Fragment aus Lib. I, c. 7: De naturali dispositione intellectus ad cognoscendum deum nach dem Münchner Cod. lat. 6496 und einer Löwener Handschrift veröffentlichte Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, S. 48—50. Weitere Bruchstücke finden sich in den Werken des deutschen Karthäusertheologen Dionysius Rykel; siehe dazu M. Grabmann, a. a. O., S. 623–626.

Über den handschriftlichen Bestand der Werke Ulrichs berichten M. Grabmann, a. a. O., S. 317—320; derselbe, Gesch. der schol. Methode I, S. 61, Anm. 1; ferner Cl. Baeumker, a. a. O., S. 44—45, der zu den von Grabmann besprochenen elf Handschriften noch eine zwölfte in der Münchner Staatsbibliothek (Clm 6496, s. XV) aufgefunden hat.

Eine kritische Ausgabe der Summe Ulrichs wird von A. Ehrhard und E. Müller in Straßburg vorbereitet.

Albert, aus der Familie der Grafen von Bollstädt, wurde geboren zu Lauingen in Schwaben nach Angabe eines Teils der Historiker (Echard, Mi-

chael) im Jahre 1193. Andere (Mandonnet, Endres) setzen seine Geburt mit mehr Grund erst in das Jahr 1206 oder 1207. Er studierte in Padua, wo er 1223 durch Jordan den Sachsen für den Dominikanerorden gewonnen wurde. In den Jahren 1228—1245 lehrte er in Köln, Hildesheim, Freiburg, Regensburg und Straßburg. 1245 las er in Paris die Sentenzen und wurde Magister der Theologie. Sein Pariser Aufenthalt dauerte aber nur bis 1248, in welchem Jahre er an das neugegründete studium generale in Cöln berufen wurde. Thomas von Aquin, der 1245 von Johannes Teutonicus nach Paris gebracht worden war, folgte ihm nach Köln, von wo er 1252 auf den Vorschlag von Albert hin als Baccalaureus wieder nach Paris übersiedelte. 1254—1257 versah Albert das Amt eines Provinzials der deutschen Provinz. In das Jahr 1256 fällt sein Aufenthalt an der römischen Kurie in Anagni bei Alexander IV., wo er das gegen die Bettelorden gerichtete Buch des Wilhelm von St. Amour und den Irrtum des Averroës von der Einheit des Intellekts bekämpfte. 1258—1260 versah er das Amt eines Lektors in Köln. 1259 begab er sich zum Generalkapitel nach Valenciennes, wo er im Verein mit Petrus von Tarantasia und Thomas von Aquin eine neue, der Philosophie günstige Studienordnung für seinen Orden ausarbeitete. 1260—1262 führte er den Bischofsstab von Regensburg, legte aber noch in dem gleichen Jahre das bischöfliche Amt nieder. 1263—1264 fungierte er als päpstlicher Legat und Kreuzzugsprediger in Böhmen und Deutschland. Dezember 1264 bis August 1265 folgte ein Aufenthalt in Würzburg. Frühjahr 1268 bis Herbst 1269 hielt sich Albert, wie Endres jüngst (Histor.-polit. Blätter 1913, S. 749—758) wahrscheinlich machte, in Straßburg auf, woselbst ihn (1268) die Bitte des Ordensgenerals traf, zum zweitenmal die Lehrkanzel an der Pariser Universität zu besteigen. Albert lehnte ab und ging 1269 oder 1270 als Lektor nach Cöln, das von da ab sein ständiger Wohnsitz blieb. Albert starb am 15. November 1280 zu Cöln, das für sich den Ruhm in Anspruch nehmen kann, den größten deutschen Gelehrten des Mittelalters einen großen Teil seines Lebens beherbergt zu haben, so daß die Zeitgenossen mit Recht von Albertus Coloniensis sprechen konnten.

Alberts universaler Geist, dem keine bedeutsame literarische Erscheinung der Zeit fremd blieb, entfaltete in langer, rastloser Arbeit eine ungeheure schriftstellerische Tätigkeit, wie die 21 Folio-Bände der ed. Jammy oder die 38 Quartbände der ed. Borgnet sofort erkennen lassen. Wie niemand vor ihm, erfaßte sein Scharfblick die drängenden Forderungen der Zeit. Er erkannte die hohe Bedeutung der in ungeahnter Fülle dargebotenen aristotelischen und arabisch-jüdischen Literatur für die christlichen Schulen. Wie einstens am Anfang des sechsten Jahrhunderts Boëthius die freilich nur zum geringsten Teil durchgeführte Absicht hegte, den ganzen Platon und den ganzen Aristoteles seinen lateinischen Zeitgenossen und der Nachwelt zugänglich zu machen (siehe oben S. 190), und wie später im elften Jahrhundert Avicenna (siehe oben S. 375) in seiner großen philosophischen Enzyklopädie von 18 Bänden und vier Hauptabteilungen (Logik, Physik, Mathematik, Metaphysik) die aristotelisch-griechische Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange dem arabischen Kulturkreise erschloß, so entsprang bei Albert der kühne Plan, der Welt des christlichen Abendlandes die gesamte Wissenschaft des Aristoteles, wie der Araber und Juden, in einer großen gewaltigen Sammlung vorzuführen (Phys. l. I, tr. I, c. 1; ed. Jammy, t. II, p. 1: Nostra intentio est, omnes dictas partes [physicam et metaphysicam et mathematicam] facere Latinis intelligibiles. Ib.: Intentio nostra in scientia naturali est, satisfacere pro nostra

possibilitate fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de Physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent, et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent). So entstand nach dem Vorbild von Avicennas Enzyklopädie die lange Reihe von Alberts philosophischen Schriften, die, wie bei Avicenna, weniger Kommentare — nur zur Politik besitzen wir einen solchen — als vielmehr erweiternde Paraphrasen zu dem Text der aristotelischen Schriften darstellen. Dabei säumt Albert nicht, selbst das Wort zu nehmen und oft in ausgedehnten Digressionen aus Eigenem lange historische und kritische Ergänzungen oder wertvolle Berichte über interessante eigene Beobachtungen auf den verschiedensten Naturgebieten einzuflechten oder anzufügen. In dieser Weise will er ebensoviele Bücher und mit den gleichen Namen, wie sie von Aristoteles geschrieben wurden, abfassen. Ja er will sogar noch Additamente geben, wo die Bücher des Aristoteles unvollendet geblieben wären, oder wo Aristoteles eine Lücke gelassen hätte, oder wo seine Schriften nicht überliefert worden seien (Ibid.; siehe auch Jourdain, S. 304: Erit autem modus in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi, et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius quaecunque necessaria esse videbuntur: ita tamen, quod textus eius nulla fiat mentio. Et praeter hoc digressiones faciemus, declarantes dubia subeuntia, et supplentes quaecunque minus dicta in sententia philosophi obscuritatem quibusdam attulerunt. Distinguemus autem totum hoc opus per titulos capitulorum, et ubi titulus ostendit simpliciter materiam capituli, signatur hoc capitulum esse de serie librorum Aristotelis; ubicunque autem in titulo praesignatur quod digressio fit, ibi additum est ex nobis ad suppletionem vel probationem inductum. Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et addemus etiam alicubi partes librorum imperfectorum, et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit, et forte si fecit, ad nos non pervenerunt).

Die philosophischen Schriften Alberts, die nach einem wohl erwogenen Plane ein weit gedehntes System der gesamten Philosophie enthalten, gliedern sich nach den neuesten Untersuchungen von Pangerl (S. 333—342) in drei Gruppen.

I. Philosophia rationalis oder Logica. Die logischen Schriften sind: 1. De praedicabilibus oder Super Porphyrium (J. = Jammy I, 1—94; B. = Borgnet I, 1—148). 2. De praedicamentis (J. I, 94—193; B. I, 149—304). 3. De sex principiis Gilberti Porretani (J. I, 194—236; B. I, 305—372). 4. De divisionibus (jüngst ediert von P. De Loë). 5. Perihermenias (J. I, 237—289; B. I, 373—457). 6. De categoricis Syllogismis (noch ungedruckt). 7. Analytica priora (J. I, 289—512; B. I, 459—809). 8. De hypotheticis Syllogismis (ebenfalls ungedruckt). 9) Analytica posteriora (J. I, 513—658; B. II, 1—232). 10. Topica (J. I, 658—839; B. II, 233—524). 11. Elenchi (J. I, 840—953; B. II, 525—713).

II. Philosophia realis in drei Abteilungen: a) Physica: 1. De auditu physico (J. II, 1—384; B. III, 1-632). 2. De generatione et corruptione (J. IIc 1—72; B. IV, 345—457). 3. De coelo et mundo (J. IIb, 1—200; B. IV, 1—321). 4. De natura locorum (J. V, 262—292; B. IX, 527—585). 5. De causis proprietatum elementorum et planetorum (J. V, 292—329; B. IX, 585—653). 6. Meteora (J. IId, 1—209; B. IV, 477—808). 7. De mineralibus (J. IIe, 210—272; B. V, 1—103). 8. De anima (J. III, 1—189; B. V, 117—420). 9. De morte et vita (J. V, 159—175; B. IX, 345—371). 10. De nutrimento (J. V, 175—184; B. IX, 323—341). 11. De somno et vigilia (J. V, 64—109; B. IX, 121-207). 12. De sensu et sensato (J. V, 1—51; B. IX, 1—93). 13. De memoria et reminiscentia

(J. V, 52—63; B. IX, 97—118). 14. De motibus animalium (J. V, 109—131; B. IX, 257—300). 15. De spiritu et respiratione (J. V, 139—159; B. IX, 213—252). 16. De intellectu et intelligibili (J. V, 239–262; B. IX, 477–521). 17. De vegetabilibus et plantis (J. V, 343–507; B. X, 1–305). 18. De animalibus mit Einschluß der Werke De partibus animalium und De generatione animalium (J. VI, 1–684; B. XI, XII). Als Zusätze zu dem bisher durchgeführten Plane erscheinen: 19. De indivisibilibus lineis, eingeschoben zwischen Buch 7 u. 8 de auditu physico). 20. De motibus progressivis oder de principiis motus processivi (J. V, 508—527; B. X, 321–358). 21. De aetate (J. V, 131–138; B. IX, 305–319). 22. De natura et origine animae (J. V, 185–217; B. IX, 375–434). 23. Epistola de natura animae et contemplatione ipsius, möglicherweise identisch mit der unter 22 genannten Schrift. Außerhalb des ursprünglichen Planes Alberts steht, wenn sie auch später von dem Autor selbst durch Verweise in denselben eingefügt wurde (Pangerl, S. 339), die 1256 abgefaßte Schrift De unitate intellectus contra averroistas (J. V, 218—238; B. IX, 437–474). Ein gleiches gilt von der von Mandonnet veröffentlichten Abhandlung De quindecim problematibus, der Antwort Alberts auf den Brief des Aegidius von Lessines, in welchem der letztere seinem großen Ordensgenossen und Lehrer eine Liste der um 1270 an der Pariser Universität viel umstrittenen und schließlich verurteilten averroistischen Sätze übermittelte und um Aufklärung bat. Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant etc., 1re partie, Louvain 1911, S. 105—107 und besonders M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae (Les Philosophes du moyen-âge. Textes et études. 1re Serie, tom I. Louvain (Paris 1902) S. 62 ff.

b) Mathematica. Die zweite Abteilung der philosophia realis umfaßt Alberts Schriften zu den mathematischen Disziplinen, von denen aber bis jetzt nichts bekannt geworden ist außer dem Speculum astronomicum (J. V, 656 bis 666; B. X, 629—650). An ihrer Existenz kann aber nach den Nachweisen bei Pangerl (S. 339, Anm. 4) nicht gezweifelt werden.

c) Metaphysica. Hierher gehören 1. Die Metaphysik (J. III b, 1–448; B. VI, 1—752). 2. De causis et processu universitatis (J. V, 528–655; B. X, 361–619), eine große Paraphrase zum Liber de causis. In dem letzteren sind nach Albert die Ansichten der Peripatetiker vorgetragen. Ja er bringt ihn sogar in nächste Beziehung zur aristotelischen Metaphysik, deren Abschluß er darin erblickt (ed. Jammy V, 655 a: et haec quidem quando adiuncta fuerint undecimo primae philosophiae, opus perfectum erit). 3. Die verlorene Schrift De natura deorum.

III. Philosophia moralis. Alberts philosophisches System gipfelt in der Moralphilosophie, die durch zwei Kommentare repräsentiert wird, nämlich zur Ethica (J. IV, 1—364; B. VII, 1–611) und zur Politica (J. IVb, 1—500; B. VIII, 1—804).

Von den in ihrer Echtheit angezweifelten philosophischen Werken Alberts (siehe über sie P. De Loë und Pangerl) sei hier nur genannt der Abriß der Naturalia, die naturwissenschaftliche Summe oder Einleitung, bekannt als Philosophia pauperum oder Isagoge in libros Aristotelis physicorum, de coelo et mundo, de generatione et corruptione, meteororum et de anima (Jammy XXI; Borgnet V, 445–536), die in Deutschland lange Zeit und in ausgedehntem Maße den Unterricht beeinflußte und unter verschiedenen Titeln (Philosophia naturalis, Summa naturalium, Summulae) weit verbreitet war. Es ist Gegenstand des Streites, ob sie von Albert selbst herrührt und mehr ist als ein Extrakt, wie Pangerl (S. 526–528) durch beachtenswerte Gründe darzutun sucht, oder

ob sie ein von fremder Hand gemachter Auszug aus Alberts Kommentaren ist, wie Michael und P. De Loë annehmen. A. Dyroff, der sich kürzlich (Festgabe für Cl. Baeumker, S. 330—339) mit den Beziehungen der Philosophia pauperum zu einer Schrift Alberts von Sachsen beschäftigte, hält sie für unecht. Anderseits ist sie aber „wesentlich mehr als ein bloßes Exzerpt. Der Kompilator hat Charakter" (S. 333). Dyroff „neigt zur Annahme, daß entweder der Kompilator der „Philos. pauperum" den Albertus von Sachsen mit hereinzog, oder derjenige, der den „Extrakt" aus den Quaestionen des Sachsen gestaltete, jenes Buch benutzte" (S. 338).

Die historische Wirksamkeit Alberts beruht in erster Linie auf seinen philosophischen Arbeiten. Daneben dürfen aber doch auch seine theologischen Werke, die sich in dogmatische, exegetische und aszetische scheiden lassen, nicht gering eingeschätzt werden. Zu den dogmatischen Schriften zählen der große Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (J. XIV—XVI; B. XXV bis XXX), die Summa de creaturis mit den beiden Hauptteilen De quattuor coaevis und De homine (J. XIX; B. XXXIV—XXXV), die unvollendete Summa theologiae (J. XVII—XVIII; B. XXXI—XXXIII), endlich die Kommentare zu sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysius (J. XIII u. XIIIb; B. XIV). Der Kommentar zu De divinis nominibus ist ungedruckt. Auf die exegetischen Werke Alberts zum Alten und Neuen Testament (J. VII—XI, XIIb; B. XV bis XXIV, XXVIII), von denen insbesondere die umfangreichen Kommentare zu den vier Evangelien gerühmt werden, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Von den aszetischen Arbeiten sei nur genannt das kleine Schriftchen De adhaerendo deo, in welchem, wie in den Kommentaren zu Pseudo-Dionysius, der Mystiker zu Worte kommt.

Bezüglich der interessanten Frage nach der Abfassung und der zeitlichen Folge der Werke Alberts ist noch keine rechte Klarheit erreicht. Indessen scheint doch festzustehen (nach von Hertling, Mandonnet und Endres), daß Alberts philosophische Schriftstellertätigkeit um 1240 begann, und daß seine Aristotelesparaphrasen mit Einschluß der Metaphysik um 1256 vollendet waren. In dem genannten Jahre entstand die Schrift De unitate intellectus, in der auf die naturwissenschaftlichen Schriften verwiesen und zwölfmal die Metaphysik erwähnt wird, in der wiederum die Physik und De animalibus vielfach zitiert werden. Auch in der 1257 abgefaßten Abhandlung De principiis motus processivi findet De animalibus Erwähnung.

Die spätere Ansetzung der Schrift durch Jessen (in seiner Ausgabe De vegetabilibus, S. 679) in die Zeit der bischöflichen Amtstätigkeit Alberts in Regensburg (1260—1262) wird gestützt auf eine Bemerkung (De animal. l. 7, tr. I, c. 6, ed. Borgnet XI, 383) über eine Beobachtung, die Albert in seiner villa super Danubium gemacht hatte, wobei an die bischöfliche Burg Donaustauf bei Regensburg gedacht wird. Allein nach Endres (Festgabe für G. v. Hertling, S. 107 f., ferner Albertus Magnus u. d. bischöfl. Burg Donaustauf, Hist.-polit. Bl. 149, 1912, 829 ff.) ist es viel wahrscheinlicher, daß mit „villa mea super Danubium" Alberts Vaterstadt Lauingen an der Donau gemeint ist. Jedenfalls bietet die Stelle für die Chronologie von De animalibus keine sichere Unterlage. So bleibt es bei dem Ergebnis, daß die philosophischen Schriften Alberts mit Ausnahme der Kommentare zur Ethik und Politik, die erst später — die Politik 1267 bis 1270 — in Angriff genommen wurden, bereits um 1256 und 1257 vollendet vorlagen. Von den theologischen Schriften setzt Endres (Festgabe usw., S. 102) den großen Sentenzenkommentar in den Anfang der schriftstellerischen Laufbahn Alberts, in die Zeit von 1236, also noch vor die philo-

sophischen Werke, Pangerl dagegen (S. 796, Anm. 5) sieht in ihm den Abschluß der theologischen Arbeiten, insofern an mehreren Stellen des Sentenzenkommentars deutlich die Summen als geschrieben vorausgesetzt werden. Lauer (Die Moraltheologie Alberts, S. 21) hält die Sentenzenerklärung für früher und ihre Entstehungszeit von jener der Summa theologica für weitabliegend. Der zweite Teil der Summa theol. sei um 1274 geschrieben.

Überblickt man das weit gedehnte literarische Lebenswerk Alberts, so begreift man, daß der deutsche Dominikaner in Cöln seinen Zeitgenossen wie ein Wunder erscheinen mußte, das sie mit grenzenlosem Staunen erfüllte, wie ausdrücklich Ulrich von Straßburg bezeugt, wenn er seinen Lehrer Albert als nostri temporis stupor et miraculum preist (siehe M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, Zeitschr. f. kath. Theol. 19, 1905, S. 91). Selbst die in ätzende Schärfe getauchte, hyperkritische Feder Roger Bacons findet trotz unverkennbarer Antipathie Albert gegenüber Worte der Anerkennung. Der große Kritiker, der sich von 1245—1250 oder 1252, also ungefähr gleichzeitig mit Albert, in Paris aufhielt, bezeichnet ihn als primus magister de philosophia (Rog. Bac. Opera inedita, Opus minus, ed. Brewer, London 1859, S. 327) und berichtet von dem hohen Ansehen, das er, wie bisher noch niemand, in Paris genoß. In der Wissenschaft und in den Schulen sei er gleich Aristoteles, Avicenna und Averroës sicut auctor zitiert worden (Ib., Opus tertium, ed. Brewer, S. 30: Nam sicut Aristoteles, Avicenna et Averroës allegantur in scholis, sic et ipse: et adhuc vivit et habuit in vita sua auctoritatem, quod nunquam homo habuit in doctrina. Ib., Opus minus, ed. Brewer, S. 327: Et maxime ille, qui vivit, habet nomen doctoris Parisius et allegatur in studio sicut auctor). Tatsächlich wurde Albert von einer Reihe von Zeitgenossen in ihren Schriften mit Namen angeführt, so von Siger von Brabant in seinen Impossibilia (ed. Baeumker, S. 17), eine Ehre, die damals nur wenigen auserlesenen Geistern wie Alberts Schüler Thomas von Aquin zuteil wurde.

Roger Bacon hat auch vollkommen zutreffend, wenngleich unter Protest, in wenigen kräftigen Strichen die große historische Bedeutung Alberts gezeichnet, wenn er berichtet, daß die große Masse der Studierenden und auch weise Männer der Ansicht gewesen seien, Albert habe die Philosophie in ihrem ganzen Umfange den Lateinern gebracht (Ibid., Opus tertium, ed. Brewer, S. 30: Et est quod iam aestimatur a vulgo studentium et a multis, qui valde sapientes aestimantur, et a multis viris bonis, licet sint decepti, quod philosophia iam data sit Latinis, et completa, et composita in lingua Latina, et est facta in tempore meo et vulgata Parisius, et pro auctore allegatur compositor eius; siehe auch Endres, Festgabe für G. v. Hertling, S. 97). Dies ist in der Tat Alberts epochemachende Leistung. Der Cölner Dominikaner erscheint in seinen philosophischen Schriften als der erste hochragende Bannerträger des Aristotelismus im dreizehnten Jahrhundert. Mit ihm beginnt im christlichen Abendland die energische Vertiefung in die gesamte Philosophie des Stagiriten. Durch seine das ganze aristotelische System umfassenden und historisch wie kritisch weit ausholenden Paraphrasen hat Albert dem Aristotelismus und nicht bloß diesem, sondern der gesamten neuen Literatur den Weg in die christlichen Schulen und Kreise geöffnet. Der viel angestaunten und einflußreichen arabischen Kommentarliteratur setzte er von christlicher Seite eine ebenbürtige Leistung entgegen, welche die Wirkung jener einzudämmen und zu paralysieren geeignet war. Anderseits bot er dem christlichen Denken eine Philosophie, ein philosophisches System von unvergleichlicher Spannweite und doch von seltener Geschlossenheit. Was den christlichen Schulen seit Jahrhunderten mangelte, ein

einheitlicher großgedachter philosophischer Unterbau, Albert hat ihn in der Philosophie des Aristoteles dargeboten, und das war ein wissenschaftliches Ereignis allerersten Ranges.

In der Auffassung und Darstellung der aristotelischen Lehren folgt Albert vielfach Alfârâbî und dem an diesen sich anschließenden Avicenna. Den Averroës erwähnt er oft, bisweilen nur, um ihn zu bekämpfen. Doch sieht er in ihm den vorzüglichsten Kommentator des Aristoteles und nimmt seine Erklärung, so namentlich bei der Schrift De coelo, sehr häufig an. Außerdem berücksichtigt er Alkendi, Algazel u. a. Als einen Araber betrachtet er den Juden Ibn Gebirol (Avicebron). In manchem Betracht folgt er dem Moses Maimonides, welcher der kirchlichen Orthodoxie näher stand als die arabischen Philosophen, insbesondere auch in der Bekämpfung der Argumente für die Ewigkeit der Welt, und ganze Kapitel hat er aus dem Moreh Nebûchîm des Maimonides in seine Werke herübergenommen. Siehe J. Guttmann und A. Rohner, der insbesondere auf die verschiedene Behandlungsweise des Schöpfungsproblems in der Physik und in der theologischen Summe aufmerksam macht. In der Physik ist die Darstellung dem Gedankengang und dem Zwecke nach im großen und ganzen maimonidisch. In der theologischen Summe dagegen geht Albertus Magnus selbständig vor (a. a. O., S. 48).

Aber nicht bloß mit Aristoteles und den arabischen und jüdischen Peripatetikern setzt sich Albert auseinander. Auch die platonische Philosophie ist ihm nicht fremd geblieben; obgleich er direkt nur den Timaeus in der Übersetzung des Chalcidius kennt und reichlichst benutzt, von dem Inhalt der übrigen Dialoge aber nur aus sekundären Quellen weiß. Nicht einmal die lateinischen Übersetzungen des Phaedon und Menon scheinen ihm zur Verfügung gestanden zu haben. Trotzdem hat aber Plato auf Alberts Denken vor allem in der Psychologie, Naturphilosophie, in der Universalien- und Ideenlehre einen nicht unbedeutenden Einfluß gewonnen. Siehe L. Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato, Münster 1913.

Weit markanter als platonische Lehren haben in Alberts Schriften eine Stelle gefunden die Anschauungen des Neuplatonismus, wie er in der arabischen Welt vom Liber de causis, der in letzter Instanz auf die Στοιχείωσις θεολογική des Proklus zurückgeht, dann insbesondere von Alfârâbî und Avicenna unter Verwertung der aristotelischen Lehre von den Sphären und den Sphärengeistern zu einer eigenartigen Lichtmetaphysik mit ihrer absteigenden Ordnung des Seins in der Folge von Intelligenzen, Seelen und Himmelsphären ausgestaltet wurde. Auf Grund der genannten Quellen, insbesondere des Liber de causis und der Στοιχείωσις θεολογική selbst, die nach Degen (Welches sind die Beziehungen Alberts d. Gr. Liber de causis et processu universitatis zur Στοιχείωσις θεολογική des Proklus?, I. D., München 1902, S. 57) in einer lateinischen Bearbeitung des arabischen Originals, wenn auch nicht unter Proklus Namen, Albert vorgelegen haben muß, entwickelte er, wie im Einzelnen Cl. Baeumker in seinem Witelo (Münster 1908, S. 407—414) ausführt, in der Schrift De causis et processu universitatis eine neuplatonisierende Lichttheorie, die ähnlich, aber auf augustinischer und pseudo-dionysischer Grundlage, auch bei Robert Grosseteste und Bonaventura (siehe oben S. 426, 440) angetroffen wird. Wiederum auf arabischen Quellen fußend, brachte Albert in der Schrift De intellectu et intelligibili die Psychologie und Erkenntnistheorie des arabischen Neuplatonismus zur Darstellung. Über das Verhältnis dieser neuplatonisierenden Doktrinen, wie überhaupt der Lehren der Philosophen zu Alberts eigener Auffassung siehe G. v. Hertling, Albertus

Magnus, S. 35—36 und A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr., I. Teil, S. 1—8, II. Teil S. 294—308.

Bedenkt man, daß bei Albert zu den aristotelischen, platonischen und arabisch-neuplatonischen Gedankenmassen auch die augustinische Tradition in Theologie und Philosophie hinzutritt, so kann man sich unschwer eine Vorstellung machen von der ungeheuren Fülle, aber auch von der Ungleichartigkeit, der Disonanz und der Heterogenität des in seinen Schriften aufgehäuften Wissensmaterials. Nicht selten trennt eine gähnende Kluft die philosophischen und die der Systematik und Synthese dienenden theologischen Schriften (siehe darüber A. Schneider, I. Teil, S. 1—8; II. Teil, S. 294—308). Der Mangel an Beherrschung, Ausgleichung und Verarbeitung des zusammengetragenen Materials macht sich sehr fühlbar. An systematischem Geschick, an kritischem Blick, an Klarheit und Konsequenz der Gedankenführung wird Albert von seinem Schüler Thomas von Aquino übertroffen. So vertraut sich ferner Albert mit den philosophischen Lehren der verschiedensten Richtungen erweist, so fremd ist ihm der historische Entwicklungsgang der griechischen Philosophie überhaupt geblieben. Er identifiziert Zenon den Eleaten mit dem Stifter des Stoizismus, nennt Sokrates, Platon und Speusippus Stoiker, Empedokles und Anaxagoras Epikureer u. dgl. mehr. Von den Peripatetikern erwähnt er Theophrast und Alexander Aphrodisiensis. Über die mangelhaften philosophiegeschichtlichen Kenntnisse Alberts siehe G. v. Hertling, S. 27, L. Gaul, S. 7, Fr. Pangerl, S. 547 Anm. 1.

Im Bilde von Alberts Gelehrtenpersönlichkeit würde ein hervorstechendes Merkmal fehlen, wenn man es unterließe, auf seine Stellung zur Naturwissenschaft hinzuweisen. Albert war zweifellos der erfolgreichste Naturforscher, den das christliche Mittelalter aufzuweisen hat. Von einem starken Drang nach empirischer Beobachtung und Forschung geleitet, hat er allen Naturgebieten das lebhafteste Interesse zugewandt, speziell aber nach den kompetenten Urteilen von Fachmännern in den biologischen Wissenschaften der Zoologie und Botanik Hervorragendes geleistet. Der neueste Bearbeiter der Tiergeschichte H. Stadler (Verhandl. deutscher Naturforscher u. Ärzte, I. Teil, Leipz. 1909, S. 35) schreibt: „Albert war ein Beobachter ersten Rangs, und wäre die Entwicklung der Naturwissenschaften auf der von Albert eingeschlagenen Bahn weiter gegangen, so wäre ihr ein Umweg von drei Jahrhunderten erspart geblieben." In methodischer Beziehung betont Albert mit allem Nachdruck den Grundsatz, man müsse bei naturwissenschaftlichen Untersuchungen auf die Erfahrung rekurrieren (De vegetabil. ed. Jessen, p. 339; Opp. [ed. Jammy] t. V, 430 a: Earum autem, quas ponemus, quasdam quidem ipsi nos experimento probavimus, quasdam autem referimus ex dictis eorum, quos comperimus, non de facili aliqua dicere, nisi probata per experimentum. Experimentum enim solum certificat in talibus, eo quod de tam particularibus naturis syllogismus (Jammy hat fälschlich simile) haberi non potest). Freilich beruft er sich auch bei naturwissenschaftlichen Behauptungen, die leicht durch die Erfahrung hätten bestätigt oder widerlegt werden können, auf Aristoteles. Die naturwissenschaftlichen Lehren des Aristoteles kennen, ist bei ihm Kenntnis der Natur (siehe G. v. Hertling, S. 31 f.). Dies hindert ihn aber nicht, über Aristoteles hinauszugehen und durch zahlreiche eigene Beobachtungen das Naturwissen zu fördern. Über Alberts Verhältnis zur Naturwissenschaft siehe E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes III, S. 445 - 460 und die übrige unter k angegebene Literatur.

Während Anselm von Canterbury seinen Grundsatz „Credo, ut intelligam" zumeist auf das Mysterium der Trinität und der Inkarnation bezieht (in der

Schrift Cur Deus homo?), sucht Albertus Magnus zwar auch Vernunftgründe für das zu Glaubende auf zum Zweck der Bestärkung der Gläubigen, der Anleitung der Unkundigen und der Widerlegung der Ungläubigen, schließt aber die spezifisch biblischen und christlichen Offenbarungslehren von der Erkennbarkeit durch das Licht der Vernunft aus. Summa theol. P. I, tr. I, qu. 1, ad. 2; Opp. t. XVII, p. 6: et ex lumine quidem connaturali non elevatur ad scientiam trinitatis et incarnationis et resurrectionis. Er führt (Ibd. P. I, tr. III, qu. 13, membr. 3, sol.; Opp. l. c. p. 32) als Grund an, die menschliche Seele vermöge nur das zu wissen, dessen Prinzipien sie in sich habe (anima enim humana nullius rei accipit scientiam nisi illius, cuius principia habet apud se ipsam); sie finde sich selbst aber als einfaches Wesen ohne Dreiheit der Person und könne daher auch die Gottheit nicht dreipersönlich denken, außer durch das Licht der Gnade (nisi aliqua gratia vel illuminatione altioris luminis sublevata sit anima). Doch weist Albert auch den augustinischen Gedanken nicht ab, daß die natürlichen Dinge ein Bild der Trinität enthalten. In Glaubenssachen will Albert dem Augustin mehr als dem Aristoteles glauben; in der Naturwissenschaft aber mehr dem Aristoteles, gleichwie in der Medizin dem Galenus oder Hippokrates (Comm. in Sent. l. II, dist. 13, art. 2, ad. 1; Opp. t. XV, p. 137). Er will, daß philosophische Fragen philosophisch, nicht theologisch behandelt werden, und zwar nach den aristotelischen Prinzipien (mit welchen sich ihm zuweilen die neuplatonischen vermischen, wenn er z. B. die Schöpfung als Ausfluß aus dem notwendigen Sein vermittels der obersten Intelligenz betrachtet). Er findet die aristotelische Theologie im wesentlichen in Übereinstimmung mit den kirchlichen Fundamentalsätzen, gibt jedoch zu, daß nicht alles in ihr in voller Harmonie mit den kirchlichen Prinzipien stehe. Es unterscheidet sich nach Albert die theologische Erkenntnis von der philosophischen. Er betont die praktische Aufgabe der kirchlichen Theologie, findet jedoch in ihr zugleich auch die höchste Erkenntnis.

Die Logik wird von Albert definiert (Logic. l. I, tr. I, c. 4; Opp. t. I, p. 4) als scientia contemplativa docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam. Sie zerfällt ihm in die Lehre von den incomplexa, den unverbundenen Elementen, bei welchen nur nach dem Wesen gefragt werden kann, das durch die Definition angegeben wird, und von den complexa, dem Zusammengesetzten, wobei es sich um die verschiedenen Arten des Schließens handelt.

Die philosophia prima oder die Metaphysik handelt von dem Seienden als solchem nach seinen allgemeinsten Prädikaten, als welche Albert insbesondere die Einheit, Wahrheit und Güte (quodlibet ens est unum, verum, bonum) bezeichnet (S. theol. I, tr. VI, qu. 28; Opp. t. XVII, p. 158). Das Universelle erklärt Albert für real, weil es, wenn es nicht real wäre, nicht mit Wahrheit von den realen Objekten ausgesagt werden könnte. Es könnte nicht erkannt werden, wenn es nicht in Wirklichkeit existierte. Es existiert aber als Form; denn in der Form liegt das ganze Sein des Objekts. Es gibt drei Klassen von Formen, also drei Arten der Existenz im allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraktion, die unser Denken vollzieht. De natura et origine animae tr. I, c. 2; Opp. t. V, p. 186: Et tunc resultant tria formarum genera: unum quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . . .; aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia; . . . tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus. Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz. Es existiert nicht selbständig außerhalb des göttlichen Geistes. Albert schildert in diesen

Wendungen zunächst die Ansicht der Platoniker, macht sich aber die Unterscheidung des dreifachen Universale zu eigen. Das Charakteristische seiner Lehre liegt dann aber „in der Art, wie er trotz seiner Polemik gegen die Einheit des Intellekts doch die Gemeinschaft der objektiven Denkinhalte in allen Denksubjekten festzuhalten sucht". Siehe Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 1908, S. 137—138; derselbe, Zeitschr. f. Psychol. 46, 1908, S. 445—446. Die in den materiellen Dingen vorhandene Form wird als das Ziel der Entwicklung (finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia) Wirklichkeit (actus), als das volle Sein des Objekts (totum esse rei) aber Quidität (quiditas) genannt.

Das Prinzip der Individuation liegt in der Materie insofern, als diese der Träger oder das Substrat (subiectum, ὑποκείμενον) der Formen ist. Jedes Ding kann eine bestimmte Form nur nach der Fähigkeit an sich tragen, die in seiner Materie liegt. Die Materie hat der Möglichkeit nach (potentia) in sich die Form, in ihr ist die potentia inchoationis formae (Summa theol. P. II, tr. I, qu. 4, membr. 1, art. 1, part. 1 und 2; Opp. t. XVIII, p. 33 sq.). Das Werden ist ein educi e materia, und zwar vermittels eines aktuell Existierenden. Die Verschiedenheit der Materie ist nicht die Ursache der Verschiedenheit der Form, sondern von dieser abhängig (Phys. l. VIII, tr. 1, c. 13; Opp. t. II, p. 331). Aber die Vielheit der Individuen ist durch die Verteilung der Materie bedingt (in Metaph. l. XI, tr. 1, c. 5 u. c. 7; Opp. t. III, p. 352 sq.: individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae). Das Individuelle (hoc aliquid) hat materiam terminatam et signatam accidentibus individuantibus. Das Einzelne ist substantia prima, das Allgemeine substantia secunda. Die mitunter bei Aristoteles vorkommende Bezeichnung des Allgemeinen als einer Materie, die mit der Lehre von der Form als dem Wesen schwer zu vereinigen ist, erklärt Albert (ähnlich wie Avicenna) durch die Unterscheidung dieser nur vermöge eines logischen Gebrauchs sogenannten Materie von der realen Materie. Er hält an dem Satze fest (De intellectu et intelligibili l. I, tr. 2, c. 3; Opp. t. V, p. 248): esse universale est formae et non materiae. Das Allgemeine ist eine essentia apta dare multis esse. Per hanc aptitudinem universale est in re extra. Aktuell aber existiert es nur im Intellekt.

Mit Aristoteles nimmt Albert an, daß die Wirkungen, die in der Wirklichkeit das Spätere sind, für unser Erkennen das Erste oder den Ausgangspunkt bilden; die posteriora sind priora quoad nos (Summa theol. P. 1, tr. 1, qu. 5, membr. 3, ad 2; Opp. t. XVII, p. 15). Von der Erfahrung der Natur müssen wir aufsteigen zur Erkenntnis Gottes als des Urhebers der Natur, und von der Erfahrung der Gnade erheben wir uns zur Einsicht in die Gründe des Glaubens: fides ex posterioribus crediti quaerit intellectum. Nicht der ontologische, sondern der kosmologische Beweis sichert für uns das Dasein Gottes. Gott ist uns nicht schlechthin begreiflich, weil das Endliche nicht das Unendliche zu umfassen vermag, aber auch nicht unserer Erkenntnis völlig entrückt. Unser Intellekt wird gleichsam von einem Strahle seines Lichtes berührt, und durch diese Berührung stehen wir mit ihm in Gemeinschaft (ibid. P. I, tr. 3, qu. 13, membr. 1; Opp. t. XVII, p. 29 sq.). Gott ist der allgemein tätige Verstand, der immerfort Intelligenzen aus sich entläßt (De caus. et processu univ. l. I, tr. IV, c. 1; Opp. t. V, p. 553: primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens). Gott ist einfach, aber darum doch nicht (mit David von Dinant) für das Allgemeinste zu halten und mit der materia universalis zu indentifizieren; denn einfache Wesen unterscheiden sich voneinander durch sich selbst und nicht durch konstitutive

Differenzen. Gott und den Geschöpfen kann nichts gemein sein, also auch nicht die Anfangs- und Endlosigkeit. Siehe oben S. 351 u. die eingehende Darstellung der Lehre des David von Dinant bei A. Schneider, Die Psychol. Alb. d. Gr., II. T., S. 401—413.

In der arabischen und jüdischen Gelehrtenwelt war schon seit langem bezüglich der Frage nach der Ewigkeit oder dem zeitlichen Ursprung der Welt ein heftiger Streit entbrannt. Die arabischen Theologen oder die Mutakallimûn vertraten gegenüber der Lehre des Aristoteles und der arabischen Peripatetiker von der Weltewigkeit die These von der apodiktischen Beweisbarkeit der zeitlichen Schöpfung der Welt (siehe M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen, Münster 1900 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 4). Moses Maimonides wandte sich in seinem „Führer" gegen beide Parteien. Er leugnete sowohl die Stringenz der Beweise für die Ewigkeit der Welt, wie die Überzeugungskraft der Argumente für die zeitliche Schöpfung. Daß die Welt aus nichts geschaffen ist, gilt ihm als ein Satz der Offenbarung. Doch taxiert er die Beweise für die Schöpfung noch höher als die für die Ewigkeit der Welt (siehe A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides usw., Münster 1913, S. 9 ff.). Den gleichen Weg ging Albert in mehr oder weniger engem Anschluß an Moses Maimonides; insbesondere zeigen die Darlegungen in der Physik „ein stark maimonidisches Gepräge" (Rohner a. a. O., S. 49). Albert hält weder die Beweise für die Weltewigkeit, noch jene für die zeitliche Schöpfung für ausreichend, obgleich die letzteren den Vorzug vor ersteren verdienen (Phys. VIII, tr. 1, c. 13; Opp. t. II, p. 332 a: Videtur autem nobis ista ratio melior esse omnibus rationibus Aristotelis; nec tamen dicimus, quod sit demonstrativa, nec putamus demonstrabile esse vel unum vel alterum). Die Frage nach dem Anfang der Welt durch Schöpfung ist kein physisches Problem und mit den Mitteln der Physik nicht lösbar. Sie fällt überhaupt nicht in den Bereich der Philosophie, übersteigt als Wunder unsere Vernunftkraft und ist ein Glaubensartikel (Ib. c. 14; Opp. t. II, p. 333 b: Sed inceptio mundi per creationem nec physica est, nec probari potest physice. De coelo et mundo II, tr. 1, c. 1, Opp. t. II, p. 77 a: quia de esse coeli et de statu suo per Dei voluntatem non est aliqua cognitio philosophiae, sed potius talia cognita sunt per creationem (lies: revelationem. Sent. II, d. 1, a. 8, sol.; Opp. t. XV, p. 12 b: Nobis autem videtur mirabile, eo quod non possumus in id, quia non subiacet demonstrationi rationis; et ideo etiam philosophi non cognoverunt ipsum, nisi forte aliquis ex dictis prophetarum: sed per demonstrationem nullus unquam investigavit ipsum. Apud aliquos quidem inveniuntur quaedam rationes probabiles, sed non probant sufficienter . . . . Bene enim concedo, quod nobis est mirabile et supra nostram facultatem apparens. S. theol. I, q. 53, m. 1; Opp. t. XVII, 308 a: Creationem autem secundum quid ex puro nihilo per rationem cognoscere non potuerunt [sc. philosophi] . . . . Propter quod etiam non acceptio intellectus humani, sed articulus fidei est). Nur unter Voraussetzung der Schöpfung muß die Welt notwendig einen Anfang haben (siehe A. Rohner, a. a. O., S. 84 f.).

Nur was aus sich ist, hat seinem Wesen nach ewiges Sein. Jedes Geschöpf ist aus dem Nichts und würde daher auch vergänglich sein, wenn es nicht von dem ewigen Wesen Gottes getragen würde (Summa theol. P. II, tr. 1, qu. 3, membr. 3, art. 3; Opp. t. XVIII, p. 25). Vermöge der Gemeinschaft mit Gott ist jede menschliche Seele der Unsterblichkeit teilhaftig. Der aktive Intellekt ist ein Teil der Seele; denn er ist in jedem Menschen das formgebende Prinzip, an welchem nicht andere Individuen Anteil haben können.

Intellectus agens est pars animae et forma animae humanae (Metaph. l. XI, tr. 1, c. 9; Opp. t. III, p. 357). Eben dieses denkende und formgebende Prinzip trägt die Kräfte in sich, die Aristoteles als das vegetative, sensitive, appetitive und motive Vermögen bezeichnet. Daher sind auch diese vom Leibe trennbar und der Unsterblichkeit teilhaftig. Der Bekämpfung des, wie Albert selbst bezeugt, schon damals viel verbreiteten averroistischen Monopsychismus, der die Einheit des unsterblichen Geistes in der Vielheit der entstehenden und untergehenden Menschenseelen behauptet, hat Albert auf Befehl des Papstes Alexander IV. um 1256 einen eigenen Traktat gewidmet (De unitate intellectus contra Averroistas, Opp. t. V, p. 218–238), den er später in seine Summa theol. (Opp. t. XVIII) aufgenommen hat. Er setzt darin dreißig Argumenten, welche für die averroistische Doktrin sich anführen lassen, sechsunddreißig widerlegende Argumente entgegen. In seiner Schrift De natura et origine animae (Opp. t. V, p. 185—217) und in seinem Kommentar zum dritten Buche der Schrift des Aristoteles De anima (tr. II, c. 7; Opp. t. III, p. 138 sq.) behandelt er eben diese Streitfrage. Die averroistische Ansicht wird von ihm als error animo absurdus et pessimus et facile improbabilis bezeichnet.

In gleicher Weise wie gegen Averroës verhält Albert sich ablehnend gegen die selbst im Schoße seiner Ordensgenossen vertretene Lehre Avencebrols von der Universalität der Materie und bestreitet, daß auch die menschlichen Seelen aus Materie und Form zusammengesetzt seien; vgl. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 26 f.

Schon Albert, der sich auf Aristoteles und Averroës stützen konnte, kennt die später durch John Locke berühmt gewordene Terminologie und Einteilung der Sinnesqualitäten in qualitates primae et secundae. Der Scholastiker versteht aber unter ersten Qualitäten nicht, wie der englische Philosoph, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung usw., sondern die Gegensätze warm und kalt, trocken und feucht, auf die sich alle übrigen Sinnesqualitäten (die secundae) zurückführen lassen (Phys. 5, I, 4; Opp. t. II, 218 b: Ad vere autem contraria quattuor exiguntur. Primum quidem est, quod sint agentia in se invicem vel patientia, vel per se, vel per alia, quae sunt priora ipsis: per se quidem, sicut qualitates primae; per alia ab ipsis, sicut qualitates secundae creatae ab ipsis, quae dicuntur primae). Ferner muß betont werden, daß die Unterscheidung bei Albert und in der Scholastik keine erkenntnistheoretische Bedeutung hat, wie bei Demokrit und Locke, sondern eine psychologische und physikalische. Die sekundären Qualitäten sind nicht weniger objektiv, wie die primären. Außer bei Albert d. Gr. findet sich die Unterscheidung auch bei Bonaventura, bei Roger Bacon, ferner bei Heinrich von Hessen (gest. 1397), bei Bartholomaeus von Usingen (gest. 1532) und bis in die Zeit Lockes hinein, bei dem freilich die Termini unter dem Einfluß der neu erwachten demokritischen Naturphilosophie einen anderen Sinn erhielten. Siehe Cl. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21, 1908, S. 492—516; 22, 1909, S. 380. H. Fronober, Die Lehre von Materie und Form nach Albert d. Gr., I. D., Breslau 1909, S. 25. Vgl. dazu Ueberweg, Grundriß III, 10. A., S. 166 Anm.

Auch der Ausdruck tabula rasa in seiner Anwendung auf den Geist und den Intellekt, der von Locke zwar nicht in seinem Essay, aber in einem 1687 für Le Clerc verfaßten Auszug daraus gebraucht wird, ist scholastischen Ursprungs, wobei wiederum Aristoteles (das Bild γραμματεῖον; De an. III, 4, 430a 1) den Ausgangspunkt lieferte. Der Terminus tabula rasa erscheint aber nicht erst, wie bei Ueberweg (Grundriß III, 10. A., S. 164) unter Berufung auf

Prantl (Gesch. d. Log. III, 261) bemerkt ist, bei Aegidius Romanus, sondern schon bei Albertus Magnus (De an. III, tr. 2, c. 17; Opp. t. IIIa, p. 151 b: tabula rasa et planata et polita), wie ebenso bei Bonaventura (In II Sent. d. 1, pars 2, a. 1, q. 2, ad 2, 3, ed. Quaracchi t. II, S. 42 b: Rursus, cum anima creata sit „veluti tabula rasa") und bei Thomas von Aquin (S. theol. I, q. 79 a. 2, c.: Intellectus humanus . . . . in principio est „sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum", ut Philosophus dicit). Siehe Cl. Baeumker, Zur Vorgesch. zweier Lockescher Begriffe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21, 1908, S. 296—298; 516—517.

Zwischen dem, was die Vernunft als begehrenswert erkennt, und dem, was der Trieb begehrt, entscheidet die freie Willkür (liberum arbitrium). Durch diese Entscheidung wird das Begehren zum vollen Willen (perfecta voluntas). Das Vernunftgesetz (lex mentis, lex rationis et intellectus), welches zum Tun oder Lassen verbindet, ist das Gewissen (conscientia). Dieses ist teils angeboren und unverlierbar als das Bewußtsein der Prinzipien des Handelns, teils erworben und veränderlich in seiner Beziehung auf die einzelnen Fälle (S. theol. P. II, tr. 16, q. 99, m. 3, a. 1, ad q. 1 in obi. 1; Opp. t. XVIII, p. 469a: unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita). Von dem Gewissen unterscheidet Albert die sittliche Anlage, welche er, wie schon Alexander von Hales, synteresis oder synderesis nennt. Siehe dazu die Darstellung von H. Lauer, Die Moraltheologie Alberts, S. 53—61. Nach demselben Forscher (S. 55) ist Alberts Ansicht über Wesen und Tätigkeit des Gewissens keine einheitliche gewesen. Während er sich in der Summa theologica stark an Alexander Halensis anlehnt, weicht er im Sentenzenkommentar und in der Summa de creaturis von ihm ab. Die Tugend erklärt Albert mit Augustin als die bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus deus in homine operatur (Sent. II, d. 27, a. unic.; Opp. t. XV, p. 261). Den vier Kardinaltugenden der Alten und den übrigen zu denselben als „virtutes adiunctae" hinzutretenden aristotelischen Tugenden stellt er im Anschluß an Petrus Lombardus als den „virtutes acquisitae" die drei theologischen Tugenden als „virtutes infusae" zur Seite: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe (Summa theol. P. II, tr. 16, qu. 103, membr. 2; Opp. t. XVIII, p. 480).

Der Ausdruck *συντήρησις* in dem von Albert gebrauchten Sinne findet sich, so viel man weiß, zuerst bei Hieronymus, Komment. zu d. Vision des Ezechiel I, 1, § 10 (Migne, P. lat. 25, 22 A B): Plerique iuxta Platonem rationale animae et irascitivum et concupiscitivum, quod ille *λογικὸν* et *θυμικὸν* et *ἐπιθυμητικὸν* vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt —. Quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine nos peccare sentimus. Hieronymus nimmt dabei schon Bezug auf 1. Thessal. V, 23; später glaubte man, bei Arist. De an. III, 5 den Begriff wieder zu finden. Von dieser Stelle des Hieronymus leitet sich offenbar die Synteresis der Scholastiker her, die schon bei Alexander Neckam (De nat. rer. lib. II. c. 130, ed. Th. Wright, S. 211: etsi autem remurmuret scinderesis naturaliter bonum appetens, obtinet tamen illicita voluntas limites debitos excedens, vgl. De laud. div. sap., dist. I, 128, ed. Wright, S. 360) und bei Alexander von Hales als bekannter Begriff vorkommt. Albertus erklärt sie sehr sonderbar (Summa de creaturis, P. II, tr. 1, qu. 69, art. 1; Opp. t. XIX, p. 321: Syndereris secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali; componitur enim ex graeca praepositione syn et haeresis). Sie ist als die scintilla

conscientiae von der conscientia selbst insofern verschieden, als sie unvergänglich, durch den Sündenfall nicht aufgehoben und einer Verirrung nicht ausgesetzt eine allen Menschen einwohnende Macht ist, die zum Guten mahnt und sich dem Schlechten widersetzt, ein in den höheren Seelenkräften auch nach dem Falle zurückgebliebener Rest normalen Willens- und Urteilsvermögens (Ib. p. 321: in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in iudicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo — synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae), während die conscientia proprie dicta die Tätigkeit dieser Macht in bestimmten Fällen ist, die aber irren kann.

Die Bezeichnung Synteresis ist noch nicht vollständig aufgeklärt. Gregor von Nazianz redet von τῆς ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις. Aus einem solchen Gebrauch des Wortes läßt sich aber die Bedeutung desselben bei Hieronymus und den Scholastikern schwer herleiten. Die Ansicht von Fr. Nitzsch (Über die Entstehung der scholast. Lehre v. d. Synteresis, ein historisch. Beitrag zur Lehre vom Gewissen, im Jahrb. f. protest. Theol., 5. Jahrg., 1879, S. 492—507), daß nämlich bei Hieronymus a. a. O. συνείδησις für συντήρησις zu lesen sei, und daß der Terminus der Scholastiker also auf einer falschen Lesart beruhe, wird neuerdings von R. Leiber (Name und Begriff der Synteresis, Philos. Jahrb. 25, 1912, 372—392) auf Grund der Handschriften verteidigt. Die Lit. zum Begriff der Synteresis siehe zu § 19, IV, h, S. 95*.

Wie bereits früher (S. 468 f.) bemerkt wurde, laufen in der Gedankenwelt Alberts die verschiedenen Strömungen des Aristotelismus, des arabischen Neuplatonismus und der augustinischen Tradition unverbunden neben einander her. Es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie die genannten Richtungen in dem Albert'schen Schulkreise auch unverbunden weiterwirkten. Zu den unmittelbaren Schülern Alberts zählen Hugo von Straßburg, Ulrich von Straßburg und Thomas von Aquin.

Hugo Ripelin von Straßburg, der auch als hervorragender Dichter gilt, ist nach den Untersuchungen von L. Pfleger, M. Grabmann und Fr. Pangerl der Verfasser des im Mittelalter außerordentlich geschätzten und verbreiteten Compendium theologicae veritatis, das fälschlich auch Albert d. Gr. und Ulrich von Straßburg zugeschrieben wurde. Hugo faßte darin mit großem Geschick die augustinisch-theologischen Lehren Alberts, insbesondere aus seiner theologischen Summe (Pangerl, S. 525), zu einem beliebt gewordenen Abriß der Theologie zusammen, der am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts von dem Franziskaner Johannes Rigaldus in seinem Compendium pauperis fratris minoris auf weite Strecken wörtlich ausgeschrieben wurde (siehe M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, S. 326 f.; Fr. Pangerl, Studien über Albert d. Gr., S. 525 f.).

Hielt sich Hugo von Straßburg an die theologischen Lehren Alberts, die übrigens größtenteils nur die Tradition der bisherigen Sentenzen- und Summenwerke weiterführten, so ging ein zweiter Straßburger Denker Ulrich Engelberti einen andern Weg. Er vertiefte sich vor allem in den arabischen Neuplatonismus, mit welchem Albert „sehr weit gegangen, oft soweit, daß er überrascht still steht und alles Gesagte als einen bloßen historischen Bericht hinstellt" (Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß usw., S. 25). Ulrich trat früh in Straßburg in den Dominikanerorden, erhielt aber zu Köln zwischen 1248 und 1254 bei Albert d. Gr. seine wissenschaftliche Ausbildung. Er selbst nennt Albert seinen Lehrer (M. Grabmann, a. a. O., S. 91), mit dem er, wie seine von H. Finke veröffentlichten Briefe bekunden, zeitlebens in inniger

Freundschaft verbunden blieb. Ulrich übernahm das Lektorat in Straßburg, war von 1272—1277 Ordensprovinzial und ging noch in demselben Jahre nach Paris, um sich dort die Magisterwürde zu holen, starb aber kurz darauf als Baccalar. Ulrichs Schriften sind noch sämtlich ungedruckt. Als sein Eigentum lassen sich ansprechen ein Kommentar zu den aristotelischen Meteora, ein Sentenzenkommentar und als hervorragendste Arbeit eine große, unvollendet gebliebene theologische Summe mit dem Titel De summo bono, von der wir eine Reihe von Handschriften besitzen. Nach M. Grabmann, der eine dankenswerte Analyse der Summe gibt, hat sich Ulrich von dem Einteilungsschema des Petrus Lombardus, dem noch Wilhelm von Auxerre, Alexander Halensis und selbst Albertus Magnus beim Aufbau ihrer Summen folgten, losgelöst und, wie Thomas von Aquin, eine selbständigere Gruppierung des theologisch-philosophischen Stoffs versucht, ohne indessen „das Ebenmaß der Architektonik des Italieners Thomas von Aquin" zu erreichen (M. Grabmann, a. a. O., S. 485).

Als Quellen kommen für Ulrich außer Plato, Porphyrios, Augustinus, Pseudo-Dionysius in ausgedehntem Maße Aristoteles und die Araber Alfârâbî, Avicenna, Averroës in Betracht. An erster Stelle steht aber der Liber de causis (M. Grabmann, a. a. O., S. 607), so daß kein Zweifel obwaltet, nach welcher Gedankenrichtung Ulrichs Sympathien tendieren. Er fühlte sich am meisten von den Gedankengängen des arabischen Neuplatonismus angezogen, denen sein Lehrer Albert vor allem in den Schriften De intellectu et intelligibili und De causis et processu universitatis, aber auch in der theologischen Summe einen breiten Raum verstattet hatte (siehe A. Schneider, Die Psychol. Alb. d. Gr., II. T., S. 305 f.; H. Fronober, Die Lehre von Materie u. Form nach Albert d. Gr., S. 68). Ulrichs Metaphysik ist auf den Grundton der neuplatonischen Licht-, Intelligenzen-, Formen- und Ursachelehre eingestellt, wie auch seine psychologischen Anschauungen über den Intellekt in Anlehnung an Avicenna entwickelt werden. An der Spitze der Seinslehre steht der Satz des Liber de causis: Prima rerum creatarum est esse (M. Grabmann, a. a. O., S. 608). Das Sein ist die erste und eigentümliche Emanation des ersten Prinzips (Ib., Anm. 2: ipsum [esse] est prima et propria emanatio primi principii), die erste Form und das Fundament aller folgenden Formen (Ib., Anm. 3: Prima forma est esse, quia ipsa est omnium sequentium fundamentum). Jede Form ist ein Licht und Strahl der ersten Form, welche der göttliche Intellekt ist (Ib., S. 615, Anm. 2: Sic enim quaelibet forma . . . . est radius et lumen primae formae, quae est intellectus divinus). Die erste Ursache ist das reine formale und intellektuelle Licht, und seine Wirkung ist die Ausgießung dieses Lichtes. Eine solche Ausgießung ist das formale Sein von allem (Ib., S. 618, Anm. 2: prima causa est pura lux formalis et intellectualis et . . . . sequitur necessario, quod effectus eius sit diffusio huius lucis et formalitatis . . . Talis autem diffusio est formale esse omnium). Alle Formen kommen aber durch Vermittlung der Beweger der Himmelskreise oder der Intelligenzen in die Dinge. Alle Beweger besitzen diese instrumentale Kausalität, insofern sie von der Kraft des Lichtes der ersten Ursache informiert sind, von welcher sie sowohl das Sein, wie das Ursachesein haben (Ib., S. 620, Anm. 2: Formae autem omnes prodeunt in res extra per motores orbium. Quam instrumentalem causalitatem habent omnes motores, inquantum sunt informati virtute luminis causae primae, a qua habent et quod sunt et quod causae sunt).

Erwähnt seien schließlich noch Ulrichs interessante Bemerkungen über die Methode und den Wissenschaftscharakter der Theologie, auf die er

den aristotelischen Wissensbegriff zu übertragen versucht. Die Theologie beruht auf obersten, allem Zweifel entrückten Wahrheitsregeln, auf allgemeinsten, ersten, auch ohne Glaube unmittelbar evidenten Prinzipien, aus denen sich die Glaubensartikel (principia secundi generis) und alle übrigen theologischen Sätze (conclusiones) ableiten lassen (Ib., S. 496, Anm. 3: In tali discursu inquisitionis non esset terminus, nisi homo habeat aliquas regulas veritatis sibi indubitatas, per quas dubium certificet et ipsum quaesitum sciat se invenisse. Ib., S. 497, Anm. 1: Sic ergo in theologia sunt quaedam antecedentia articulos, quae sunt universalissima principia et prima huius scientiae, per quae omnes articuli et omnia alia in hac scientia probantur, et illa sunt nobis per se nota etiam sine fide). Welches sind nun diese obersten Wahrheitsregeln, diese ohne Glaube unmittelbar evidenten Prinzipien der Theologie? Ulrich zählt folgende vier Sätze auf: 1. Gott ist die höchste Wahrheit und die Ursache aller Wahrheit. 2. Diese erste Wahrheit kann weder getäuscht werden, noch täuschen; infolgedessen ist alles wahr und ist alles zu glauben, was sie bezeugt. 3. Jenen ist alles zu glauben, von denen Gott durch nachfolgende Zeichen bekundet, daß er durch sie zu uns spricht. 4. Die Schrift ist wahr, da sie in der genannten Weise von Gott stammt (M. Grabmann, a. a. O., S. 497). Ulrichs Absicht, die Theologie auf oberste, selbstverständliche Regeln aufzubauen oder daraus abzuleiten, erinnert lebhaft an ähnliche Versuche, die im zwölften Jahrhundert Alanus de Insulis und Nicolaus von Amiens als wissenschaftliches Ideal vorschwebten (siehe oben S. 325, 327).

In seiner Sympathie für den Neuplatonismus stand Ulrich von Straßburg nicht allein. Vielmehr erscheint er nur als ein Glied einer ganzen Gruppe von Denkern, teils Zeitgenossen von Albert und Ulrich, teils etwas jünger, deren Weltanschauung von neuplatonischen Ideen sich stark durchtränkt erweist. In diesen Kreis von Gelehrten, der erst weiter unten besprochen werden kann, gehören der Schlesier Witelo, ferner die deutschen Ordensgenossen von Albert und Ulrich, Dietrich von Freiberg, Berthold von Mosburg und Meister Eckhart. Sie alle haben wohl in Albert d. Gr., speziell in seinen neuplatonisierenden Schriften (siehe oben S. 468), ihr Vorbild gesehen. Jedenfalls repräsentieren sie eine starke neuplatonische Strömung neben der streng peripatetischen Richtung, als deren energischer Vertreter Alberts größter Schüler, der italienische Grafensohn Thomas von Aquino, anzusehen ist, der sie allen Anfeindungen zum Trotz mit vornehmer Ruhe, aber unerbittlicher Konsequenz verfolgte.

§ 39. Thomas von Aquino, ein Sohn des Grafen Landolf von Aquino, wurde 1227 oder 1225 auf dem Schlosse zu Roccasecca bei Aquino im Neapolitanischen (dem alten Arpinum) geboren. Zuerst von den Benediktinern des Klosters zu Monte Cassino und von den Dominikanern in Neapel unterrichtet, trat er schon in früher Jugend zu Neapel in den Dominikanerorden ein. Zu Paris und Köln unter Albert dem Großen gebildet, wirkte er als hervorragender Lehrer der Theologie zu Paris, an der päpstlichen Kurie zu Orvieto und Viterbo, zu Rom, wieder zu Paris und schließlich zu Neapel und starb am 7. März 1274 im Zisterzienserkloster Fossa nuova bei Terracina auf der Reise von Neapel zum Konzil von Lyon. Kanonisiert wurde er unter Johann XXII. im Jahre 1323. Thomas' Schriftstellerruhm

knüpft sich an seine Kommentare zu den aristotelischen Schriften, an philosophische und theologische Monographien (Quaestiones disputatae et quodlibetales), vor allem aber an drei systematische Werke: an den Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, an die vier Bücher De veritate fidei catholicae contra Gentiles, eine rationale Begründung der Theologie, und an die das Ganze der Offenbarungslehren unter Einschluß des philosophischen Wissens systematisch darstellende (jedoch nicht zum Abschluß gelangte) Summa theologiae.

Thomas' historische Bedeutung liegt darin, daß er die Scholastik auf ihren Höhepunkt geführt hat, sowohl nach der formalen, wie nach der inhaltlichen Seite. Er ist der klarste Kopf und der größte Systematiker des Mittelalters. Zugleich erschien er den Zeitgenossen als der große Neuerer, als der Bringer einer neuen Philosophie und bis zu einem gewissen Grade auch einer neuen Theologie. Was Albert begonnen und mächtig gefördert hatte, wurde durch Thomas weitergeführt und vollendet, die prinzipielle und methodische Aristotelisierung von Philosophie und Theologie.

Thomas sucht zwischen Glauben und Wissen eine scharfe Grenze zu ziehen. Er scheidet die Sätze der Offenbarung oder des Glaubens, die Mysterien, die durch die Vernunft nur als widerspruchsfrei und als wahrscheinlich gegen Einwürfe verteidigt werden können, von den durch Vernunfteinsicht positiv zu begründenden Lehren.

In der Universalienfrage ist er Realist im gemäßigten aristotelischen Sinne. Das Allgemeine ist in der Wirklichkeit dem Individuellen immanent und wird nur durch den abstrahierenden Verstand von demselben getrennt. Aber unsere Auffassung wird hierdurch nicht falsch, sofern wir nicht urteilen, daß es gesondert existiere, sondern nur unsere Aufmerksamkeit und unser Urteil auf dasselbe einschränken. Jedoch erkennt Thomas außer dem Allgemeinen in den Dingen oder dem Wesen (der Forma substantialis oder der Quiditas) und dem Allgemeinen nach den Dingen oder dem Begriff, den unser Verstand durch Abstraktion der Quiditas bildet, auch ein Allgemeines vor den Dingen an, nämlich die Ideen des göttlichen Geistes, d. h. die Gedanken, durch welche Gott vor der Weltschöpfung die Dinge denkt. Nur gegen die platonische Ideenlehre, wie dieselbe bei Aristoteles erscheint, polemisiert er im Anschluß an diesen entschieden, indem er Ideen von selbständiger (separater) Existenz außerhalb der Dinge und des göttlichen Geistes als leere Fiktionen verwirft.

Das Dasein Gottes ist nur a posteriori erweisbar, nämlich aus der Welt als dem Werke Gottes. Es muß einen ersten Beweger oder eine erste Ursache geben, weil die Kette der Ursachen und Wirkungen

keine unendliche Zahl von Gliedern haben kann. Die Ordnung der Welt hat einen Ordner zur Voraussetzung. Gott existiert als reine, stofflose Form, als reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität; er ist causa efficiens und causa finalis der Welt.

Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern ist durch Gottes Allmacht aus dem Nichts in einem bestimmten Zeitpunkte, mit dem auch die Zeit selbst erst begonnen hat, ins Dasein gerufen worden. Doch ist die Anfangslosigkeit der Welt philosophisch nicht streng erweisbar, sondern nur wahrscheinlich und nur durch die Offenbarung gewiß.

Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität, da eine reine Form weder sich selbst zerstören, noch durch die Auflösung einer Materie zerstört werden kann. Die Immaterialität muß dem Intellekt seiner Natur nach zugeschrieben werden, weil eine dem Stoff anhaftende Form, wie die Seele eines Tieres, nur Individuelles, nicht Allgemeines würde denken können. Sie kommt aber der ganzen Seele zu, sofern auch das sensitive, appetitive und motive und selbst das vegetative Vermögen der nämlichen Substanz anhaftet, welche die Denkkraft besitzt. Die Seele betätigt die letztere ohne leibliches Organ, wogegen die niederen Funktionen von ihr nur mittels materieller Organe geübt werden können. Die menschliche Seele hat nicht vor dem irdischen Leben existiert. Sie gewinnt die Erkenntnis nicht durch Wiedererinnerung an Ideen, die in einer Präexistenz angeschaut worden wären, wie Platon annahm. Auch besitzt sie nicht angeborene Begriffe. Ihr Denken setzt die Sinneswahrnehmung voraus und knüpft sich an das empirische Bild, aus dem der aktive Intellekt die Formen abstrahiert. Durch die Einsicht ist der Wille bedingt. Was als gut erscheint, wird mit Notwendigkeit erstrebt. Notwendigkeit aus inneren Gründen aber, die auf dem Wissen beruht, ist Freiheit.

In der Ethik reiht Thomas den natürlichen Tugenden, in deren Erörterung er die Lehre Platons von den vier Kardinaltugenden mit den aristotelischen Sätzen kombiniert, die übernatürlichen oder christlichen Tugenden: Glaube, Liebe und Hoffnung, an.

Ausgaben.

Gesamtausgaben der Werke des hl. Thomas erschienen zu Rom 1570—1571, 18 voll. in folio (auf Anordnung Pius V.); Venedig 1594—1598, 18 voll. in fol. (ein Abdruck der vorigen Ausg.); Antwerpen (Köln) 1612, ed. Cosm. Morelles, 18 voll. in fol.; Paris 1636—1641, ed. Joh. Nicolai, 23 voll. in fol.; Paris 1660, 23 voll.; Venedig 1745—1788, ed. B. M. de Rubeis, 28 voll. in-4; Parma 1852—1873, 25 voll. in-4; Paris (Vivès) 1872—1880, ed. E. Fretté et P. Maré, 34 voll. in-4; Rom, Opp. omn. iussu impensaque Leonis XIII. edita, 1882 ff. (bis jetzt sind 12 voll. in folio erschienen, die enthalten t. I: Comm. in Arist.

libros peri hermeneias et posteriorum analyticorum. t. II: Comm. in 8 libr. physicorum. t. III: Comm. in libr. Arist. de coelo et mundo, de generatione et corruptione et meteorologica. t. IV—XII: Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani). Zur Textkritik der leoninischen Ausgabe siehe Clem. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5, 1892, S. 120 f.

Separat erschien die Summa theologiae vollständig zuerst 1485 (Hain, Rep. bibliogr. Nr. 1434), dann Rom 1570—1571, 3 voll. in fol. (cum comm. Caietani); Paris 1663, ed. Joh. Nicolai; Padua 1698, 1712; Paris 1846, ed. Migne, 3 voll. in-4; Luxemburg, ed. 8, 1873 (8 voll.); Rom 1886, 2. ed. 1894 (6 voll.); Paris 1887—1889, ed. Faucher (5 voll.); Turin 1894, 10. ed. 1904 (6 voll.); Paris (Vivès) 1895 (6 voll.).

Ins Deutsche wurde die Summa theologica übersetzt von C. M. Schneider, Die katholische Wahrheit oder die theol. Summe, 9 Bde., Regensburg 1886—1892 (Zu beachten ist, daß die Überleitungen zwischen den einzelnen Quästionen nicht Thomas angehören, sondern vom Übersetzer stammen, wie auch drei Ergänzungsbände). — Übersetzungen ins Englische: Thomas Aquinas Summa theologica. Part I. Literally transl. by Fathers of the English Dominican Province, London 1911; Part III, London 1913. J. Rickaby, Aquinas Ethicus, or The moral teaching of St. Thomas. A translation of the principal portions of the second part of the Summa theologiae, with notes, London 1911.

Bedeutende Kommentare zur Summa theologica lieferten: Joh. Capreolus, Defensiones theologiae divi Thomae, Venedig 1483, neue Ausgabe von C. Paban et Th. Pègues, 7 voll., Tours 1900—1908. Thomas de Vio (Caietan), Comm. in Summam theol. S. Thomae Aquin., Lyon 1540-1541 (auch bei den meisten Gesamtausgaben der Werke des Aquinaten, insbesondere bei der leoninischen, abgedruckt). B. de Medina, In primam secundae Summae S. Thomae, Salamanca 1577; derselbe, In tertiam partem a q. 1—60, Salamanca 1578. Dom. Bannez, Scholastica commentaria in primam partem angel. Doct., Salamanca 1584—1588; derselbe, Schol. comm. in secund. secundae, Salamanca 1584-1594. S. Capponi, Elucidationes formales in Summ. theol. S. Thom. de Aqu., Venedig 1588. Jer. Medices, Summae theol. S. Thom. Aqu. formalis explicatio, Venedig 1614—1621. Fr. Toletus, In Summ. theol. S. Thom. Aquin. enarratio, ed. J. Paria, Rom 1869—1870, 4 voll. Fr. Suarez, Comm. et disputationes in . . . Summam divi Thomae, Venetiis 1740—1751. G. Vasquez, Comm. et disputationes in Summam S. Thomae, Lyon 1631. Fr. Sylvius, Comm. in Summ. theol. S. Thomae, Douai 1620—1631. Fr. Satolli, In Summ. theol. divi Thomae Aquin. praelectiones, Rom 1884—1888. Prosper, Exposition litt. et doctrinale de la Somme théol. de S. Thom. d'Aquin, Lierre 1894. L. A. Paquet, Disputationes theol. seu Comm. in Summ. theol. S. Th., 4 voll., Romae 1899, 2. ed., Rom 1905 f. L. Janssens, Summ. theol. ad modum Comm. in Aquin. Summam, Freiburg i. B. 1899 ff. Th. M. Pègues, Commentaire français littéral de la Somme théol. de S. Thom. d'Aquin, Toulouse 1906—1913 (8 voll.).

Die Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles (auch kurz Summa contra gentiles) erschien separat Venedig 1476, 1480, 1524; Köln 1497, 1499, 1501; Paris 1519; Antwerpen 1568; Lyon 1587. Summa de veritate catholicae fidei contra gentiles ex codice autographo, qui in bibliotheca Vat. adservatur, cura et studio Petri Uccelli edita, Rom 1878 (Das Autograph der Summa contra gentiles wurde 1354 von zwei vornehmen Dominikanern von Neapel nach Bergamo gebracht. Seit 1876 befindet es sich in der vatikanischen Bibliothek). Turin, 12. ed. (stereotypa) 1909.

Die Summa contra gentiles wurde ins Englische übersetzt von J. Rickaby, Of God and his creatures. Annot. translation with some abridgement of the Summa contra gentiles of S. Thom. Aq., London 1906.

Der bedeutendste Kommentar zur Summa contra gentiles stammt von Franc. Silvester Ferrariensis, In libros S. Thomae de Aquino contra gentes Comm., Paris 1552; ed. nova cura et studio Joachim Sestili, Rom 1898 (mit dem Text der Summa).

J. Berthier, Tabulae systematicae et synopticae totius summae contra gentiles, Paris 1900.

Die Quaestiones disputatae wurden separat veröffentlicht Rom 1476; Köln 1499, 1500, 1508; Lyon 1569; Paris 1586; Paris 1883 (durch die Société S. Paul), Luxemburg 1885—1886 (Quaest. disputatae, accedit liber de ente et essentia cum comm. Caietani, 4 voll.); Turin 1895 (Quaest. disput. et quaestiones duodecim quodlibetales); S. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae. De anima, Ed. nouv. avec introd. et notes par F. Hedde, Fribourg et Paris 1912.

Sehr oft wurden separat ediert die Quaestiones quodlibetales (Quodlibeta), im 15. Jahrh. allein 11mal; siehe die Zusammenstellung der ältesten Drucke bei R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, S. 89 ff. Ebendas. auch beachtenswerte Bemerkungen zur Textkritik der Quodlibeta. Neuere Ausgaben: Opuscula selecta et quodlibetales, ed. Michael de Maria, 3 voll., Città di Castello 1886; Turin 1895 (zusammen mit den Quaestiones disputatae).

Separatausgaben der Opuscula erschienen: S. Thomae Aquin. Opuscula, Mailand 1488; Venedig 1508; Douai 1609; Paris 1656. S. Thom. Aquin. Opuscula inedita, ed. Hyacinth de Ferrari, 2 voll., Rom 1840; Paris 1881, 3 voll. S. Thom. Aquin. Opuscula selecta, ed. nova, 2 voll., Regensburg 1878—1879. Opuscula selecta et quodlibetales, ed. Michael de Maria, 3 voll., Città di Castello 1886. S. Thom. Aquin. Opusculum de ente et essentia commentariis Caietani illustratum, ed. Michael de Maria, 1907.

Bezüglich der Echtheit der Opuscula siehe: A. Galea, De fontibus quorumdam opusculorum S. Thom. Aquin. diss., Melitae 1880 (Es handelt sich um die Untersuchung von 6 opuscula). J. Wild, Die Zusammensetzung d. opusc. d. hl. Thomas De intellectu et intelligibili, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 18, 1904; derselbe, Über die Echtheit einiger opuscula d. hl. Thomas, ebendas. 21, 1907, S. 61—71; 290—310. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thom. d'Aquin, 2. éd., Fribourg (Suisse) 1910, S. 147 ff. — G. v. Holtum, Das opusc. des hl. Thom. de quattuor oppositis übersetzt und erläutert, Jahrb. für Philos. und spek. Theol. 15, 1901, S. 280 ff., 422 ff. (Das opusc. ist nach Mandonnet unecht).

Das Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum wurde ediert von F. J. H. Ruland, Paderborn 1863; Turin 1891; lateinisch u. deutsch mit Anm. von Fr. Abert, Würzburg 1896.

Über die Regierung der Fürsten. De regimine principum. Ein Kompendium der Politik. Übersetzt von Th. Scherrer-Bonard. Herausgeg. u. mit Anm. versehen von A. Portmann, Luzern 1897.

J. Mausbach, Ausgewählte Texte zur allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas, Münster 1905. G. Bulliat, Thesaurus philosophiae thomisticae. Seu selecti textus philosophici ex S. Thomae Aquin. operibus deprompti et secundum ordinem in scholis hodie usurpatum, Paris 1908. A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. d. Gottesbew. im 13. Jahrh., Münster 1909 (Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalt. VIII, 1—2), S. 64—68 (D. stellt die den ontologischen Beweis betreffenden Textstellen zusammen). E. Krebs, Scholastische Texte I. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis. Ausgewählt u. chronologisch geordnet, Bonn 1912 (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen von H. Lietzmann, N. 91).

S. Thomae Aquin. Catena aurea in quattuor Evangelia, 6. ed., Turin 1910 (2 voll.). Zur Echtheitsfrage siehe A. Masnovo, La „Catena aurea" de S. Thomas d'Aquin et un nouveau codex de 1263, Revue néo-scol. 13, 1906, 200—205. — S. Thomae Aquin. in Evangelia S. Matthaei et S. Johannis commentaria, 2. ed., Turin 1912. — Die Hymnen von Thomas sind gedruckt bei G. M. Dreves, Analecta hymnica 50, Leipzig 1907, 583—591.

L. Schütz, Thomaslexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtl. Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissensch. Aussprüche, Paderborn 1881, 2. A. 1895.

Zur handschriftlichen Überlieferung und zur Echtheitsfrage siehe außer den Ausgaben und den schon im Vorhergehenden genannten Autoren die bei der Literatur unter a angeführten Arbeiten von J. Echard, B. M. de Rubeis, U. Chevalier, ferner B. Hauréau, Notices et extraits V, 71, 82 (De aeternitate mundi), V, 83 (De motu cordis), V, 82 (Quodlibeta), V, 87 (De perfectione vitae spiritualis und Briefe an die ducissa Brabantiae); II, 141 (unter-

geschobene alchymistische Schriften des XIV. Jahrh.); IV, 79–83 (vgl. III, 281, zwei Sermones und eine Collation, zum ersten Male ediert und bisher nur nach mangelhaften Dispositionen einer vatikanischen Handschrift bekannt). Insbesondere ist aber als maßgebend hervorzuheben P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin, 2. éd., Fribourg (Suisse) 1910, der sämtliche Kataloge (15 an der Zahl) der Werke des hl. Thomas zum Abdruck bringt und auf diese Weise eine sichere Grundlage zur Entscheidung der Echtheit bietet.

Über das Leben von Thomas berichtet sein Zuhörer und Beichtvater während des letzten Aufenthaltes in Neapel, der Kirchenhistoriker Ptolomaeus de Lucca in seiner Historia ecclesiastica nova (lib. XXII, c. 20—24, 39; lib. XXIII, c. 8—15). Als weitere Quellen kommen in Betracht die Akten des Kanonisationsprozesses (Acta Sanctorum, Martii I, 7. März), der am 18. Juli 1323 seinen feierlichen Abschluß fand, ferner die Viten des Thomas aus der Feder des Wilhelm von Tocco, Bernardus Guidonis und Petrus Calo. Strittig ist, wer der ältere von ihnen ist. Endres hält die Vita des Bernardus Guidonis für die erste Biographie von Thomas und läßt Wilhelm von Tocco von Bernhard abhängig sein, was jedoch von Prümmer in Abrede gestellt wird. Nach dem letzteren ist Wilhelm von Tocco früher als Bernardus Guidonis. Die von Prümmer ans Licht gezogene Vita des Petrus Calo ist von Wilhelm von Tocco unabhängig; ihre Abfassung fällt in die Jahre 1318—1323. Derselben Zeit gehören auch die beiden andern Viten an.

Thomas wurde 1227 (Prümmer) oder 1225 (Endres) zu Roccasecca — nach einigen (Chimenti) zu Belcastro — aus dem Geschlechte der Grafen von Aquino geboren. Mit fünf Jahren kam er zu den Mönchen des Klosters Monte Cassino. Seine erste wissenschaftliche Ausbildung erhielt er bei den Dominikanern in Neapel unter Magister Martinus im Trivium und Petrus von Ibernia im Quadrivium. 1243 trat Thomas zu Neapel in den Dominikanerorden ein. Nach Überwindung großer Schwierigkeiten, die seine Familie dem gewählten Ordensberuf in den Weg stellte, wurde er vom Ordensgeneral Johannes Teutonicus im Jahre 1245 nach Paris geleitet und dort der Schule Alberts des Großen zugeführt. 1248 zog Thomas mit Albert nach Cöln, um seine Studien unter dem berühmten Lehrer fortzusetzen. 1252 wurde er nach Paris berufen, um als Baccalaureus mit der Lesung der Sentenzen des Lombarden die akademische Laufbahn zu beschreiten. Infolge der Streitigkeiten, in die sich die Mendikanten mit dem Weltklerus an der Pariser Universität unter Führung des Wilhelm von St. Amour verwickelt sahen, wurde er erst 1257, wie sein Freund Bonaventura, von den Professoren als Magister anerkannt, in ihre Reihen aufgenommen. 1259 oder 1260 verließ Thomas Paris und begab sich nach Italien, wo er sich 1261 bis 1264 am Hofe des Papstes Urban IV. zu Orvieto und Viterbo aufhielt. Hier traf er mit seinem philologisch geschulten Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke zusammen und veranlaßte ihn zur Herstellung neuer Übersetzungen der aristotelischen Werke oder zur Überarbeitung vorhandener auf Grund des griechischen Textes (siehe oben S. 408). Auf Thomas nnd sein Verweilen am Hofe Urban IV. bezieht sich wahrscheinlich auch die interessante Bemerkung in dem von H. Grauert veröffentlichten Kuriengedicht des Magister Heinrich des Poëten von Würzburg (Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss., philos.-philol. u. histor. Kl., Bd. 27, München 1912, S. 100, vers. 877—882; S. 112, 125): „Dort (nämlich im Hause des Papstes) ist einer, welcher, wenn die ganze philosophische Literatur verbrannt wäre, der Erfinder einer neuen Philosophie werden könnte. Als neuer Herausgeber würde er das Gebäude der Philosophie

auf bessere Weise wieder aufrichten und die Alten würde er durch die Ehre seiner Wissenschaft besiegen.“ 1265 wurde Thomas die Leitung des Ordensstudiums in Rom anvertraut. Den stillen, literarisch aber sehr fruchtbaren Jahren in Italien folgte vom Herbst 1268 an ein zweiter Aufenthalt in Paris. Ein erneuter Ansturm gegen die Mendikanten von seiten der weltlichen Professoren mit Gerard von Abbeville und Nikolaus von Lisieux an der Spitze, sowie das anmaßende und gefahrdrohende Auftreten des lateinischen Averroismus unter Führung Sigers von Brabant (siehe unten) nötigte die Ordensleitung, den besten Mann auf den stark gefährdeten Pariser Posten zu stellen. Wie Endres jüngst nachwies (Histor.-polit. Blätter 152, 1913, S. 749—758), erging der Ruf des Ordensgenerals zunächst an Albertus Magnus; nachdem dieser aber abgelehnt hatte, wurde Thomas von Aquin im Herbst 1268 nach Paris entsandt. Nach schweren Kämpfen mit den Feinden der Mendikanten und mit den Averroisten in der Artistenfakultät, aber auch mit den augustinisierenden Franziskaner-Theologen, wie John Peckham (siehe oben S. 451), verließ Thomas um Ostern 1272 wieder Paris. Die letzten Jahre seines Lebens verbrachte er in Neapel, starb aber schon am 7. März 1274 auf der Reise zum Konzil nach Lyon in dem Zisterzienserkloster Fossanuova bei Terracina.

Trotz der relativen kurzen Lebensdauer von 47 oder 49 Jahren hat Thomas wie sein Lehrer Albert, eine erstaunlich reiche und vielseitige schriftstellerische Tätigkeit entfaltet. Durch gründliche Erforschung des gesamten literarischen Nachlasses von Thomas und durch Feststellung der Echtheit der einzelnen Werke hat sich in der letzten Zeit insbesondere P. Mandonnet (Des écrits authentiques de S. Thomas d'A., Fribourg [Suisse] 1910) große Verdienste erworben. Er publizierte und prüfte die Kataloge der Werke d. hl. Thomas, fünfzehn an der Zahl, darunter an erster Stelle den höchst wertvollen und zuverlässigen offiziellen Katalog, der 1319 aus Anlaß des ersten Kanonisationsprozesses in Neapel abgefaßt wurde. Er beruht auf den Aussagen des Bartholomaeus von Capua, des Logotheten und Protonotars des Königreichs Sizilien, der Thomas selbst während seines letzten Aufenthalts in Neapel (1272–1274) kennen gelernt hatte. Mandonnets Untersuchungen ergaben die Bestätigung der Echtheit der auch bisher nicht angezweifelten großen Werke von Thomas. Anderseits führten sie aber zur Aufstellung einer umfangreichen Liste von 66 apokryphen Schriften, die vorwiegend der Sammlung der Opuscula angehören (siehe die Zusammenstellung der echten, wie unechten Schriften bei Mandonnet, S. 104—110).

Thomas' literarische Tätigkeit beginnt mit dem ersten Pariser Aufenthalt seit 1252. Aus dieser Frühzeit stammen die Schriften: De ente et essentia (1252 oder 1253; gegen Avencebrol gerichtet), der Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus (1253—1255 aus Thomas' Lehrtätigkeit erwachsen läßt er noch deutlich den Einfluß der alten Schule erkennen), die Quaestio disputata de veritate (1256—1259), die gegen Wilhelm von St. Amour und seinen Traktat De periculis novissimorum temporum gerichtete Streitschrift Contra impugnantes Dei cultum et religionem (1256 oder 1257).

Thomas' Glanzleistungen fallen in die folgenden sechziger Jahre, also in die Zeit der Rückkehr nach Italien und in die Periode des zweiten Aufenthalts an der Pariser Universität 1268—1272. Hier müssen vor allem erwähnt werden die für das Schicksal der peripatetischen Philosophie im Mittelalter entscheidenden Kommentare zu Aristoteles: Zu Perihermeneias (1269—1271), zu den Analytica posteriora, zu den acht Büchern Physik, zu zwölf Büchern Metaphysik

(die beiden letzten Bücher XIII u. XIV wurden erst von Wilhelm von Moerbeke übersetzt; siehe P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e p., Louvain 1908, S. XVIII), zu den zehn Büchern Ethik (die drei zuletzt genannten Kommentare fallen in die Jahre des Aufenthaltes an der päpstlichen Kurie (1261—1264), zu den drei Büchern über die Seele (das erste Buch ist eine Nachschrift des Reginald von Piperno), zu den Parva Naturalia (De sensu et sensato, De memoria et reminiscentia), zu den vier Büchern der Meteorologie (1269—1271), zu den Büchern 1—3 von De coelo et mundo (zu Ende geführt von Peter von Auvergne, einem Pariser Kollegen und Anhänger des Thomas in der Artistenfakultät), zu den zwei Büchern De generatione et corruptione, zu den vier ersten Büchern der Politik (die drei zuletzt genannten Kommentare fallen in die Jahre 1270—1272).

Außer zu Aristoteles schrieb Thomas auch Kommentare zum Liber de causis (wahrscheinlich nach 1268, in welchem Jahre Wilhelm von Moerbeke die Übersetzung der Στοιχείωσις θεολογική des Proklus vollendete; siehe oben S. 408), ferner zu Boëthius (zu De trinitate und zum Liber de hebdomadibus) und endlich zur Schrift des Pseudo-Dionysius De divinis nominibus. — Auf die exegetischen Kommentare soll hier nicht weiter eingegangen werden.

Die sechziger Jahre sind auch die Zeit der Entstehung der großen und bewunderungswürdigen systematischen Werke von Thomas. Außer dem Compendium theologiae ad Reginaldum (nach 1260) schrieb er 1259—1264, wahrscheinlich angeregt durch Raymund von Pennafort, die hauptsächlich gegen die Araber gerichtete Summa contra gentiles oder Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles (das Autograph ist im Besitz der vatikanischen Bibliothek). Nach M. Asin y Palacios (El Averroismo teologico de S. Tomàs d'A., Zaragoza 1904 und La Summa contra gentes y el Pugio fidei, Vergara 1905) hätte der Aquinate in seiner Summa contra gentiles aus der ebenfalls apologetischen und polemischen Zwecken dienenden Schrift Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos seines Ordensgenossen Raymund Martin geschöpft. Allein Getino (El Averroismo teologico de S. Tomàs de A., Vergara 1905) und insbesondere P. Mandonnet (Siger de Brabant, 2e partie, Louvain 1908, S. XXVIII) haben das Gegenteil dargetan. Raymund Martin erscheint von Thomas abhängig. In die Periode reichster literarischer Tätigkeit fällt auch die Abfassung eines zweiten Kommentars zu den Sentenzen, wenigsten zum ersten Buch, der sich aber nicht erhalten hat. 1265—1271 entstand der erste und der zweite Teil der Summa theologica, des größten und abgeklärtesten der thomistischen Werke. Am dritten Teil bis zu q. 90 schrieb Thomas 1271—1273. Das Supplement stammt von Reginald von Piperno.

Vorarbeiten und Ergänzungen zu Thomas' systematischen Hauptwerken, den beiden Summen, bilden seine Quaestiones disputatae und quodlibetales, von denen insbesondere die letzteren die Fragestellungen aus den Kämpfen mit den Mendikantengegnern, den Averroisten und den augustinisierenden Theologen vom Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre deutlich wiederspiegeln (siehe R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Thom. v. A., Bonn 1912, S. 29 ff.). Außer der bereits erwähnten zwischen 1256 und 1259 zu Paris abgefaßten Quaestio disputata de veritate schrieb Thomas in Italien zwischen 1260 und 1267 die Quaestiones disputatae: De potentia, De anima, De unione Verbi incarnati, De malo und während des zweiten Aufenthaltes in Paris 1268–1272 die Quaestiones: De spiritualibus creaturis, De virtu-

tibus in communi, De virtutibus cardinalibus, De caritate, De correctione fraterna, De spe. Von den Quaestiones quodlibetales entstanden die ersten sechs in Paris 1268—1272, die übrigen fünf in Italien 1272—1274.

Polemischen Charakter tragen die Schriften: De substantiis separatis (nach 1260 gegen Avencebrol und die Lehre von einer geistigen Materie), die apologetischen Zwecken dienenden Schriften: De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos und Contra errores Graecorum (1261—1264), die Streitschrift gegen den lateinischen Averroismus De unitate intellectus contra Averroistas (gegen Sigers von Brabant Abhandlung De anima intellectiva um 1270), endlich die Schriften gegen die Mendikantengegner: De perfectione vitae spiritualis (1269 oder 1270 gegen Gerard von Abbeville und dessen Abhandlung Contra adversarium perfectionis christianae) und Contra retrahentes a religioso ingressu (1270 gegen den Traktat des Nikolaus von Lisieux De perfectione et excellentia status clericorum).

Von kleineren thomistischen Schriften seien erwähnt: De principiis naturae, De occultis operationibus, De mixtione elementorum, De motu cordis, De iudiciis astrorum (1260), De aeternitate mundi contra murmurantes (1270), De regimine principum (die letzten zwei Bücher stammen von Ptolomaeus de Lucca und aus dem Jahre 1300 oder 1301. Nur Buch I und II, c. 1—4 werden gewöhnlich Thomas zugeschrieben. Endres [Festgabe f. Cl. Baeumker, S. 261—267] bringt aber Gründe bei, die es schwer machen, an ihre Echtheit zu glauben).

Thomas überragende Bedeutung blieb den Zeitgenossen nicht verborgen. Die Berichte von Ptolomaeus de Lucca, Wilhelm von Tocco, Petrus Calo rühmen übereinstimmend seine außerordentliche Klarheit und den tiefen Eindruck, den die Zuhörer von ihm empfingen. Insbesondere aber betonen sie das Neue seiner Lehrmethode und seiner Lehren. So schreibt Wilhelm von Tocco (Acta Sanctorum, Martii I, 7. März, Vita S. Thomae, n. 15): Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes, ut nemo, qui ipsum audisset nova docere et novis rationibus dubia definire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis illustrasset, qui statim tam certi coepisset esse iudicii, ut non dubitaret, novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset noviter inspirare. Thomas ist in der Tat der klarste Schriftsteller und der größte Systematiker des ganzen Mittelalters. Niemand weder vor ihm noch nach ihm verfügte so wie er über die Gabe und die Kunst der Synthese und der Systematisierung. Ihm gelang, was Albert dem Großen nur unvollkommen glückte, die vollendete Beherrschung, die reiche Gliederung, die Ausgleichung und einheitliche Gestaltung eines ungeheuren vielfach heterogenen Materials. Seine Summa theologiae, die glänzendste unter den mittelalterlichen Summen, eine Synthese größten Stils auf dem Gebiet des philosophisch-theologischen Wissens, bedeutet den Höhepunkt der mittelalterlichen Systematisierungsarbeit.

Aber nicht lediglich in der staunenswerten Klarheit und Kunst der Synthese und Systembildung sahen die Zeitgenossen das Neue und Auffallende der thomistischen Leistungen. Als Neuerer erschien ihnen Thomas vor allem durch sein Verhältnis zur aristotelischen Philosophie und als der konsequenteste Führer des Aristotelismus. Die Vorliebe für den Philosophen von Stagira hatte er von seinem Lehrer Albert überkommen. Wie dieser, sah er in der Aneignung, kritischen Bearbeitung und Nutzbarmachung der aristotelischen

Philosophie eine Hauptforderung der Zeit und eine unerläßliche Bedingung für den Fortschritt der christlichen Wissenschaft. Wie Albert, erblickte auch Thomas in der Kommentierung der aristotelischen Schriften das vorzüglichste Mittel zur Lösung dieser Aufgabe. Während aber Albert nach dem Vorbild Avicennas die Form der Paraphrase wählte und überdies den Zusammenhang oft durch weitläufige Digressionen unterbrach, gab Thomas in Anlehnung an die Methode des Averroës dem eigentlichen, philologisch exakt arbeitenden Kommentar den Vorzug. Er sah ferner vor allem darauf, durch ein Zurückgreifen auf das griechische Original die textliche Grundlage zu sichern, wobei er in seinem Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke einen fachkundigen Berater fand. So gelang es Thomas, den wahren und echten Aristoteles, befreit von den neuplatonisierenden Zutaten und den irrtümlichen Auslegungen der späteren Jahrhunderte, seinen Zeitgenossen in einer Reihe von Kommentaren zu vermitteln, die den Vergleich mit den Erzeugnissen der arabischen Kommentarliteratur nicht bloß nicht zu scheuen brauchen, die ihnen vielmehr durch den Vorzug philologischer Gründlichkeit überlegen waren und, unbeeinflußt durch neuplatonisierende Gedankenreihen, den Sinn des griechischen Originals mit erstaunlicher Treue wiedergaben. Mit Recht konnte Ptolomaeus de Lucca schreiben (bei Mandonnet, Des écrits etc., S. 60): Thomas . . . quasi totam philosophiam sive Moralem, sive Naturalem exposuit et in scriptum seu commentum redegit; sed praecipue Ethicam et Metaphysicam, quodam singulari et novo modo tradendi. Was von Albert gilt, daß er den Lateinern die aristotelische Philosophie in ihrem ganzen Umfange erschlossen habe (siehe oben S. 467), gilt in verstärktem Maße von Thomas. Wie durch Alberts Paraphrasen, ist erst recht durch Thomas' Kommentare der Aristotelismus in die christlichen Schulen geleitet und der scholastischen Wissenschaft in Philosophie und Theologie eine einheitliche Grundlage, nämlich die des peripatetischen Systems, gegeben worden. Die energische Wendung der mittelalterlichen Schulen zum Aristotelismus nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ist das Werk der beiden Dominikaner Albert und Thomas. Dabei darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß der Schüler noch schärfer die aristotelischen Grundgedanken erfaßt und noch konsequenter zu Ende gedacht hat als der Lehrer. Was am meisten zum Siege des Aristotelismus beitrug, ist die allseitige Verwertung der aristotelischen Philosophie in den systematischen Schriften von Thomas, insbesondere in seinen beiden Summen. Er hat noch mehr als Albert die Philosophie und in gleicher Weise auch die Theologie mit durchschlagendem Erfolge zu aristotelisieren verstanden.

Während ferner bei Albert neben den peripatetischen Gedankenreihen noch eine starke neuplatonische Strömung einhergeht, steht Thomas in ständigem Kampfe mit den Platonikern und wußte den Neuplatonismus möglichst fern zu halten. Freilich ihn gänzlich auszuschalten vermochte auch er nicht, weder den Neuplatonismus der Araber, noch den Neuplatonismus Augustins. Was speziell den Bischof von Hippo betrifft, übernahm auch Thomas dort, wo das aristotelische System Lücken aufweist, wie in der rationalen Theologie (Ideenlehre), in der Kosmologie (Weltschöpfung, Welterhaltung, Weltregierung), in der Ethik (lex aeterna), ferner in antiquarischen und philosophiegeschichtlichen Dingen reichlich augustinisches Lehrgut (siehe G. von Hertling, Augustinuszitate usw. S. 547 ff.). Anders freilich gestaltete sich das Verhältnis zwischen Thomas und dem großen Afrikaner da, wo Aristotelismus und Augustinismus als scharfe Gegensätze aufeinander stießen. Thomas erkannte den platonischen Charakter der augustinischen Philosophie sehr wohl,

ließ sich aber dadurch keineswegs von dem konsequenten Wege des Peripatetikers abdrängen. Um aber mit der Autorität Augustins nicht in Widerspruch zu geraten, erschienen ihm viele philosophische Sätze Augustins nicht als Behauptungen, sondern als Referate (S. theol. I, q. 77, a. 5 ad 3: in multis autem, quae ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando), oder er schlug eine andere Methode ein: „die Augustinus-Zitate werden umgedeutet durch stillschweigende Assimilierung, durch leise Korrektur oder auch durch völlig gewaltsame Interpretation“ (G. v. Hertling, a. a. O., S. 558). Gerade das geschilderte Verhalten gegenüber Augustinus, das in weiten Kreisen der Zeitgenossen, insbesondere bei den Franziskanerlehrern, als ein Abweichen von der alten augustinischen Tradition aufgefaßt wurde (siehe oben § 37), bildete den Stein des Anstoßes und den Punkt, wo die Thomas und seiner peripatetischen Richtung feindliche Opposition einsetzte.

Von den durch Thomas veranlaßten Übersetzungen des Aristoteles aus dem Griechischen war bereits oben die Rede, S. 482; vgl. E. Rolfes, D. Textausleg. des Arist. bei Th. v. A. u. b. d. Neueren, Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., IX, 1895, 1—33. Neuerdings ist eine lebhafte Kontroverse darüber entstanden, ob Thomas des Griechischen kundig war, was von L. Schütz (D. hl. Thom. v. A. u. s. Verständnis d. Griech., Philos. Jahrb. 8, 1895, S. 273—283) mit Recht bestritten wurde. Indessen müßten zu einer vollständigen Erörterung dieser Frage erst alle Schriften des Thomas untersucht werden, was bislang nicht geschehen ist und vor Vollendung der textkritischen römischen Ausgabe auch nicht mit Erfolg geschehen kann. Die einschlägige ältere und neuere Literatur steht bei J. J. Berthier, Le „triomphe de St. Thomas“ dans la chapelle des Espagnols à Florence, Fribourg (Suisse) 1897, S. 127 Anm.

Das philosophische System des Thomas ist am vollendetsten in seinem philosophischen Hauptwerk, der Summa contra gentiles (auch als Summa philosophica zitiert, im Gegensatz zur Summa theologica) enthalten. Wenn auch einerseits die Summa theologica den Abschluß der Lebensarbeit von Thomas und somit die endgültige Fassung seiner Lehre darstellt, so sind doch anderseits gerade viele theoretisch-philosophische Probleme in der Summa theologica mit kompendienhafter Kürze behandelt (als eine Art von Kompendium, das als Hilfsmittel für den Schüler berechnet ist, bezeichnet Thomas selbst seine Summa theologica im Prologus). Man kann somit nicht, wie es vielfach geschieht, von der verkürzten Fassung in der Summa theologica ausgehen, sondern muß die Summa contra gentiles zugrundelegen. Freilich sind die meisten Probleme der Summa c. gent. bereits in den Aristoteles-Kommentaren ausführlicher erörtert. Dabei ist aber erstens zu beachten, daß in letzteren sich vielfach noch arabisierende Spuren finden, von denen sich Thomas in seiner späteren Entwicklung emanzipiert hat, und zweitens, daß Thomas als Kommentator den Aristoteles in der Regel nicht kritisiert und den Leser über die eigene Meinung oft im Unklaren läßt.

Das Verhältnis, in welches bei Thomas die Philosophie zu der Theologie tritt, bezeichnet am bestimmtesten sein Ausspruch (Summa th. I, q. 32, art. 1 c.): impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire; . . . per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea, quae pertinent ad unitatem essentiae, non ea, quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei derogat. Ebenso sind durch die natürliche Vernunft nicht zu erweisen die kirchlichen Lehren von der Zeitlichkeit der Schöpfung, von der Erbsünde, von der Menschwerdung des Logos, von den Sakramenten,

vom Fegefeuer, von der Auferstehung des Fleisches, von dem Weltgericht, von der ewigen Seligkeit und Verdammnis. Diese Offenbarungslehren gelten dem Thomas als übervernünftig, aber nicht als widervernünftig. Die Vernunft kann bei denselben solvere rationes, quas inducit (adversarius) contra fidem, sive ostendendo esse falsas, sive ostendendo non esse necessarias. Sie kann auch für dieselben similitudines aliquas oder rationes verisimiles auffinden (wie Thomas selbst im Anschluß an Augustin die Personen durch die Analogie der Seelenvermögen, insbesondere den Sohn durch den Verstand und den Geist durch den Willen erläutert); aber sie kann nicht aus ihren eigenen Prinzipien bis zum Beweise der Wahrheit jener Dogmen fortschreiten. Der Grund dieses Unvermögens liegt darin, daß die Vernunft nur aus der Schöpfung insofern auf Gott schließen kann, als dieser das Prinzip aller Wesen ist. Die schöpferische Kraft Gottes aber ist der ganzen Trinität gemeinsam und gehört also zur Einheit des Wesens, nicht zu dem Unterschiede der Personen (S. th. I, q. 32, art. 1). Der Beweis für die Wahrheit der spezifisch-christlichen Lehren kann nur geführt werden, wenn bereits das Offenbarungsprinzip anerkannt und den Offenbarungsurkunden Glauben geschenkt wird. Die Nötigung aber zu dieser Anerkennung und zu diesem Glauben findet Thomas teils in einem inneren Zuge des zum Glauben einladenden Gottes (interior instinctus Dei invitantis), teils äußerlich in den Wundern, zu denen auch die erfüllten Prophezeiungen und der Sieg der christlichen Religion gehören. An die Nichtbeweisbarkeit der Glaubenslehren knüpft sich die Verdienstlichkeit des Glaubens als des Vertrauens auf die göttliche Autorität. Auf dem Glaubensgebiete hat der Wille den Vorrang (principalitatem); der Intellekt stimmt den Glaubenssätzen zu, nicht durch Beweis genötigt, sondern dem Gebote des Willens folgend. Die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten sind die praeambula fidei, wie überhaupt die Natur die Vorstufe der Gnade ist und von ihr nicht aufgehoben, sondern vervollkommnet wird (gratia naturam non tollit, sed perficit). Auf die praeambula fidei und nur auf sie gehen die rationes demonstrativae. Aber nur wenige vermögen auf diesem Wege die der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten wirklich zu erkennen. Darum hat Gott auch diese Wahrheiten mit geoffenbart (Summa theol. II—II, q. 2, a. 4). Sofern hiernach die praeambula fidei selbst Glaubenssätze sind, sind sie die prima credibilia, die Basis und Wurzel aller anderen. Durch den Beweis der praeambula fidei und durch die Aufzeigung der Nichtwiderlegbarkeit und der Probabilität der dem bloßen Glauben vorbehaltenen Dogmen dient die natürliche Vernunft dem Glauben (naturalis ratio subservit fidei) nach dem allgemeinen Grundsatz: „Quaelibet res perficitur per hoc, quod subditur ens superiori". Vgl. N. Kaufmann, Bedeutung eines philosophischen Prinzips, Kath. Schw. Bl., 1886.

Die Behauptung von M. Asin y Palacios (El Averroismo teologico de S. Tom. de A., Zaragoza 1904), die Ansicht des Thomas von Aquin über das Verhältnis von Glauben und Wissen decke sich mit den Anschauungen des Averroës, und Thomas sei sogar von dem Araber beeinflußt, hat mit Recht allgemeinen Widerspruch gefunden. Siehe die Lit.: Glauben u. Wissen nach Thomas.

Diese so bestimmte Abgrenzung der philosophischen oder natürlichen Theologie gegen die christliche Offenbarungslehre findet sich in dieser Klarheit und Schärfe bei keinem der Scholastiker der früheren Zeit und bei keinem der Kirchenväter. Man darf sie nicht aus der platonischen oder areopagitischen Doktrin ableiten, an welche sich vielmehr stets der Trinitätsgedanke bald in einer mehr rationalen, bald in einer mehr mystischen Form angelehnt hat. Diese Sonderung

zwischen der Vernunftlehre von Gott und der Offenbarungslehre ist (obschon sie von Raymundus Lullus und anderen bekämpft wurde) teils herrschend geblieben, teils in der späteren scholastischen Periode bei den Nominalisten noch geschärft worden. Sie findet sich auch noch in der nachscholastischen Zeit, zwar nicht bei den Erneuerern des Platonismus, die sich zur Bestätigung des Trinitätsdogmas auf Platon und Plotin und deren Schüler beriefen, wohl aber in der Cartesianischen, Lockeschen und Leibnizischen Schule, bis der Kantische Kritizismus gleich sehr die Einheit wie die Dreiheit der Person jeder theoretisch-rationalen Begründung entzog und dem bloßen Glauben an die Postulate des moralischen Bewußtseins anheimgab. Der Schellingianismus und Hegelianismus aber vindizierte wiederum die Trinität in spekulativer Umdeutung der rationalen Theologie, was danach der Güntherianismus, indem er nur die historischen Mysterien des Christentums von der Vernunfterkenntnis ausschloß, in einem katholisch-christlichen Sinne versuchte, aber ohne dafür die Anerkennung der kirchlichen Autorität zu gewinnen. Die thomistische Auffassung ist noch gegenwärtig innerhalb der katholischen Kirche die herrschende Doktrin; auch in der protestantischen Theologie herrscht die (thomistische) Sonderung vor. Das im Jahre 1272 zu Paris sanktionierte Dekret (bei du Boulay III, S. 398, Denifle, Chart. Un. Paris. I, n. 441; vgl. Thurot, De l'organ. de l'enseign. dans l'univ. de Paris, Par. 1850, p. 105 sq.), daß kein Lehrer in der philosophischen Fakultät eine der spezifisch theologischen Fragen behandeln dürfe (z. B. nicht die Trinität und Inkarnation), begünstigte diese Sonderung. Gegen die Aftermystiker aber, welche im Studium, speziell der Philosophie, nur Teufelswerk sahen, tritt Thomas energisch für die Wissenschaft ein (siehe Wehofer, Die Schrift des Gérard de Frachet „Vitas fratrum O. P.", Jahrb. für Philos. u. spekul. Theol. 11, 1897, S. 17—41. Die Schrift wurde ediert von B. Reichert, Monumenta O. Praed. Hist., t. I, Rom und Stuttgart 1897).

Die Grundlage für das Verständnis der thomistischen Metaphysik ist die Erkenntnislehre. Das Hauptprinzip für das Erkennen ist nach Thomas der immer wiederkehrende Grundsatz „Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis" oder allgemeiner „Quidquid recipitur, recipitur per modum recipientis". Es ist dies nichts anderes als das antike γιγνώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ (vgl. Grundr. I). So bemerkt Thomas zu Arist. De an. III, 8, 431 b, 21 ff. (lectio 13 b): Ostendit quod alio modo (anima) est omnia, quam antiqui ponerent, et dicit, quod, si anima est omnia, necesse est, quod sit vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles, posuit, quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam et sic de aliis, aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis. Et per hunc modum dicitur intellectus in actu esse ipsum intellectum in actu, inquantum species intellecti est species intellectus in actu. Ex quo patet, quod anima assimilatur manui (ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χείρ ἐστιν κτλ.). Manus enim est organum organorum, quia manus datae sunt homini loco omnium organorum, quae data sunt aliis animalibus, ad defensionem vel impugnationem vel cooperimentum. Omnia enim haec homo sibi manu praeparat. Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout eius anima est receptiva omnium formarum (forma = εἶδος, species). Nam intellectus est quaedam potentia receptiva omnium formarum intelligibilium et sensus est quaedam potentia receptiva omnium formarum sensibilium. Durch die Unterscheidung zwischen potentia und actus (δύναμις und ἐνέργεια), namentlich durch die Unterscheidung eines potentiellen und aktuellen Intellekts steht

Thomas (mit Aristoteles) zwischen dem Materialismus und dem (Denken und Sein identifizierenden) Pantheismus.

Dieser direkt aristotelischen Quelle der thom. Erkenntnislehre tritt, wie in ähnlichen Fragen, eine neuplatonische an die Seite, nämlich die modifizierten Grundsätze des Liber de causis. Bardenhewer hat in seiner Ausgabe (den Titel siehe oben S. 370) in einem Anhang, vereint mit G. von Hertling, nähere Ausführungen über die Beziehungen der Lehre des hl. Thomas zu dieser Schrift gegeben.

Was die logisch-metaphysische Basis der Philosophie betrifft, so ist dieselbe bei Thomas noch entschiedener als bei Albert die aristotelische, obschon nicht ohne gewisse, teils dem Platonismus, teils der kirchlichen Lehre enstammte Modifikationen. Die spekulative Grundlage der Philosophie ist für Thomas das Kausalitätsprinzip. Es hat bei ihm eine doppelte Fassung: 1. omne, quod movetur, oportet quod ab alio movetur und 2. omnis effectus habet causam. Die erste Fassung ist begründet in der bekannten Stelle S. theol. I, q. 2, a. 3 c (Gottesbeweis aus der Bewegung): Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud, ad quod movetur. Movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et sic movet et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut aliquid sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa. Quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo, quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo, quod movetur, oportet ab alio moveri. Dieses Prinzip wird mit eiserner Konsequenz nicht nur auf die anorganische, sondern auch auf die organische Welt angewendet (s. weiter unten). Da nun nach aristotelisch-thomistischer Terminologie effectus, Wirkung, gleichbedeutend ist mit motus, Bewegung, Werden oder mit dem Gewordenen, so begegnet uns das Kausalitätsprinzip auch in der zweiten Fassung: „omnis effectus habet causam" (vgl. Kaufmann, Das Kausalitätsprinzip usw., Phil. Jahrb., 4, 1891, S. 30 ff., ferner G. Schulemann, Das Kausalprinzip in der Philosophie des Thomas v. A., Münster 1914).

Die thomistische Lehre vom Begriff, Urteil, Schluß und Beweis ist die aristotelische.

Auf das ens in quantum ens et passiones entis geht die Metaphysik. Das ens ist an sich res und unum, im Unterschiede von anderen aliquid, in Übereinstimmung mit dem Erkennen verum, mit dem Wollen bonum (Qu. disp. de veritate q. 1, art. 1 c).

Thomas huldigt, wie Albert, der aristotelischen Form des Realismus, wonach das Allgemeine dem Individuellen in der Wirklichkeit immanent ist, durch unsern Verstand aber daraus abstrahiert und in unserm Bewußtsein verselbständigt wird. Doch weist Thomas auch die platonische Ideenlehre nicht völlig ab, sondern nur in gewissem Betracht. Wenn nämlich unter Ideen selbständig existierende Allgemeinheiten verstanden werden, so bekämpft Aristoteles mit Recht diese Ideen als leere Fiktion. Universalia non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata (Quaest. disp. de anima art. 1 ad 2). Universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus (Contra Gent. l. I, c. 65). In einem andern Sinne

aber, in welchem die Ideenlehre durch die Autorität des heiligen Augustinus geschützt war, erkennt auch Thomas sie als unverwerflich an, sofern nämlich die Ideen als dem göttlichen Geiste immanente Gedanken aufgefaßt werden, und zugleich ihre Wirkung auf die Sinnenwelt als eine bloß mittelbare gedacht wird. Contra Gentiles l. III, c. 24: formae, quae sunt in materia, venerunt a formis, quae sunt sine materia, et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum, quae sunt in materia, licet posuerit eas per se subsistentes et causantes immediate formas sensibilium, nos vero ponimus eas in intellectu existentes et causantes immediate formas inferiores per motum coeli. Thomas erkennt demgemäß ein dreifaches Universale an: ante rem, in re, post rem (In sent. II, dist. III, q. 2, a. 2). Das platonische Motiv zu der falschen Hypostasierung des Allgemeinen findet Thomas in der irrigen Voraussetzung, das Allgemeine müsse, damit unser begriffliches Erkennen wahr sei, nicht nur irgend welche Realität haben, sondern ganz auf gleiche Weise in unserem Denken und in der äußeren Realität sein. Summa theol. I, q. 84, a. 1 c.: credidit (Plato), quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito; . . . et ideo existimavit, quod oporteret res intellectas hoc modo in se ipsis subsistere sc. immaterialiter et immobiliter.

Diese Voraussetzung weist Thomas ab, indem er die Natur des Abstraktionsprozesses im Anschluß an Aristoteles aufzeigt. Wie schon der Sinn zu trennen vermag, was realiter ungesondert ist, indem z. B. das Auge bloß die Farbe und Gestalt eines Apfels ohne seinen Geruch und Geschmack perzipiert, so vermag der Verstand noch viel mehr diese bloß unserer Auffassung angehörende Trennung zu vollziehen, indem er in den Individuen ausschließlich das Allgemeine betrachtet (S. theol. I, q. 85, a. 2, ad 2: cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine eius odore . . . . Similiter humanitas, quae intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu. Ib. I, q. 85, a. 1, ad 1: Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur). Daß aber diese subjektive Abstraktion (ἀφαίρεσις) dadurch, daß sie sich nicht auf ein objektives Gesondertsein (χωρισμός) gründet, nicht falsch werde, erweist Thomas durch das gleiche Argument, dessen sich schon im 12. Jahrhundert Abälard (siehe oben S. 286 f.) und der Verfasser der Abhandlung De intellectibus bedient hat (s. o. S. 292), daß nämlich nicht der Sache, sondern nur unserem subjektiven Verfahren, unserem intelligere die Trennung angehöre (Ib.: Cum ergo dicitur, quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est, si ly aliter referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quam sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum, quod proponitur, si ly aliter accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo, quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectus, non autem materialiter per modum

rei materialis). Existiert demgemäß das Allgemeine in der Realität nicht substantiell, so muß es doch in anderer Art allerdings Realität haben, weil die Wissenschaft auf das Allgemeine geht, also Täuschung sein würde, wenn das Allgemeine ohne alle Wirklichkeit wäre; denn die Wahrheit des Erkennens ist durch die Wirklichkeit der Erkenntnisobjekte bedingt. Es hat Wirklichkeit in dem Individuellen als das Eine in dem Vielen, als das Wesen der Dinge oder ihre Quiditas; der Intellekt vollzieht nur jene Abstraktion, wodurch es in ihm zu dem Einen neben dem Vielen wird.

Das individualisierende Prinzip (principium individuationis) ist die Materie, sofern dieselbe in bestimmt abgegrenzten Dimensionen die Form aufnimmt. Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata; et dico materiam signatam, quae sub certis dimensionibus consideratur (De ente et essentia c. 2). In die Definition des Menschen geht nur die Materie überhaupt (materia non signata) ein (sofern der Mensch als Mensch nicht ohne Materie existiert). In die Definition des Sokrates würde die bestimmte Materie, die ihm eigen ist, eingehen, falls Sokrates (das Individuum als solches) eine Definition hätte. Prima dispositio materiae est quantitas dimensiva (Summa th. III, q. 77, a. 2 c). Diese Lehre fußt auf dem Satze, den Aristoteles (Metaph. I, 6, 988 a, 3) der Annahme der Platoniker, daß die Idee das Prinzip der Einheit, die Materie das der unbestimmten Vielheit sei, entgegenstellt: *φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ.* Thomisten (wie namentlich Aegidius von Rom, später Paolo Soncini u. a.) gebrauchen den Ausdruck, die quantitativ bestimmte Materie, materia quanta, sei das Prinzip der Individuation, im Anschluß an die Lehre des Thomas, Summa c. Gent. l. II, c. 49 u. ö.: principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem. Doch ist diese quantitas determinata nicht die Ursache, sondern nur die Bedingung der Existenz der Individuen; sie schafft nicht die Einzelsubstanz, sondern begleitet dieselbe untrennbar und determininiert sie zu dem hic et nunc.

Es läßt sich freilich gegen diese thomistische Doktrin einwenden, und ist schon früher von solchen Realisten, die in der Form das Prinzip der Individuation fanden, eingewandt worden, daß das Quantum bereits eine individuell determinierte Quantität sei, und daß diese Determination unerklärt bleibe. Da ferner Thomas auch getrennte oder stofflose Formen (formae separatae) als Einzelexistenzen anerkennt, so lehrt er, daß diese durch sich selbst individualisiert werden, da sie keines formempfangenden Substrates zu ihrer Existenz bedürfen (De ente c. 3. S. theol. I, q. 3, a. 2, ad 3). Freilich läßt sich die Richtigkeit dieser thomistischen Folgerung bezweifeln. Liegt die Ursache der individuellen Existenz in einem formempfangenden Prinzip (einem *ὑποκείμενον*, subiectum, oder einer Materie), so muß freilich, falls es selbständig existierende Formen gibt, in diesen mit Thomas die Form als ihr eigenes Substrat (subiectum, *ὑποκείμενον*) betrachtet werden. Aber es fragt sich, ob diese Auskunft genüge, und ob nicht vielmehr in Wahrheit die Nichtexistenz getrennter Formen als individueller Wesen, die bloße Allgemeinheit aller bloßen Formen (also z. B. die Einheit des Intellekts im averroistischen Sinne) und das Behaftetsein alles Individuellen mit irgend welcher Materialität aus jenem Prinzip zu folgern sei. Schon Duns Scotus hat (nach dem Vorgange von früheren Gegnern des Thomas, die schon um 1276 mit ähnlichen Bedenken hervortraten) den Einwurf erhoben: apud D. Thomam individuatio est propter materiam; anima autem in se ipsa est sine materia; quomodo ergo potest multiplicari? Gegen diese Schwierigkeiten s. M. Gloßner,

Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas u. seiner Schule (Literat.).

Schon Aristoteles hat als stofflose und doch individuelle Form die Gottheit betrachtet, ferner die Sphärengeister und den aktiven Intellekt, *νοῦς ποιητικός*, welcher der allein unsterbliche Teil der menschlichen Seele sei. Doch wird nicht völlig klar, wie er sich das Verhältnis dieses unsterblichen *νοῦς* zur individuellen Seele, in die derselbe von außen eingehen soll, gedacht habe. Denn dieser *νοῦς* erscheint einerseits als in der Seele befindlich (De an. III, 5), als individualisiert, anderseits aber doch als unvermischt mit der Materie (wenigstens mit der des Leibes), als stofflose Form, und der Satz des Aristoteles (Metaph. XI, 8, 1074 a, 33): *ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει*, fordert, daß das Immaterielle ohne Vielheit der Individuen der nämlichen Spezies sei. Unter den nächsten Nachfolgern des Aristoteles machte sich mehr und mehr die naturalistische Neigung geltend, alle Form als dem Stoff innewohnend zu denken. Auf diesem Prinzip ruhen die Lehren des Dikaearch und des Straton. Alexander von Aphrodisias gesteht der Gottheit, aber auch nur dieser, eine transzendente stofflos-individuelle Existenz zu; die menschliche Seele aber läßt er nach ihrer individuellen Existenz durchaus an den Stoff gebunden sein. Die späteren, dem Neuplatonismus zugetanen Exegeten, wie Themistius, verteidigen die individuelle Selbständigkeit des menschlichen *νοῦς* ebensowohl wie die der Gottheit. Ihnen schließt sich besonders im Gegensatz zu der averroistischen Auffasung Thomas an, schreibt aber ebenso, wie schon Albert, der substantiellen, von dem Leibe trennbaren Seele außer der höchsten Funktion, die im Denken liegt, auch die niederen zu.

Thomas unterscheidet mehrere Klassen von Formen. Immaterielle Formen (formae separatae) sind: Gott, die Engel und die menschlichen Seelen. Dem Stoff untrennbar anhaftende, in ihn völlig versenkte Formen aber sind die Formen der sinnlich wahrnehmbaren Objekte, die Elementarformen, die Mischformen, die Pflanzen- und die Tierformen (S. theol. I, q. 76 a. 1 c; Contra gent. III, 22).

Gott ist die schlechthin einfache Form, die reine Aktualität. Gottes Sein ist zwar an sich selbst gewiß, weil Gottes Wesen mit seinem Sein identisch ist, also das Prädikat des Satzes: Gott ist, mit dem Subjekte desselben identisch ist. Aber Gottes Sein ist nicht auch für uns unmittelbar gewiß, weil wir nicht wissen, was Gott ist, sondern aus dem bewiesen werden muß, was uns erkennbarer, obschon an sich weniger erkennbar ist, d. h. aus den Wirkungen (Summa th. I, q. 2, a. 1). Dieser methodische Grundsatz ist der aristotelische, daß das *πρότερον* oder *γνωριμώτερον φύσει* aus dem *ἡμῖν γνωριμώτερον* oder *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*, d. h. das Prinzipielle aus dem Bedingten zu erkennen sei. Demgemäß läßt Thomas Gott nur a posteriori erkennbar sein, und findet Beweise, wie den Anselmschen, die auf den bloßen Gottesbegriff gegründet sind, nicht stringent (Ib. a. 1 u. 2. Contra gent. I, c. 10—11. De veritate q. 10, a. 12. In Sent I, d. 3, q. 1, a. 2, ad 4). Die Glaubenslehre, die das Dasein Gottes schon voraussetzt, geht von der Betrachtung Gottes zu der Betrachtung der Geschöpfe fort; die philosophische Doktrin aber kann nur von der Erkenntnis der Geschöpfe aus zur Gotteserkenntnis fortschreiten. Wenn Thomas von Aquino sagt: Gott kann nicht a priori erkannt werden, so versteht er unter der Erkenntnis a priori im Sinne des Aristoteles die Erkenntnis aus den Ursachen, die selbstverständlich bei der ursachlosen obersten Ursache unmöglich ist (nicht aber meint er nach der modernen kantischen Umdeutung jenes Terminus eine von jeder Erfahrung unabhängige Erkenntnis). In gewissem Sinne ist dem Menschen die Gotteserkenntnis von Natur (natura-

liter) eigen, sofern nämlich Gott für die Menschen ihre Glückseligkeit (beatitudo) ist, die naturgemäß erstrebt wird; denn das Streben involviert eine gewisse Erkenntnis (Summa th. I, q. 2, a. 1, ad 1). Zur gewissen und deutlichen Einsicht aber bedarf es des Beweises. Das Dasein Gottes ist weder ein bloßer Glaubenssatz, noch auch gleich den Sätzen, deren Prädikat schon im Begriffe des Subjektes liegt (Ib. a. 1 u. 2), eine selbstverständliche, unmittelbar gewisse Wahrheit (es ist nicht ein „analytisches Urteil" im kantischen Sinne; „synthetische Urteile a priori" aber gibt es nach Thomas nicht).

Der Aquinate hat sich in einer Reihe von Schriften (siehe E. Krebs, Thom. v. A. Texte z. Gottesbeweis) mit dem Problem der Argumente für das Dasein Gottes beschäftigt. Sehr eingehend werden sie schon in der Summa contra gentiles (I, c. 12 u. 13) behandelt. Ihre klassische Formulierung haben sie aber erst in der Summa theologica erhalten. Nach Erwähnung zweier Einwürfe gegen die Existenz Gottes, wovon der eine sich an das Dasein des Übels in der Welt knüpft, welches mit der Existenz einer unendlichen Güte unverträglich sei, der andere an die Möglichkeit, die natürlichen Erfolge bloß auf die Natur, die beabsichtigten aber auf das menschliche Denken und Wollen zurückzuführen, stellt Thomas in der Summa theologica (I, qu. 2, a. 3 c.) fünf Beweise (quinque viae) für das Dasein Gottes auf. In ihnen kommt zum erstenmal in der christlichen Scholastik in vollem Umfang das Rüstzeug zur Verwendung, das die aristotelische Philosophie zur Lösung des Problems darbot und zwar vielfach in Anlehnung an die Formulierung, welche bereits Avicenna und Moses Maimonides den aristotelischen Gedanken gegeben hatten. Siehe Cl. Baeumker, Witelo, S. 302 ff. Die fünf Argumente sind folgende: 1. Es muß ein erstes unbewegtes Bewegungsprinzip geben (nach Arist. Phys. VII, 1; Metaph. XII, 7). Schon die Mutakallimûn und Moses Maimonides hatten diesen Beweisgang mit großer Sorgfalt entwickelt. In die christliche Scholastik wurde er durch Adelard von Bath [siehe oben S. 312] und insbesondere durch Albertus Magnus [Summ. theol. I, tr. 3, q. 18, m. 1] eingeführt. Siehe Cl. Baeumker, a. a. O., S. 323. 2. Die Reihe der wirkenden Ursachen kann nicht bis ins Unendliche zurückgehen, weil in allen geordneten Kausalreihen ein Erstes Ursache des Mittleren und dieses Ursache des Letzten ist (nach dem der aristotelischen Schule angehörigen Buche Arist. Met. II, 2 (klein α) und nach Avicenna; siehe Cl. Baeumker, a. a. O., S. 326—334). 3. Das Zufällige hängt vom Notwendigen ab, das Notwendige entweder von anderem Notwendigen oder von sich selbst. Also muß, da auch diese Reihe nicht ins Unendliche zurückgehen kann, ein schlechthin notwendiges Wesen existieren, das nicht in Anderem die Ursache seiner Notwendigkeit hat, wohl aber für Anderes die Ursache von dessen Notwendigkeit ist (nach Moses Maimonides; siehe Cl. Baeumker, a. a. O., S. 338; derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 1908, S. 132—134, wo der thomistische und der maimonidische Text neben einander gestellt werden). 4. Es gibt Gradunterschiede in den Dingen hinsichtlich ihrer Vollkommenheit, also auch etwas, das den höchsten Grad hat, und darum allen anderen Dingen Ursache ihrer Vollkommenheit, Güte und Realität ist, ein vollkommenstes oder realstes Wesen (nach Augustinus; doch schiebt Thomas nach Aristoteles ein kausales Moment ein). 5. Die Naturobjekte, die keine Erkenntnis haben, wirken doch zweckmäßig. Was aber keine Erkenntnis hat, kann nur dann zweckmäßig wirken, wenn es von einem erkennenden Wesen gelenkt wird, wie der Pfeil von dem Bogenschützen. Also reicht es zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zu, bei den Naturursachen stehen zu bleiben, sondern es muß ein einsichtiges Wesen als Lenker und Re-

gierer angenommen werden (Thomas beruft sich hier auf Johannes Damascenus und auf Averroës). Man kann also bei den Naturwirkungen und auch bei den menschlichen Handlungen, sofern diese auch eine unbewußte Zweckmäßigkeit voraussetzen, nicht in der Natur und dem menschlichen Geiste die letzten Erklärungsgründe finden, sondern muß auf Gott als die erste Ursache zurückgehen. Die Existenz des Bösen aber steht dieser Annahme darum nicht entgegen, weil Gott auch das Böse, das er zuläßt, zum Guten lenkt.

Thomas widerlegt nach Alberts Vorgang die pantheistische Ansicht des Amalrich von Bena und des David von Dinant, daß Gott das Wesen aller Dinge sei, also entweder die forma universalis, das principium formale omnium rerum (S. theol. I, q. 3, a. 8 c), was vielleicht Amalrich angenommen haben mag, oder die materia universalis, die materia prima (ib.), was David annahm. Diese Ansicht stützt sich auf das Argument, daß Gott, wenn er nicht selbst das Allgemeinste wäre, sich von diesem durch eine spezifische Differenz unterscheiden, also aus genus und differentia bestehen, also nicht einfach sein würde. Gott aber kann nur als das schlechthin einfache Wesen das schlechthin notwendige sein. Thomas stellt in Abrede, daß jede Verschiedenheit an spezifische Differenzen geknüpft sein müsse und eine generische Kongruenz voraussetze. Es gebe eine gänzliche Unvergleichbarkeit (Disparabilität), und das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen sei eben dies, quod differant non aliquo extra se, sed quod differant potius se ipsis (In II. sent. distinct. XVII, q. 1, a. 2).

Alle Wesen, die nicht Gott sind, sind durch Gott aus dem Nichts geschaffen, indem Gott aus den verschiedenen möglichen Welten die jetzige gewählt und verwirklicht hat (Summ. theol. I, q. 25, a. 5 u. 6). Die Welt besteht nicht von Ewigkeit her, sondern seit einem bestimmten Momente, mit welchem auch die Zeit erst begonnen hat. Thomas hält das Geschaffensein der Welt nicht, wie Albertus Magnus (siehe oben S. 472), für einen bloßen Glaubenssatz, sondern auch für wissenschaftlich beweisbar (durch die oben angeführten Beweise der Existenz Gottes als des Welturhebers). Dagegen erklärt er den zeitlichen Anfang der Welt nur für einen Glaubenssatz und nicht für philosophisch erweisbar. Die Argumente des Aristoteles und der Peripatetiker für die Anfangslosigkeit der Welt gelten ihm zwar als nicht beweiskräftig (Contra gent. II, c. 32—37; S. theol. I, q. 46, a. 1 u. 2), aber er schreibt ebensowenig den philosophischen Argumenten für den zeitlichen Anfang der Welt volle Beweiskraft zu (Contra gent. II, c. 38; S. theol. l. c.). Der Satz: oportet, ut causa agens praecedat duratione suum causatum, gilt nicht von einer vollkommenen Ursache; Gott konnte nach seiner Allmacht auch Ewiges schaffen. Das Geschaffensein der Welt ex nihilo beweist nicht (wie noch Albert angenommen hatte; siehe oben S. 472) einen zeitlichen Anfang. Denn das ex nihilo bedeutet nur: non esse aliquid, unde sit factum oder non ex aliquo. Das non esse braucht aber nicht zeitlich vorangegangen zu sein, und in dem ex nihilo liegt daher ein post nihilum nicht notwendig im Sinne der zeitlichen Folge, sondern nur im Sinne einer Ordnung. Auch würde die Welt durch die Anfangslosigkeit nicht eine Wesensgleichheit mit Gott erlangen; denn sie ist der beständigen Veränderung in der Zeit unterworfen, während Gott unveränderlich ist. Der Satz der Unmöglichkeit des regressus in infinitum in causis efficientibus steht nicht entgegen, weil es sich bei der Welt nur um Zwischenursachen, nicht um die absolute Ursache handelt. Wenn die Vereinbarkeit der Anfangslosigkeit der Welt mit der

Unsterblichkeit der individuellen Menschenseelen bestritten wird (welchen Einwurf später auch Luther aufgenommen hat), indem dann von unendlicher Zeit her unendlich viele Seelen geworden sein würden, die doch nicht aktuell koexistieren könnten, so entgegnet Thomas, es könnten wenigstens die Engel, wenn auch nicht die Menschen, von Ewigkeit her geschaffen sein. Mithin gilt für Thomas der Satz: mundum incepisse (initium durationis habuisse) sola fide tenetur (S. theol. I. q. 46, a. 2).

Die Welterhaltung faßt Thomas mit Augustin als eine fortwährende Schöpfung auf (Contra gent. l. III, c. 65; S. th. I, q. 104, a. 1 u. 2). Siehe Frohschammer, Über die Ewigkeit der Welt in: Athenaeum I, München 1862, S. 609 ff.

Besonderes Interesse beansprucht das Verhältnis des Thomas zu Moses Maimonides. Es wurde früher vielfach übertrieben; „der More Nebuchim ist der Vorläufer der Summa des Thomas", „ohne Maimonides gäbe es keinen Albertus Magnus und keinen Thomas von Aquino", „Maimonides war der Lehrer des ganzen Mittelalters", und ähnliche Äußerungen sind durch Anton Michels Untersuchungen als überschwenglich dargetan (Die Kosmologie des Moses Maimonides und des Thomas von Aquino, s. Literatur). Auch „Guttmann hat zu wenig auf die divergierenden Punkte aufmerksam gemacht und nur dasjenige hervorgehoben, worin beide übereinstimmen" (A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides usw., S. 137). Anderseits gesteht aber Rohner doch zu (a. a. O., S. 138), „daß Thomas von Aquin viel mehr Übereinstimmendes mit Maimonides als mit seinem großen Meister Albertus hat", was schon bei A. Stöckl (Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, S. 559) starke Verwunderung erregt hatte.

Der Begriff der Schöpfung, bei Maimonides zuerst im Sinne des „post nihilum" gefaßt, geht bei Thomas vom „ex nihilo" aus und enthält drei Momente: 1. die Negation jeglicher präexistenten Materie, 2. die Priorität des Nichtseins für das Geschaffene secundum ordinem naturae, 3. die zeitliche Priorität im Sinne des post nihilum. Schöpfung im allgemeinen ist Setzung des ganzen Seins (emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis, S. theol. I, q. 45, a. 1 c). Für die demonstrative Beweisführung begrenzt Thomas — jedenfalls mit Rücksicht auf Aristoteles — den Begriff der Schöpfung auf die ersten zwei Momente.

Diese Trennung wirkt fort in der Behandlung des tatsächlichen Weltanfanges. In bezug auf das ex nihilo hält Thomas die Schöpfung für rationell begründbar, in bezug auf das post nihil nicht. Hier teilt er den kritischen Standpunkt des Maimonides, während der letztere auch die These von der Schöpfung ex nihilo für einen bloßen Glaubenssatz erklärte. Siehe A. Rohner, S. 9, 136 f. „Die Vergleichung (des Thomas und Maimonides) ergibt keineswegs eine sklavische Abhängigkeit. Thomas begnügt sich keineswegs mit dem bei Maimonides Gefundenen, das er zwar dankbar annimmt. Er trennt die Frage in zwei Momente, während sie Maimonides nicht scheidet. Aber auch wo Thomas die Methode des jüdischen Philosophen annimmt, bewahrt er seine Selbständigkeit." Michel a. a. O. 403 f.

Das Weltgebäude ist von Thomas im Sinne des hergebrachten Geozentrismus, der Sphärentheorie und der Gegensätzlichkeit der beiden Welten gedacht. Da das aristotelisch-ptolemäische System ihm aus Macrobius, Boëthius, Martianus Capella, Isidorus Hispalensis und Beda Venera-

bilis, die Modifikationen der Araber aber aus lateinischen Übersetzungen der betreffenden Schriften bekannt sein konnten und mußten, so ist die Übereinstimmung mit Maimonides in diesem Punkte nicht als Abhängigkeit zu fassen (vgl. Zöckler, Geschichte d. Beziehungen zwischen Theologie u. Naturwissenschaft, I. Bd. S. 364 ff.). Im Gegenteil weicht Thomas von Maimonides in wichtigen Punkten ab. Während nämlich erstens Maimonides mit bloßen Vernunftgründen, nämlich auf Grund der Verschiedenheit der Bewegung, die Existenz der Intelligenzen demonstrativ beweisen will und so viele Intelligenzen als Sphären statuiert, nimmt Thomas allerdings ein geistiges Prinzip für die Sphärenbewegung an, äußert sich aber über die Natur desselben (ob Gott oder getrennte geistige Substanzen, substantiae separatae) sehr reserviert. Die Argumente für letztere Eventualität sind ihm keine apodiktischen, sondern bloße Kongruenzbeweise (Contra gent. III, c. 23. S. theol. I, q. 70, a. 3 c). In lib. II de coelo et mundo, lect. XVII, ed. Leonina III, p. 186 b, macht er sogar die interessante kritische Bemerkung: „Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere, has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur.“ Der gleiche Gedanke kommt auch in der Summ. theol. (I, q. 32, a. 1 ad 2) zum Ausdruck: Alio modo inducitur ratio non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Indessen schöpft Thomas diese methodisch höchst einsichtsvollen Bemerkungen über den Wahrheitswert der astronomischen Hypothesen keineswegs aus sich selbst. Sie stammen vielmehr, worauf P. Duhem (Essai sur la notion de théorie physique, Paris 1908, S. 25, 49) aufmerksam gemacht hat, aus dem von Wilhelm von Moerbeke (siehe oben S. 408) aus dem Griechischen übersetzten Kommentar des Simplicius zu Arist. de coelo, in lib. I, 2, ed. Heiberg, Berlin 1894, S. 32 (Arist.-Kommentare Vol. VII): *Δῆλον δέ, ὅτι τὸ περὶ τὰς ὑποθέσεις ταύτας διαφέρεσθαι οὐκ ἔστιν ἔγκλημα· τὸ γὰρ προκείμενόν ἐστι, τίνος ὑποτεθέντος σωθείη ἂν τὰ φαινόμενα; οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ ἄλλοι ἐξ ἄλλων ὑποθέσεων ἐπειράθησαν διασῶσαι τὰ φαινόμενα.* Übrigens hatten sich ähnlich, wie Thomas, auch schon Ibn Bâğa, Ibn Thofail und Averroës geäußert, und Alpetragius hatte die Epizykeltheorie durch eine andere Hypothese ersetzt (siehe oben S. 381). Thomas erkennt genau die methodischen Fehler des Maimonides, aus apologetischem Interesse die aristotelische Lehre den Vorstellungen der Thorah um jeden Preis zu akkommodieren: Sed quia hoc videtur repugnare documentis S. Scripturae, Rabbi Moyses Judaeus volens utrumque concordare posuit quod etc. secundum Aristotelem. Sed posuit ad salvandam scripturam etc. S. theol. I, q. 50, a. 3 c.

Zweitens weicht Thomas von Maimonides bezüglich der Stellung der intelligentiae separatae zu den corpora coelestia ab. Während Maimonides auf Grund der Bibel (Moreh Neb. II, c. 5) eine Art Beseeltheit der Gestirne annimmt, ist nach Thomas die Verbindung nur eine äußerliche, kinetische. Die Intelligenz sei in der Sphäre, wie der Beweger im Bewegten: Ad hoc autem, quod moveat, non oportet, quod uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. S. theol. I, q. 70, a. 3 c.

Infolgedessen leugnet Thomas drittens die totale Identität der substantiae separatae im Sinne des Maimonides mit den biblischen Engeln und läßt eine solche nur für die Intelligenzen, wie er (Thomas) sie auffaßt (nämlich als völlig immaterielle, höchstens als Bewegungsursachen mit Körpern in Verbindung tretende geistige Substanzen), gelten. Nach Thomas bildet nämlich jeder Engel eine Spezies (weil das Individuationsprinzip, auf Grund dessen sich eine und dieselbe Spezies in verschiedenen Einzelwesen individualisiert, die Materie, beim Engel nicht statthat); die einzelnen Engel unterscheiden sich bloß durch höheren oder niederen Grad der Vollkommenheit. Sie können aber zuweilen Körper annehmen. Die biblischen Angelophanien dürfen also nicht (wie Maimonides will) gegen den klaren Wortlaut der Schrift zu Phantasmagorien verflüchtigt werden. (Wieder ein wichtiger Gegensatz in der Methode: bei Maimonides allegorische Interpretation im Dienst der Apologetik der Thorah, wie seit Aristobulos und Philon üblich, bei Thomas dagegen Zugrundelegung des Literalsinnes, also aristotelisch-antiochenische Exegese; auch sonst oft bei Thomas zu bemerken.)

Viertens bezeichnet Thomas als Aufenthaltsort der Engel das empyreum, die neunte und letzte Sphäre, das primum mobile (De ang. nat. c. 17, S. theol. I, q. 66 art. 3 sq. und q. 68 art. 1). Maimonides dagegen läßt seine Engel als rationelle Kräfte durch das ganze Universum verbreitet sein.

In der Auffassung des Hexaëmeron hatte Thomas eine doppelte Möglichkeit: entweder mit Philon (und den Alexandrinern bis Augustin und Maimonides) den zeitlichen Charakter des Sechstagewerks zu leugnen oder mit den Antiochenern, Johannes v. Damascus, Beda und dem Lombarden am Wortsinn des Genesisberichtes festzuhalten. Thomas bleibt hier dem Lombarden treu, sowohl in dem Sentenzenkommentar (Sent. II, dist. VII sqq.), wie in seiner Summa theol. (I, q. 65—74). Vgl. Zöckler, a. a. O., I, S. 445; Schanz in der Tüb. Theol. Quartalschr. 1878, 3—22: Der hl. Th. u. d. Hexaëmeron; Fr. Tholomaei de Lucca O. Praed. (des Reisegefährten, Beichtvaters und Schülers des Th. v. A.) Exaemeron, ed. Masetti, Siena 1880.

Die Engel sind die frühesten und höchsten Geschöpfe Gottes. Sie haben ihr Sein nicht durch sich, sondern von Gott. Sein und Wesen ist bei ihnen nicht identisch. Sie sind nicht schlechthin einfach. Die Vielheit der Engel ist eine Vielheit von Individuen. Aber da diese stofflos sind, so kann der Unterschied derselben (wie Thomas im Anschluß an Avicenna lehrt) in dem vorhin angegebenen Sinne nur nach Art des Speziesunterschiedes gedacht werden (De ente et essentia c. 5: Quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse). Zu den Engeln gehören auch die gestirnbewegenden Intelligenzen. Thomas legt (C. gent. l. III, c. 23 u. ö.) der Annahme, daß die Gestirne durch eine nicht physische, sondern intellektuelle Ursache (also entweder unmittelbar durch Gott oder durch Engel) bewegt werden, apodiktische Gewißheit bei und der Annahme, daß sie durch Engel bewegt werden, Vernunftprobabilität.

Die Psychologie wird von Thomas systematisch dargestellt in Contra gent. II, 56—90, in der Quaestio disputata de anima und in der Summa theologica I, q. 75—89, 118—119. Thomas übernimmt die aristotelische Definition der Seele als Entelechie des Leibes, wie auch die aristotelische Einteilung der psychischen Funktionen in vegetative, sensitive und intellektive, schreibt aber der nämlichen Seele, welche als *νοῦς* eine individuelle und doch

immaterielle, von dem Leibe trennbare Existenz hat, auch die animalischen und vegetativen Funktionen zu. Eine und dieselbe Substanz gilt ihm zugleich als formbildendes Prinzip des Leibes, ferner als anima sensitiva und vegetativa, und endlich auch als anima rationalis sive intellectualis. Die anima sensitiva und vegetativa sind schon vorhanden, ehe die intellectiva hinzuritt. Während die beiden ersteren den Embryo formen, wird die letztere unmittelbar durch Schöpfung hervorgebracht, tritt von außen hinzu und vereinigt sich mit den früheren beiden so innig, daß diese ihre Selbständigkeit verlieren (corrumpuntur).

Die vegetativen und animalischen Vermögen, deren Existenz Aristoteles an den Leib gebunden denkt, läßt Thomas (gleich wie Albert) nur in ihrer zeitlichen Wirksamkeit durch leibliche Organe bedingt sein. Der Intellekt wirkt ohne Organ, weil die Form des Organs die Erkenntnis der übrigen Formen trüben würde (Comm. de an. III, 4; S. th. I, q. 75, a. 2 c). Gott, der aktive menschliche und der passive menschliche Intellekt verhalten sich zu einander, wie die Sonne, ihr Licht und das Auge (Quodlibeta VII, q. 1, a. 1 c). Die Formen, die vermittels der Sinne aus der Außenwelt aufgenommen werden, macht der aktive Intellekt wirklich intelligibel, wie das Licht die Farben der Körper wirklich sichtbar macht, und erhebt sie vermöge der Abstraktion zu einer selbständigen Existenz in unserem Bewußtsein. Alle menschliche Erkenntnis ist durch irgend welche Einwirkung der zu erkennenden Objekte auf die erkennende Seele bedingt. Es gibt keine angeborene, von aller Erfahrung unabhängige Erkenntnis. Wer eines Sinnes beraubt ist, dem fehlen auch die entsprechenden Begriffe; der Blindgeborene hat keinen Begriff von den Farben. Der menschliche Intellekt bedarf zu seiner irdischen Wirksamkeit des sinnlichen Bildes (phantasma), ohne welches kein aktuelles Denken möglich ist, obschon der Sinn als solcher nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Akzidentien und das Einzelne erfaßt. S. theol. II—II, q. 8, a. 1 c: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est. Ib. I, q. 86, a. 1, ad 4: Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concrete, quod est cognoscere singulare directe, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale. Ib. I, q. 84, a. 6 c: sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo iam supra diximus, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cuiusdam. Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt, immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa cognitionis, sed magis quodammodo est materia causae. Ibid. I, q. 84, a. 7 c: Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primo quidem, quia cum intellectus sit vis quaedam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per laesionem alicuius corporalis organi, si non requireretur ad eius actum actus alicuius potentiae utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio et aliae vires pertinentes ad partem sensitivam; unde manifestum est, quod ad hoc quod intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de

novo, sed etiam utendo scientia iam acquisita, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum. Videmus enim, quod impedito actu virtutis imaginativae per laesionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativae virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea, quorum scientiam praeaccepit. Secundo, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quod quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet. Et inde est etiam, quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Huius autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter a corpore separatus, obiectum proprium est substantia intelligibilis a corpore separata, et per huiusmodi intelligibile materialia cognoscit; intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quiditas sive natura in materia corporali existens, et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem huius naturae est, quod in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali. — Si autem proprium obiectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formae rerum sensibilium subsisterent non in particularibus secundum Platonicos, non oporteret, quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Die averroistische — besonders durch Siger von Brabant (s. diesen) vertretene — Annahme der Einheit des unsterblichen Intellekts in allen Menschen (intellectum substantiam esse omnino ab anima separatam, esseque unum in omnibus hominibus), wodurch die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, bezeichnet Thomas als einen recht unziemlichen Irrtum (error indecentior), der schon seit geraumer Zeit bei vielen Macht gewonnen habe. Gegen Sigers Schrift De anima intellectiva ist seine um 1270 entstandene Abhandlung de unitate intellectus contra Averroistas gerichtet. Er bekämpft teils die Richtigkeit der averroistischen Deutung der aristotelischen Sätze, teils die Wahrheit der averroistischen Lehre selbst. Jener Deutung stellt er die Behauptung entgegen, aus den Worten des Aristoteles ergebe sich deutlich als dessen Meinung, daß der tätige Intellekt der Seele selbst angehöre (quod hic intellectus sit aliquid animae), daß derselbe aber kein materielles Vermögen sei und ohne materielles Organ wirke, daß er daher vom Körper gesondert existiere, von außen eingehe und nach der Auflösung des Leibes wirksam bleiben könne. Gegen die Wahrheit der averroistischen Lehre stellt Thomas die Argumente auf, ein von der Seele gesonderter Intellekt würde nicht dazu berechtigen, den Menschen selbst vernünftig zu nennen, und doch sei die Vernünftigkeit die spezifische Differenz des Menschen gegenüber den Tieren; mit der Vernunft aber würde zugleich der durch sie bestimmte Wille und dadurch der moralische Charakter aufgehoben werden. Endlich würde die notwendige Beziehung des Denkens zu den sinnlichen Bildern (phantasmata) bei einem von der Seele abgesonderten Intellekt nicht statthaben können. Die Annahme der Einheit des tätigen Intellekts in allen Menschen aber erscheint ihm als absurd, weil daraus eine individuelle Einheit der verschiedenen Personen und eine völlige Gleichheit ihrer Gedanken folgen würde, was doch der Erfahrung widerstreite. Freilich treffen diese Einwürfe nur unter der Voraussetzung zu, daß der Eine von jedem Individuum trennbare Intellekt nicht als der Eine Gemeingeist in der Vielheit der vernünftigen Individuen gedeutet werde, sondern als ein außer ihnen für sich bestehender Intellekt. Über den Averroismus des 13. Jahrhun-

derts und die Stellung des hl. Thomas dazu vgl. P. Mandonnet's umfassende und gründliche Studie: Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle. Étude critique et documents inédits, Fribourg (Suisse) 1899. Collectanea Fribourgensia fasc. VIII, 2e éd. Louvain 1908—1911 (Les Philosophes Belges VI u. VII), wo die einzelnen Phasen des Streites und die daran beteiligten Persönlichkeiten mit größter Anschaulichkeit geschildert werden. Ferner F. Picavet, L'averroïsme et les averroistes du XIII siècle d'après le de unitate intellectus contra Averroistas du Thomas d'Aq., in: Revue de l'histoire des religions, Bd. 45, Paris 1902, S. 56 - 69 (auch separat Paris 1902).

Thomas erklärt sich gleich sehr gegen die Präexistenz als für die Fortdauer der menschlichen Seele jenseits des irdischen Lebens. Der platonischen Präexistenzlehre stellt er den Schluß entgegen, der Seele als forma corporis komme die Verbindung mit dem Körper naturgemäß zu, die Trennung sei für sie, wenn nicht contra, doch praeter naturam, also akzidentiell und daher auch später. Quod convenit alicui praeter naturam, inest ei per accidens; quod autem accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori, quam esse a corpore separatam. Gott schafft die Seele unmittelbar, sobald der Leib prädisponiert ist (C. gent. l. II, c. 83 sqq.).

Die Unsterblichkeit der Seele folgt aus ihrer Immaterialität. Formen, die der Materie anhaften, werden durch Auflösung eben dieser Materie zerstört, wie die Tierseelen durch Auflösung des Leibes. Die menschliche Seele aber, die, da sie das Allgemeine zu erkennen vermag, stofflos subsistieren muß, kann durch die Auflösung des Körpers, mit dem sie verbunden ist, nicht zerstört werden, ebensowenig auch durch sich selbst, weil der Form, welche Aktualität ist, ihrem Begriffe nach mit Notwendigkeit das Sein zukommt, welches demgemäß von ihr unabtrennbar ist. S. th. I, q. 75, a. 6 c: impossibile est, quod forma subsistens desinat esse. Dieses Argument ist dem des Platon im Phaedon analog, daß von der Seele ihrem Begriffe nach das Leben unabtrennbar sei. Thomas verbindet hiermit das aus dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit gezogene Argument, welches auf dem Satze beruht, ein natürliches Verlangen könne nicht unerfüllt bleiben. Der denkenden Seele ist das Verlangen nach dem Immersein natürlich, weil sie in ihrem Denken nicht an die Schranke des Jetzt und Hier gebunden ist, sondern von jeder Einschränkung zu abstrahieren vermag, das Verlangen aber sich nach der Erkenntnis richtet (S. th. I, q. 75, a. 6 c: Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem). Die Unsterblichkeit kommt jedoch nicht der Denkkraft allein zu, sondern auch den niederen Kräften, weil diese sämtlich der nämlichen Substanz angehören wie die Denkkraft und nur in ihrer Betätigung, nicht in ihrer Existenz durch die leiblichen Organe bedingt sind. Ib. q. 76, a. 4 c: dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt. — Anima intellectiva habet non solum virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi (ib. q. 76, a. 5 c). Da eben diese denkende und empfindende Seele zugleich das formgebende Prinzip des Leibes ist, so bildet sie sich vermöge eben dieser Kraft nach dem Tode einen neuen Leib an, der dem früheren gleichartig ist (Contra gent. l. IV, c. 79 ff.).

Die Ethik, der Thomas in den beiden umfangreichen Abschnitten der Pars secunda seiner theologischen Summe eine außerordentlich eingehende und glanzvolle Darstellung gewidmet hat, folgt der aristotelischen in der Begriffserörterung der Tugend und in der Einteilung der Tugenden in die ethischen und dianoëtischen, wovon die letzteren auch dem Thomas die höheren sind. Das beschauliche Leben steht ihm, sofern die Beschauung eine theologische ist, über dem praktischen. Die philosophischen Tugenden aber, an deren Spitze Thomas mit Albert die vier platonischen Kardinaltugenden stellt, reiht er an die theologischen: Glaube, Liebe, Hoffnung, an. Jene führen als virtutes acquisitae zur natürlichen, diese aber, die theologischen, als von Gott eingegossen (virtutes infusae) zur übernatürlichen Glückseligkeit. Noch komplizierter wird die Tugendlehre des Thomas dadurch, daß er (nach Macrobius) auch die plotinische Unterscheidung von bürgerlichen, reinigenden und vollendenden Tugenden (virtutes politicae, purgatoriae, exemplares) sich aneignet. So setzt sich die Tugendlehre bei Thomas aus recht verschiedenartigen Elementen zusammen. Der Wille unterliegt nicht der Notwendigkeit im Sinne des Zwanges, wobei das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist, wohl aber der die Freiheit nicht aufhebenden Notwendigkeit, nach dem Endzweck zu streben. Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco (Summa th. I, q. 105 a. 4 ad 2). Über den Endzweck urteilt das Tier, an das Einzelne gebunden durch den Instinkt, der Mensch aber frei nach Vergleichung der Güter durch die Vernunft (ex collatione quadam rationis). Durch Hervorrufen der einen oder der anderen Klasse von Vorstellungen können wir unseren Entschluß bestimmen. Die Wahl steht bei uns; doch bedürfen wir, um wahrhaft gut zu sein, der göttlichen Hilfe schon zu den natürlichen Tugenden, die der Mensch ohne den Sündenfall aus eigener Kraft würde üben können. Die (auch durch den Sündenfall unverlorene) synderesis (synteresis) kann nicht eine Potenz sein (da jeder bloßen Potenz die Doppelseitigkeit anhaftet), sondern sie ist habitus naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium (S. theol. I, q. 79, a. 12 c). Die conscientia aber ist actus, quo scientiam nostram ad ea, quae agimus, applicamus (Ib. I, q. 79, a. 13 c). Über die Herkunft des Ausdrucks synderesis siehe oben S. 474 f. Die höchste und vollkommene Glückseligkeit liegt in der Anschauung des göttlichen Wesens (visio divinae essentiae). Diese kann, da sie ein Gut ist, welches die Kraft des geschaffenen Wesens überschreitet, nur durch Gottes Wirksamkeit dem endlichen Geiste zuteil werden (Summa th. I, q. 12, a. 5 sqq.; I—II, q. 1 sqq.).

Auch eine ästhetische Theorie hat Thomas entwickelt. Das Wesen des thomistischen Schönheitsbegriffes besteht in der Verbindung des subjektiven (psychologischen) mit dem objektiven Moment; vgl. M. de Wulf, Études historiques sur l'esthétique de St. Th. d'Aq., Löwen 1896, und dazu M. Gloßner, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., XII, S. 264—267. Der Ausgangspunkt hierfür ist Pseudo-Dionysius (De div. nom. c. 4, n. 7 ff.). Thomas lehrt (S. theol. II—II, q. 145, a. 2 c): Sicut accipi potest ex verbis Dionysii, ad rationem pulchri sive decori concurrit et claritas et debita proportio. Und daher heißt es Ib. I—II, q. 27, a. 1, ad 3: Pulchrum est idem bono sola ratione differens. Cum enim bonum sit, quod omnia appetunt, de ratione boni est, quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum, qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus

rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus pulchros sapores aut odores. Et sic patet, quod pulchrum addit supra bonum quendam ordinem ad vim cognoscitivam, ita quod bonum dicatur id, quod simpliciter complacet appetitui, pulchrum autem id, cuius ipsa apprehensio placet. Ib. I, q. 5, a. 4, ad 1: Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est; et omnis virtus cognoscitiva . . . . pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

§ 40. Das Auftreten von Thomas machte auf die Zeitgenossen und auf die Nachwelt den tiefsten Eindruck. Indessen wurden seine peripatetischen Neuerungen in Philosophie und Theologie nicht ohne Kampf hingenommen. Gegen ihn standen die älteren Mitglieder des eigenen Ordens, die noch in der augustinischen Tradition aufgewachsen waren, so Roland von Cremona, Hugo von St. Cher, Peter von Tarentaise, Robert Fitsacre und Robert Kilwardby. Nicht minder scharf war die Opposition von seiten der Franziskaner, wo John Peckham und Wilhelm de la Mare die Führung in Händen hatten. In heftigster Weise wurde auch von seiten des Weltklerus gegen die thomistische Richtung Front gemacht durch den Bischof von Paris, Stephan Tempier, und die Theologieprofessoren an der Pariser Universität, unter denen Heinrich von Gent als der bedeutendste wissenschaftliche Vertreter der alten, Thomas feindlichen Richtung erscheint.

Am 7. März 1277 wurden von Stephan Tempier durch seine zunächst gegen den Averroismus gerichtete Verurteilung wenigstens indirekt mehrere thomistische Sätze getroffen. Zur direkten Verurteilung thomistischer Lehren schritten Robert Kilwardby am 18. März 1277 und John Peckham am 29. Oktober 1284 und 30. April 1286. Gleichzeitig mit dem Vorgehen kirchlicher Autoritäten gegen den Thomismus setzte auch die wissenschaftliche Kritik desselben ein mit dem Correctorium fratris Thomae des Franziskaners Wilhelm de la Mare. Die Dominikaner antworteten auf diese allseitigen Angriffe offiziell mit der Erklärung des Thomismus zur Ordensdoktrin. Gegen Wilhelms Kampfschrift erschienen von dominikanischer Seite fünf Gegenschriften (Correctoria corruptorii fratris Thomae). Die am meisten angefochtene thomistische Lehre von der Einheit der substanzialen Formen wurde in einer Reihe von Traktaten verteidigt. Im einzelnen traten für Thomas in die Schranken: Johannes Quidort von Paris, Rambert dei Primadizzi von Bologna, Johannes von Neapel, Thomas de Sutton, Thomas

de Jorz, Aegidius von Lessines, Bernhard de Trilia, Wilhelm de Hotum und als der bedeutendste Herveus de Nédellec. Als Anhänger der thomistischen Richtung, wenn auch nicht mehr im Sinne strengster Observanz, sind ferner anzusehen: Gottfried von Fontaines, Aegidius von Rom und seine Schüler (Jacob Capocci von Viterbo, Augustinus Triumphus, Thomas von Straßburg), Humbert von Prulli, der Dichterphilosoph Dante Alighieri, Jacob von Douai, Gerhard von Bologna, Radulf der Bretone und Johannes von Pouilli. 1325 erfolgte die Zurücknahme der 1277 gegen Thomas ergangenen Verurteilung.

Ausgaben.

I. Peter von Tarentaise.

Der Kommentar des Peter von Tarentaise zu den vier Büchern der Sentenzen des Lombarden wurde gedruckt unter dem Titel: Innocentii Quinti in quattuor libros sententiarum commentaria, Tolosae 1649—1652. Die über den Gottesbeweis handelnde Partie ist auch abgedruckt bei A. Daniels, Quellenbeitr. u. Unters. z. Gesch. d. Gottesb., Münster 1909, S. 68—71.

II. Robert Kilwardby.

Auszüge aus Roberts Schrift De ortu et divisione philosophiae haben B. Hauréau, Hist de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 29—32 und Notices et extraits V, 1892, S. 115—130, ferner L. Baur, Dominicus Gundissalinus usw. (siehe Lit.), S. 369—375 gegeben. Roberts Antwortschreiben an Petrus de Confleto ist bei Fr. Ehrle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. V, 1889, S. 614—632 veröffentlicht.

Zur handschriftlichen Überlieferung von De ortu et divisione philosophiae siehe L. Baur, a. a. O., S. 368, ferner B. Hauréau, Notices et extraits V, S. 115. Zum Kommentar zu den Analytica priora siehe L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 45* und Fr. Tocco in: British Society of Franciscan Studies II, Aberdeen 1910, S. 94 bis 96. Zum Sentenzenkommentar siehe ebendaselbst und P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 53, Anm. 6.

III. Heinrich von Gent.

Quodlibet magistri Henrici Goethals a Gandavo, Parisiis 1518 (Joh. Badius). Magistri Henrici a Gandavo aurea quodlibeta commentariis doctissimis illustrata M. Vitalis Zuccolii Patavini, Venetiis 1608. Ibidem cura Archangeli Piccioni 1613.

Heinrichs Summa theologica wurde gedruckt unter den Titeln: Summa quaestionum ordinariarum Henrici a Gandavo, Paris 1520 (Joh. Badius), dann Magistri Henrici Goethals a Gandavo Summa in tres partes praecipuas digesta opera Hieron. Scarparii, Ferrariae 1646. — Zwei die Gottesbeweise behandelnde Quaestionen aus der Summa sind auch bei A. Daniels, Quellenbeitr. u. Unters. z. Gesch. d. Gottesb., Münster 1909, S. 79 bis 81 publiziert.

Die philosophischen Werke des Heinrich von Gent wurden von dem Servitenpater Angelus Ventura herausgegeben unter dem Titel: Magistri Henrici Gandavensis philos. tripartitio doctrinarum et rationum, Bononiae 1701 (die Ausgabe enthält echte und unechte Schriften, nämlich: Quaestiones logicales, disputat. in 8 libros physicorum, in libros de generatione et corruptione, de alteratione, de elementis et de actione et reactione, de anima, disputat. in universam metaphysicam).

IV. Johannes Quidort von Paris.

Des Johannes Schrift De potestate regia et papali wurde zu Paris 1506 und bei M. Goldast, Monarchia II, Francfurt 1614, S. 108—147 gedruckt; seine Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris hat Petrus Allix, London 1686 ediert. — Die Handschriften zu seinem Correctorium werden von M. Grabmann, Le „Correctorium corruptorii" etc., S. 411—414, von P. Mandonnet, Premiers travaux etc., S. 57 und von Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas usw., S. 285 bis 289 besprochen. Siehe die Literatur zu diesem Paragraphen, I. Von dem Sentenzenkommentar verzeichnet Grabmann, a. a. O., S. 413 eine Handschrift in der Basler Bibliothek Cod. B. III. 13. Handschriften zu den übrigen Werken siehe bei Fr. Ehrle, a. a. O., S. 286.

V. Thomas de Sutton (de Sutona).

Der dem Thomas de Sutton zugeteilte Liber de concordia ist gedruckt unter den Werken des hl. Thomas, ed. Vivès, Paris, t. XXVIII, p. 560 ff. — Von vier Quodlibeta und von den Quaestiones disputatae hat Fr. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, Festschr. für G. v. Hertling, Kempten 1913, S. 436—450 Fragmente des Textes und die Titel der Quästionen mitgeteilt. Ebendaselbst S. 431—435 wird die handschriftliche Überlieferung gegeben. Siehe dazu P. Mandonnet, Premiers travaux etc., S. 254, Anm. 4.

VI. Aegidius von Lessines.

B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 34—40 veröffentlichte einige Bruchstücke aus der Schrift De unitate formae. Eine vollständige und kritische Ausgabe verdanken wir M. de Wulf, Gilles de Lessines De unitate formae, Louvain-Paris 1902 (Les Philosophes du moyen-âge I). — Zur handschriftlichen Überlieferung M. de Wulf und B. Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892, S. 70.

Aegidius Traktat De usuris ist gedruckt unter den Opuscula des hl. Thomas (Opusc. 73), Opp. omn. t. 17, Romae 1570.

VII. Herveus von Nédellec (Natalis).

In quattuor libros sententiarum, Venetiis 1505, Parisiis 1657. Siehe dazu B. Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892, S. 20—21 (besprochen wird eine Pariser Handschrift zum Sentenzenkommentar). De potestate ecclesiae et papae, Parisiis 1500, 1506, 1657. Tractatus de secundis intentionibus, Parisiis 1489, Venetiis 1513. Quodlibeta quattuor maiora, Venetiis 1486. Zusammen mit den Quodlibeta minora und acht Traktaten unter dem Titel: Subtilissima Hervei Natalis Britonis . . . . Quolibeta undecim cum octo ipsius profundissimis tractatibus, Venetiis 1513. Ein Teil des in der eben genannten Venediger Ausgabe vollständig gedruckten Traktats De unitate formarum wurde auch mit der Summa philosophica des Cosmus Alamannus, Paris 1638—1639, als ein Werk von Thomas von Aquin veröffentlicht. In der Neuausgabe der Werke des Cosmus Alamannus durch Ehrle, Paris 1894, t. III, S. 523—582 wurde das Fragment wieder abgedruckt; Ehrle hat aber die Zugehörigkeit an Herveus erkannt. Weiterhin ist zur Venediger Ausgabe 1513 zu bemerken, daß das Quodlibet XI, das letzte der Edition, in Wirklichkeit mit den Quodlibets III und IV des Gottfried von Fontaines identisch ist. Siehe M. de Wulf et A. Pelzer, Les quatres premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines, Louvain 1904, S. X; A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, Rev. néo-scol. 1913, S. 529, Anm. 2.

Die handschriftliche Überlieferung zur Abkürzung der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines durch Herveus siehe M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thom. v. A. von der Kirche als Gotteswerk, S. 34; E. Krebs, Theologie u. Wissenschaft usw., Münster 1912, S. 9 (IV); A. Pelzer, a. a. O., S. 379 f.

Einen Auszug aus der Schrift des Herveus Defensa doctrinae divi Thomae hat E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hoch-

scholastik, an der Hand der Defensa doctrinae divi Thomae des Hervaeus Natalis, Münster 1912 (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalt. XI, 3—4) veröffentlicht.

Die handschriftliche Überlieferung zu den gegen Heinrich von Gent gerichteten Traktaten wird behandelt von B. Hauréau, Notices et extraits I, Paris 1890, S. 164—166, von P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, Revue des sciences philos. et théol. 1913, S. 63—65 und von A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, Revue néo-scol. 1913, S. 370, Anm. 4.

VIII. Gottfried von Fontaines.

Aus den Quodlibeta Gottfrieds hat B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 139—154 Bruchstücke veröffentlicht. Eine vollständige kritische Ausgabe ist im Erscheinen begriffen: M. de Wulf und A. Pelzer, Les quatre premiers quodlibets de Godefroid de Fontaines, Louvain 1904 (Les Philosophes Belges t. II). M. de Wulf und Hoffmans, Les Quodlibets V—VII, Louvain 1913 (Les Philosophes Belges t. III). Quodlibetum VI, q. 15 nach Cod. lat. 14 311 der Pariser Nationalbibl. ist auch abgedruckt von M. de Wulf in: Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 293—296.

Eine umfassende Studie über die handschriftliche Überlieferung der Quodlibeta hat A. Pelzer, Rev. néo-scol. 1913, S. 365—388, 491—532 geliefert.

IX. Aegidius von Rom.

Von den Schriften des Aegidius, die von Gandolfo, von der Hist. litt. de la France, von Mattioli, von Boffito (siehe die Lit.) ausführlich besprochen werden, existiert keine Gesamtausgabe. Sammlungen von Opuscula erschienen zu Venedig 1490, 1627; Neapel 1525; Paris 1554—1555 (bei A. Bladus); Wien 1641; Cordova 1712. — Der Liber contra gradus et pluralitatem formarum zusammen mit De partibus philosophiae essentialibus und De differentia rhetoricae, ethicae et politicae findet sich gedruckt in einer Inkunabel der Kgl. Bibliothek zu München (A. Gr. b. 328). Zusammen mit De materia coeli und den Quaestiones de intellectus possibilis pluralitate wurde er veröffentlicht Padua 1493, Venedig 1500, 1502, 1552; zusammen mit dem Sentenzenkommentar Cordova 1708. — Expositio in artem veterem, videlicet in universalibus, praedicamentis, postpraedicamentis, sex principiis et Periermenias, Venetiis 1507, 1582, Bergomi 1591. — Expositio super libros Priorum, Venetiis 1499, 1504, 1516, 1522. — Expositio super libros Posteriorum, Venetiis 1488, 1495, 1500. — Expositio super libros Elenchorum Aristotelis, Venetiis 1496, 1499, 1530. Aegidii Romani in libros de physico auditu Aristotelis commentaria, Padua 1483, 1499, Venetiis 1502. — Super textum Aristotelis de generatione et corruptione, Venetiis 1498, 1520, 1567. — Quaestiones metaphysicales, Venetiis 1499, 1501, 1552. — Super tres libros de anima, Venetiis 1496, 1500. Siehe dazu B. Hauréau, Notices et extraits IV, 254. — Super autorem libri de causis, Venetiis 1550. — Quaestiones de esse et essentia, Quaestiones de mensura et cognitione angelorum, Lipsiae 1493, Venetiis 1503. — De formatione corporis humani, Paris 1551, Venedig 1528, Rimini 1626. — Das erste Buch des Sentenzenkommentars erschien Venetiis 1492, 1521, 1571; das zweite Buch wurde herausgegeben von Ang. Rocca, Venetiis 1582; das dritte Buch erschien Rom 1623. Eine Gesamtausgabe des ganzen Kommentars erschien, besorgt von dem Augustiner A. de Aguilar, Cordova 1707, 5 voll. Die Partie über die Gottesbeweise (Sent. I, d. 3, q. 1) ist auch abgedruckt bei A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. d. Gottesbew., Münster 1909, S. 72—78. — Die Quodlibeta wurden gedruckt Bononiae 1481, Venetiis 1496, 1502, 1504, Lovanii 1646. — Comm. in Hexaëmeron, Padovae 1549. — Die Schrift De regimine principum wurde zuerst 1473 s. l. gedruckt, dann Romae 1482, 1551, 1556, 1607; Venetiis 1498, 1502, 1585, 1598, 1617. Eine Übersetzung ins Deutsche findet sich in: Bibliothek d. kathol. Pädagogik, Bd. 15, Freiburg i. B. 1904. — Der Traktat De renuntiatione papae ist veröffentlicht bei Roccaberti, Bibliotheca Maxima Pontificia t. II, S. 1—64. — Der Traktat De ecclesiastica sive de summi pontificis

potestate wurde zuerst analysiert von Ch. Jourdain, Un ouvrage inédit de Gilles de Rome, précepteur de Philippe le Bel, en faveur de la papauté, Journal général de l'Instruction publique 1858, S. 120 ff. (auch separat Paris 1858). Eine Reproduktion des Inhalts brachte Fr. X. Kraus, Aegidius von Rom, Oesterr. Vierteljahrsschr. f. kathol. Theol. 1. Jahrg. Wien 1862, S. 1—33. Eine vollständige Edition des Traktats verdanken wir U. Oxilia et G. Boffito, Un trattato inedito di Egidio Colonna, Florenz 1908.

X. Augustinus Triumphus.

Opusculum perutile de cognitione animae et eius potentiis Augustini de Anchona, Bononiae 1503. — Comm. in orationem Dominicam, ed. Angelus Rocca, Rom 1587. — Comm. in cant. Deiparae et salutationem Angelicam, ed. A. Rocca, Rom 1590, 1592. — Milleloquium ex S. Augustini operibus, Lugduni 1555; Paris 1645, 1672. — Summa de potestate papae (ecclesiastica), August. Vindel. 1473, Rom 1473, 1579; ed. A. Rocca, Rom 1582. Ein Tractatus contra articulos inventos ad diffamandum sanctissimum patrem dominum Bonifacium ist mit Kürzungen bei H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster 1902, S. LXIX—XCIX gedruckt, drei weitere kleinere Traktate bei R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttg. 1903, S. 486—516.

XI. Thomas von Straßburg.

Acutissimi Thomae de Argentina scripta super quattuor libros Sententiarum, Argent. 1490, Venedig 1564, 1588, Genua 1588, Genf 1625.

Die Wirkung der thomistischen Schriften und Lehren war bei den Mitlebenden, wie bei der Nachwelt, eine außerordentlich tiefgehende. Alle wissenschaftlichen Richtungen sahen sich gezwungen, zu ihnen Stellung zu nehmen. So schieden sich die Zeitgenossen beim Tode des Aquinaten in zwei getrennte Lager. Die einen standen gegen, die andern für Thomas.

Von den Dominikanern ist Thomas durch die Beschlüsse der Generalkapitel von 1278, 1279, 1286, 1309 und 1313 zum doctor ordinis erhoben worden (den Text der betreffenden Vorschrift siehe Monumenta Ordinis Praedic. Historica, t. III und IV. Acta Capitulorum Generalium, vol. 1, ed. B. Reichert, Stuttgart 1898, S. 199, 204, 235; vol. 2, 1899, S. 38, 64). Indessen sind heftige und langjährige Kämpfe dem Thomismus nicht erspart geblieben. Von Seite der älteren, in augustinischen Theorien aufgewachsenen scholastischen Lehrer erhob sich gegen die neue, durch Albert und Thomas angebahnte aristotelische Richtung eine weitverbreitete Opposition, die ihre Fäden von Paris bis Oxford spann. Im Schoße des Dominikanerordens selbst hatte diese ältere augustinische Richtung zahlreiche und bedeutende Vertreter. Hierher gehören Roland von Cremona, gest. 1250, der erste Dominikaner, der 1229—1231 an der Pariser Universität einen Lehrstuhl innehatte, der Verfasser von Conclusiones super libros sententiarum (handschriftlich vorhanden in der Bibliothèque Mazarine in Paris Nr. 795; nach R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 316, Anm. 1), ferner Hugo von St. Cher, 1230 Magister der Theologie in Paris, gest. 1263, einer der ersten Kommentatoren der Sentenzen des Petrus Lombardus — sein ungedruckter Sentenzenkommentar entstand zwischen 1230 und 1232; siehe die Handschriften bei P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 53, Anm. 2. An dritter Stelle ist zu nennen Peter von Tarentaise, der 1256—1258 in Paris über die Sentenzen las, vom Herbst 1258 bis zum Sommer 1265 ebenda als Magister der Theologie dozierte, 1259 mit Albert und Thomas an der Neuordnung des Studienplanes für den Dominikanerorden

beteiligt war und 1276 als Innocenz V. den päpstlichen Stuhl bestieg, aber nach kurzer Regierung noch in demselben Jahre starb. Er schrieb einen Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Lombarden, ferner die philosophischen Traktate De unitate formae, De materia coeli, De aeternitate mundi, De intellectu et voluntate (nach dem von Denifle veröffentlichten Stamser Katalog; siehe Arch. für Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. II, 1886, S. 238, n. 87).

In England verfochten mit größtem Eifer das Ideal der alten augustinischen Tradition die Dominikaner Richard Fitsacre und Robert Kilwardby. Der erstere wirkte als Magister der Theologie in Oxford und starb 1248. Zu seinem ungedruckten Sentenzenkommentar siehe die Pariser Handschriften Bibl. nat. lat. 1575 und 16389 bei P. Mandonnet, a. a. O., S. 53, Anm. 3.

Robert Kilwardby, Engländer von Geburt, studierte in Paris und wurde dort Magister artium. Nach England zurückgekehrt trat er um 1230 in den Dominikanerorden ein, lehrte 1248—1261 als Magister der Theologie in Oxford, wurde in dem zuletzt genannten Jahre Provinzial für England, 1272 Erzbischof von Canterbury, 1278 Kardinal. Er starb 1279 in Viterbo. Sein schriftlicher Nachlaß, der nach dem Stamser Katalog (Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, S. 236, n. 84) sehr zahlreich ist, bedarf dringend der kritischen Prüfung und Sichtung. Es werden ihm zugeschrieben Kommentare zu Porphyrius, zu den Kategorien, zu Periermenias, zu den sex principia, zu De divisione und zur Topik des Boëthius, zu den beiden Analytiken, zur Topik und zu den Elenchen des Aristoteles, ferner Kommentare zur Physik, zu den Meteoren, zu De anima, zu De coelo et mundo, De generatione et corruptione, zur Metaphysik, weiterhin ein Sentenzenkommentar und eine Abhandlung De unitate formarum, sodann die Schrift De ortu et divisione philosophiae, nach L. Baur (S. 368) die beste Einleitungsschrift des Mittelalters, welche die christlich-theologische und die arabisch-profane Richtung auf dem Gebiete der philosophischen Einleitung zusammenfaßte. Besondere Bedeutung hat aber Roberts Antwortschreiben an seinen Ordensbruder, den Erzbischof von Korinth, Petrus de Confleto, das durch Fr. Ehrles Publikation bekannt geworden ist. Hier verteidigte er sein Vorgehen gegen gewisse thomistische Lehren und erwies sich als ein feuriger Anhänger der augustinischen Doktrin. Mit zäher Energie hielt er, wie Bonaventura, an der augustinischen Lehre von den rationes seminales oder originales fest (ed. Ehrle, S. 620: Intelligenda est igitur materia naturalis prima, non sicut quedam proxima inchoatio, nichil formae habens nec aliquid actualitatis aut compositionis, sed est quid dimensiones habens corporeas, impregnatum originalibus rationibus sive potentiis, ex quibus producendi sunt actus omnium specificorum corporum). Ferner war Robert Kilwardby der Meinung, daß drei real verschiedene Seelen als Teile, nämlich die vegetative, sensitive und intellektive, die eine menschliche Seele konstituieren (ed. Ehrle, S. 628: Intelligere debetis, quod una est anime rationalis substantia in homine, non tamen simplex, sed composita ex partibus. Vegetativa enim, sensitiva, intellectiva partes sunt essentialiter differentes et secundum philosophum et secundum Augustinum.

Nicht minder bedeutsam und scharf war die Gegnerschaft gegen Thomas in den Kreisen des Franziskanerordens, wo Persönlichkeiten wie John Peckham und Wilhelm de la Mare, sich an die alte Schule eines Alexander Halensis und Bonaventura anschließend, den Kampf gegen die thomistischen

Neuerungen führten. Auch Mitglieder des Weltklerus griffen in die antithomistische Bewegung ein, so Stephan Tempier, Heinrich von Gent, Nicolaus von Lisieux, Girard von Abbeville.

Der Kampf gegen Thomas scheint während seiner zweiten Lehrtätigkeit in Paris 1268—1272 eingesetzt zu haben. Einen interessanten Beleg hierfür liefert die Äußerung John Peckhams, Thomas von Aquin habe in Paris wegen seiner Lehre von der Einheit der Form von seiten des Bischofs, der Magistri der Theologie und selbst von seiten seiner eigenen Ordensbrüder herben Tadel erfahren (argueretur argute), er habe aber in Demut alle seine Aufstellungen dem Urteil der Pariser Magistri anheimgegeben (Briefe vom 1. Januar und 1. Juni 1285, ed. Ehrle, Zeitschr. f. kathol. Theol. 13, 1889, S. 181, 185). Siehe auch oben S. 451 den Bericht aus den Kanonisationsakten über das herrische Auftreten John Peckhams gegen Thomas bei einer Pariser Disputation.

Am 7. März 1277 wurden von Stephan Tempier, dem Bischof von Paris, unter den 219 zumeist averroistischen Sätzen (bei Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 543 ff. und bei P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e part., Louvain, 1908, S. 175—191) auch einige Thesen von Thomas, insbesondere seine Lehre vom Individuationsprinzip, verworfen (n. 81: Quod quia intelligentie non habent materiam, deus non posset facere plures eiusdem speciei. n. 96: Quod deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia. n. 191: Quod formae non recipiunt divisionem nisi per materiam). Einer der strittigsten Lehrpunkte, die thomistische Doktrin von der Einheit der Lebensform im Menschen, war dem Schicksal der Verdammung in Paris entgangen. Die Verurteilung dieser These erfolgte aber wenige Tage später, am 18. März 1277, jenseits des Kanals in der englischen Wissenszentrale, in Oxford, durch den Erzbischof von Canterbury Robert Kilwardby. Die verurteilten Sätze: 4 in grammaticalibus, 10 in logicalibus und 16 in naturalibus, z. B. n. 12: Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex. n. 16: Item quod intellectiva unitur materie prime ita quod corrumpitur illud, quod precessit usque ad materiam primam, siehe bei H. Denifle, a. a. O., S. 558 f.

Kilwardbys unmittelbarer Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Canterbury, John Peckham, erneuerte am 29. Oktober 1284 und am 30. April 1286 das Verwerfungsurteil seines Vorgängers über die thomistischen Lehren, wobei er vor allem auf die These von der Einheit der Lebensform im Menschen (in homine existere tantummodo formam unam) abzielte; siehe Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrh., in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 13, 1889, S. 172—193. Das Verzeichnis der 1286 verurteilten Sätze siehe Registrum epist. Fr. Jo. Peckham, ed. Martin III, 921, auch D'Argentrée, Collectio iudiciorum I, 237 f. Wie die Verteidigungsschrift des Robert Kilwardby an seinen Ordensgenossen, den Erzbischof von Korinth, Petrus de Confleto (Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. V, S. 603—635), gewähren auch die Briefe John Peckhams, die Ehrle (Zeitschr. f. kathol. Theol. 13, 1889, S. 172—193) veröffentlichte, einen tiefen Einblick in die Streitpunkte und den Gegensatz zwischen der älteren augustinischen und der jüngeren peripatetisch-thomistischen Richtung. Besonders charakteristisch wirkt in dieser Beziehung eine Stelle aus dem Briefe Peckhams an den Bischof von Lincoln vom 1. Juni 1285 (ed. Ehrle, S. 186): Praeterea noverit ipse, quod philosophorum studia minime reprobamus, quatenus mysteriis theologicis famulantur; sed prophanas vocum novitates, quae contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum iniuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introductae, abiectis et vilipensis

sanctorum assertionibus evidenter. Quae sit ergo solidior et sanior doctrina vel filiorum s. Francisci, sanctae scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventurae et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur, vel illa novella quasi tota contraria, quae quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus inditis materiae et consimilibus innumeris, destinat pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo, videant antiqui, in quibus est sapientia, videat et corrigat deus coeli.

Führten Stephan Tempier, Robert Kilwardby und John Peckham den Kampf gegen Thomas und die neue Richtung mit den Waffen der Autorität, so unternahm es der Ordensgenosse und Landsmann Peckhams Wilhelm de la Mare (siehe oben S. 452 f.; über den Namen Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thomas usw., S. 271, A. 2), mit den Methoden der wissenschaftlichen Kritik gegen den Thomismus vorzugehen, indem er 1277 oder 1278 (nach Ehrle, a. a. O., S. 273) kurz nach der Pariser Verurteilung seine Streitschrift Correctorium fratris Thomae schrieb. Wilhelm zog aus den Hauptschriften von Thomas 117 Sätze aus, kritisierte und zensurierte einen jeden derselben und widerlegte sie. 47 dieser Sätze beziehen sich auf den ersten Teil der Summa theol., 12 auf die prima secundae, 16 auf die secunda secundae, 24 auf die Quaestiones disputatae, 9 auf die Quaestiones quodlibetales und 9 auf das erste Buch der Sentenzen. Wie sehr Wilhelms Polemik der Stimmung im Franziskanerorden entgegen kam, beleuchtet grell die Mahnung, die der Generalminister auf dem Ordenskapitel zu Straßburg 1282 den Provinzialen mit auf den Weg gab (Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 102, Anm. 4): non permittant multiplicari Summam fratris Thomae nisi apud lectores notabiliter intelligentes, et hoc nisi cum declarationibus fratris G[uillelmi] de Mara, non in marginibus positis, sed in quaternis; et huiusmodi declarationes non scribantur per aliquos saeculares. Das Correctorium Wilhelms liegt für sich allein als selbständige Schrift in einer Reihe von Handschriften vor (9 an der Zahl), die von Fr. Ehrle (a. a. O., S. 274—277, 317) beschrieben wurden. Ja selbst in mehreren Drucken ist es erhalten, insofern es vollständig in das Correctorium corruptorii fratris Thomae übernommen wurde, das unter dem Namen des Aegidius von Rom öfter gedruckt wurde (siehe unten). Über eine zweite Redaktion von Wilhelms Corretorium berichtet Fr. Ehrle (a. a. O., S. 306—309).

Äußerlich nicht so aggressiv, wie Stephan Tempier, Robert Kilwardby, John Peckham und Wilhelm de la Mare, aber innerlich und sachlich nicht weniger ablehnend wie sie, stand dem Thomismus gegenüber der glänzendste Vertreter des Augustinismus in den Reihen des Weltklerus, Heinrich von Gent.

Über Leben und Lehre Heinrichs von Gent, des „doctor solemnis", war man bis in die letzte Zeit ebensowenig unterrichtet, wie über jene Sigers von Brabant. Was zunächst das Biographische angeht, so wurde nach der negativen Seite hin das bisherige Fundament damit erschüttert, daß Alfons Wauters die zugunsten Heinrichs geltend gemachte päpstliche Bulle, deren Daten bisher maßgebend gewesen waren, als eine Fälschung nachwies, Bulletin de l'Acad. royale de Belgique, 1895, 2. série, XI, 356. Auf Grund der eigenen Mitteilungen Heinrichs (in den Quodlibeta) brachte dann Ehrle neues, reichhaltiges Material herbei in Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des M.-A., Bd. I, 1885, S. 365—401, 507—508. An Ehrles Aufsatz schloß sich eine große Reihe von Einzelunter-

suchungen an, welche Baeumker im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. V, 1892, S. 131 sorgfältig verzeichnet.

Heinrich von Gent gehörte nicht dem edlen Genter Geschlechte derer von Goethales an. Er ist zu Gent, nicht in Muda bei Gent, geboren. Sein Vater, Johann de Sceppere, war vermutlich ein Schneider. Seine Geburt fällt in den Anfang des 13. Jahrhunderts; seine erste Ausbildung erhielt er an der Kapitelschule zu Tournai. Er ist weder, wie die Legende will, als Schüler Alberts d. Gr. in Köln gewesen, noch gehörte er je dem Servitenorden an. 1267 war er Kanonikus in Tournai, 1276 Archidiakonus in Brügge und 1278 solcher in Tournai. 1277 wurde er Magister der Theologie an der Pariser Universität und wohnte als solcher der von Stephan Tempier in demselben Jahre einberufenen Versammlung der Theologieprofessoren bei, in welcher die bekannte Verurteilung des Averroismus und einiger thomistischer Sätze erfolgte. 1284 wurde die Entscheidung über gewisse zweifelhafte Punkte in einer der vielen Streitigkeiten zwischen der Universität Paris und dem Kanzler Philipp de Thoriaco von Papst Martin IV. außer zwei Bischöfen auch dem „discreto viro magistro Henrico de Gandavo" überlassen. Er starb am 29. Juni 1293.

Heinrichs Hauptwerke sind die zwischen 1276 und 1291 oder 1292 entstandenen Quodlibeta (15 an der Zahl), die, ähnlich wie die gleichnamigen Arbeiten des hl. Thomas von Aquin, die geistigen Kämpfe an der Pariser Universität nach dem Tode des Aquinaten wiederspiegeln, ferner seine Summa theologica, die unvollendet blieb und nur einen für das Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie für die Erkenntnislehre wichtigen Prolog und die Gotteslehre enthält. Als weitere Schriften lassen sich handschriftlich nachweisen ein Kommentar zu den acht Büchern der Physik und ein bedeutungsloser Logiktraktat. Die Bibliothek im Escurial besitzt nach M. de Wulf (Gesch. d. mittelalterl. Philos., S. 324, Anm. 4) Quaestiones super metaphysicam Aristotelis. Ein Sentenzenkommentar und mehrere von A. Ventura unter Heinrichs Namen edierte philosophische Werke sind nicht als echt beglaubigt. Auch der Liber de scriptoribus illustribus darf ihm nach den Darlegungen von B. Hauréau nicht zugesprochen werden. Dagegen scheinen ihm anzugehören: super prima capitula Genesis, De virginitate, De poenitentia, Quaestiones super decretalibus.

Wie bezüglich der Biographie, zeigt sich auch ein Wandel in der Auffassung von Heinrichs System. Darüber herrschte allerdings seit Pico della Mirandola Übereinstimmung, daß Heinrich der hervorragendste Repräsentant des Platonismus oder genauer des Augustinismus im 13. Jahrhundert sei. Während aber Rousselot und Hauréau ihn zum extremen Realisten im Sinne des Johannes Eriugena machten, rechnete ihn Werner zu den Konzeptualisten, und Stöckl sah den Formalismus des Duns Scotus bei ihm vorgebildet. Neuerdings hat dagegen Maurice de Wulf in seiner Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas, Louvain et Paris 1895, eine sehr eingehende und an neuen Resultaten reiche Untersuchung publiziert, die (nach Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Phil., X, 1897, S. 287) nur den methodischen Fehler hat, daß sie den Gegensatz zu Thomas v. Aquino allzusehr zugrunde legt und daher das System Heinrichs als solches nicht plastisch genug zur Anschauung bringt.

Der Magister von Gent steht in allen entscheidenden metaphysischen, erkenntnistheoretischen und psychologischen Lehren auf dem Boden des Augustinismus und zeigt eine interessante Ideengemeinschaft mit der älteren Franziskanerschule. Anderseits bildet er, wie Richard von Middletown, Wilhelm von Ware, in manchen Punkten die Brücke zu Duns Scotus, der ihn häufig

zitiert und kritisiert. Die Materie der sinnlichen Objekte will Heinrich von Gent nicht als etwas Nichtreales und bloß Potentielles bezeichnet wissen; sie gilt ihm als wirkliches, zur Aufnahme der Formen fähiges Substrat und besitzt eine eigene Idee im Geiste des Schöpfers (Quodl. I, q. 10, ed. Venedig 1608, t. I, p. 13, col. 3: Immo ipsa est susceptibilis esse per se tamquam per se creabile et propriam habens ideam in mente creatoris . . . actione creatoris spoliari potest ab omni forma. Ib. p. 14, col. 2: Ipso etiam deo conservante quod in ipsa potest creare absque omni actione formae, potest habere a sua natura, quod sit aliquid in actu subsistens, licet non in tam perfecto actu, qualem habet in composito sub forma; siehe M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas, S. 92, Anm. 2). Heinrich spricht sodann von einem dreifachen Sein der Materie: von einem esse simpliciter oder esse primum, das sie durch eine gewisse Teilnahme an Gott besitzt, insofern sie durch Schöpfung seine Wirkung ist, von einem esse secundum, durch das sie eine Aufnahmefähigkeit für die Formen ist (quo est formarum quaedam capacitas), und das sie von Natur aus besitzt, insofern sie von der Form verschieden ist, endlich von einem esse tertium, das die Materie von der Form empfängt, insofern die letzere die Potenz und Kapazität der Materie vollendet. Von dieser Art ist das Sein, das die Materie in Wirklichkeit (in actu) besitzt, und durch das sie eine aktuale Existenz hat (Quodl. I, q. 10, ed. Venedig 1608, t. I, p. 14, col. 1; siehe M. de Wulf, S. 94, Anm. 2).

Zwischen esse und essentia erkennt Heinrich keinen realen Unterschied an (Quodl. I, q. 9: Et sic in quacunque creatura esse non est aliquid re aliud ab ipsa essentia, additum ei ut sit). Individuationsprinzip ist nicht die Materie, wie bei Thomas von Aquin, sondern die Negation, insofern die Form im Suppositum ungeteilt, individuell, singulär, unteilbar und verschieden von jedem anderen Wesen geschaffen wurde. Genau betrachtet liegt eine doppelte Negation vor, weil durch die eben angegebenen Bestimmungen nach innen jede Vermehrbarkeit und Verschiedenheit, nach außen jede Identität ausgeschlossen erscheint (Quodl. V, q. 8, ed. Venedig 1608, t. I, p. 246 col. 2: Est igitur dicendum, quod in formis creatis specificis, ut specificae sunt, ratio individuationis ipsarum, qua determinantur in suppositis, et quae est ratio constitutiva suppositi, est negatio, qua forma ipsa . . . ut est terminus factionis, facta est indivisa omnino in supposito et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se et per accidens et a quolibet alio divisa. Quae quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intra omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extra omnem identitatem).

Auf dem Gebiete der Erkenntnislehre erkannte Heinrich, indem er an der platonisch-augustinischen Lehrweise festhielt, wonach die Idee auf das Allgemeine geht, in dem göttlichen Geiste nur Ideen der Genera und Species, nicht der Individuen an. Im Gegensatz zu Thomas von Aquino, der auch eine „idea huius creaturae“ in Gott setzte, lehrte er „individua proprias ideas in Deo non habent“. Die göttliche Erkenntnis der Individuen ist in der Erkenntnis ihrer Gattungen bereits enthalten (Quodl. V, q. 3, ed. Venedig 1608, t. I, p. 230, col. 3; siehe auch Quodl. VII, q. 1 u. 2). In der Frage nach dem Ursprung und den letzten Bedingungen der menschlichen Erkenntnis suchte er, wie Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta und andere Franziskanerlehrer, Aristotelismus und Augustinismus miteinander zu verschmelzen. Der intellectus possibilis vermag im Lichte des intellectus agens auf dem Wege der Abstraktion die obersten Begriffe zu erfassen, durch deren Verknüpfung sodann das urteilende Denken un-

mittelbar die ersten Prinzipien jeder Wissenschaft gewinnt (Summ. theol. q. 5, n. 5: Intellectus possibilis statim informatus specie intelligibilium statim in lumine intellectus agentis, sine omni notitia actuali . . . praecedente . . . , naturaliter concipit primas intentiones intelligibilium incomplexorum (statt incompletorum) primo cognoscendo terminos et quiditates rerum . . ., quorum collectione ad invicem per intellectum componentem et dividentem consimiliter concipit naturaliter sine omni discursu primas conceptiones intelligibilium complexorum, ut quod totum est maius sua parte; siehe M. de Wulf, S. 176, Anm. 2). Allein der letzte Grund der Wahrheit ist damit keineswegs entdeckt. Die reine und unwandelbare Wahrheit läßt sich mit bloßen natürlichen Kräften nicht erreichen. Sie kann nur geschaut werden in den Regeln des ewigen Lichtes und auf dem Wege einer speziellen göttlichen Erleuchtung (Summ. theol. I, q. 2, n. 26: Nunc autem ita est, quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ut in eis videat sinceram veritatem . . . . illas Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Ib. n. 5: Sed in illa (incommutabili veritate) nihil vidimus nisi speciali illustratione divina, quia ipse excedit limites naturae nostrae; siehe M. de Wulf, S. 178, Anm. 3, S. 179, Anm. 1). Wie Roger von Marston (siehe oben S. 455 f.) und Roger Bacon (siehe unten), kennt auch der Genter Philosoph einen intellectus agens, der mit Gott selbst identifiziert wird, und der den Geist erleuchtet, um die reine Wahrheit zu erkennen, und einen intellectus agens in der Seele, der den Geist erleuchtet, um die bildliche, durch Abstraktion des Universale aus dem Phantasma vermittelte Wahrheit (imaginariam veritatem in conspiciendo universale in phantasmate) zu erfassen (Quodl. IX, q. 15, ed. Venedig 1608, t. I, p. 111, col. 4; siehe M. de Wulf, S. 181). Bei der abstraktiven Erkenntnis verwirft Heinrich, wie später Durandus von St. Pourçain und Wilhelm von Ockham, wenn auch aus anderen Motiven, die Annahme von species intelligibiles als unnötig und überflüssig. Das Objekt des Intellekts, das Intelligible oder Universale existiert im Phantasma, ja ist nur das phantasma universale und ist dem Intellekt gegenwärtig, weshalb es auch unmittelbar auf den Intellekt wirken kann ohne Zuhilfenahme einer dem Intellekt eingeprägten species (Quodl. XIII, q. 11, ed. Venedig 1608, t. II, p. 309, col. 3: In vi autem apprehensiva intellectus nulla species requiritur de obiecto, quia ipsum existens in phantasmate factum universale virtute agentis praesens est et simul cum intellectu . . . ., propter quod obiectum universale immediate potest agere in intellectum absque specie aliqua intellectui impressa. Summ. theol. LVIII, q. 2, n. 42: Hic vero non aliud est re phantasma particulare et species, quae est phantasma universale; siehe M. de Wulf, S. 135, Anm. 1, S. 138, Anm. 1).

Wie in der Erkenntnislehre, erweist sich auch in der Psychologie Heinrich von Gent als treuer Schüler Augustins. Speziell hervorgehoben sei, daß er, wie Duns Scotus, mit Augustinus dem Willen den Primat vor dem Intellekt zuerkennt. Der Intellekt wird als rein passive, der Wille dagegen als rein aktive Potenz bestimmt (Quodl. XII, q. 26, ed. Venedig 1608, t. II, p. 266, col. 2: Intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa; siehe M. de Wulf, S. 252, Anm. 3). Der Wille überragt dem Objekte nach den Intellekt (Quodl. I, q. 14, ed. Venedig 1608, t. I, p. 17, col. 3: Quod autem obiectum voluntatis supereminet obiecto intellectus, patet, quia obiectum voluntatis, quod est bonum simpliciter, habet rationem finis simpliciter et ultimi finis. Obiectum autem intellectus, quod est verum, habet rationem boni alicuius ut intellectus et ita ut finis sub fine et ordinatum ad aliud ut ad ultimum finem; siehe M. de Wulf, S. 261, Anm. 3). In Übereinstimmung damit wird auch der Besitz des

höchsten Zieles nicht in der Erkenntnis, sondern in der Liebe Gottes gesehen (Quodl. XIII, q. 2, ed. Venedig 1608, t. II, p. 292, col. 2: Deus semper magis diligitur quam cognoscitur et hoc, quia voluntas per dilectionem magis unitur fini quam intellectus per cognitionem; siehe M. de Wulf, S. 263).

Als Anhänger der alten Schule und als Parteigänger der Franziskanerlehrer bekundet sich Heinrich auch in der viel umstrittenen Frage nach der Zahl der Formen im Menschen. Er erkennt zwar die aristotelisch-thomistische Anschauung von der Einheit der Form für das anorganische, wie organische Gebiet als zutreffend an (Quodl. IV, q. 13, ed. Venedig 1608, t. I, p. 163, col. 3: et sic . . . non oportet ponere plures formas in eodem esse, immo sufficit ponere unicam, quae virtute omnes alias in se contineat, ut ab eadem forma simplici in bruto ponamus ipsum esse corpus mixtum vegetabile et sensibile; siehe M. de Wulf, S. 100, Anm. 3). Allein er schreckt davor zurück, mit der Einheitstheorie beim Menschen Ernst zu machen und die Konsequenzen zu ziehen. Vielmehr fordert er neben der vernünftigen Seele eine forma corporeitatis oder forma mixtionis, so daß der Mensch als Kompositum aus materia prima, Körperform und Seele erscheint (Quodl. IV, 13, ed. Venedig 1608, t. I, p. 167, col. 1: Cum ergo terminus proprius divinae actionis sit anima rationalis, oportet, quod terminus actionis humanae sit aliqua forma substantialis alia in homine. Quodl. III, q. 6, ed. Venedig 1608, t. I, p. 89, col. 4: Sic ergo in homine vegetativum et sensitivum infusa sunt cum intellectivo et adveniunt composito ex materia et forma naturali de potentia materiae producta; siehe M. de Wulf, S. 100, Anm. 3; 111, Anm. 2).

Die Dominikaner konnten angesichts der allseitigen und heftigen Angriffe gegen den aus ihrer Mitte hervorgegangenen Aquinaten nicht untätig bleiben. Der Orden als solcher nahm offiziell Stellung durch die oben erwähnten Beschlüsse mehrerer Generalkapitel, durch die Thomas als Doctor ordinis erklärt wurde. Ebenso energisch setzte aber auch der Kampf mit wissenschaftlichen Mitteln ein. Gegen Wilhelm de la Mare's Kritik erhob sich eine scharfe Antikritik in der Form von Correctoria, Correptoria oder Defensoria corruptorii fratris Thomae, wie man Wilhelms Schrift satyrisch nannte. Die jüngsten Untersuchungen von M. Grabmann (Le Correctorium usw.), P. Mandonnet (Premiers travaux usw.) und Fr. Ehrle (Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas) haben fünf verschiedene, bis auf eine ungedruckt gebliebene Erwiderungen, die von Dominikanern ausgingen, zutage gefördert.

1. Das dem Aegidius von Rom fälschlich zugeschriebene Correctorium corruptorii fratris Thomae, das in einer Reihe von Drucken vorliegt, so unter dem Titel: Castigatorium Egidii de Roma in corruptorium librorum S. Thomae de Aquino a quodam emulo depravatorum, Straßburg 1501. Im gleichen Jahre erschien die Schrift auch in Venedig, dann ebendaselbst 1516, ferner in Neapel 1644 (bis 1654 wurde sie achtmal gedruckt; siehe M. Grabmann, S. 406, Anm. 5). Handschriften sind besprochen bei M. Grabmann, S. 408, Anm. 1, bei Fr. Ehrle, S. 280—284 und bei P. Mandonnet, S. 55. Der Verfasser dieses um 1282 entstandenen Castigatoriums oder Correctoriums läßt sich mit Sicherheit nicht eruieren. Während P. Mandonnet zuerst (Siger de Brabant, 2e partie, Louvain 1908, S. XXVIII) den Oxforder Dominikaner Richard Klapwel für den Autor hielt, hat er in seiner letzten Arbeit (Premiers travaux etc., S. 55 f.) die Ansicht vertreten, die Schrift sei ursprünglich anonym erschienen, sei aber das Werk der beiden Oxforder Dominikanerprofessoren Wilhelm Makelefield und Richard

Klapwel. Tatsächlich schreibt der Stamser Katalog beiden ein Correctorium zu. Eine sehr reservierte Haltung nimmt in der Autorfrage Fr. Ehrle ein. Ihm zufolge (S. 316) „stehen in erster Linie Robert de Tortocollo und Richard Klapwel; in zweiter Kardinal Hugo Aisselin de Billom und Wilhelm de Macklesfield“. Über den letzteren siehe F. Lajard, Hist. litt. de la France, t. 25, 1869, S. 146—154.

2. Das Correctorium corruptorii, als dessen Autor von M. Grabmann (Le „Correctorium corruptorii“ usw.) Johannes Quidort von Paris nachgewiesen wurde. Johannes Quidort war 1290 Magister artium in Paris, trat zwischen 1293 und 1300 in den Dominikanerorden, dozierte als Magister der Theologie in Paris und starb 1306. Außer dem Correctorium stammt von ihm ein 1302 entstandener Traktat De potestate regia et papali, durch den er in den Streit zwischen Philipp dem Schönen und Bonifaz VIII. eingriff. Nach Finke (Aus den Tagen Bonifaz' VIII., S. 172) „gilt der Dominikaner als einer der ersten Vertreter der neueren Staatsidee. Er spricht sich zuerst mit vollster Schärfe für die volle Unabhängigkeit der Staatsgewalt und für den sittlichen Charakter des Staates im Anschluß an Aristoteles aus“. Ferner besitzen wir von ihm einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, eine Schrift De Antichristo, ein Quodlibet und drei Determinationes, darunter Determinatio de modo existendi corporis Christi in sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia, durch die er in einen Konflikt mit der kirchlichen Autorität verwickelt wurde.

3. Das von Fr. Ehrle (S. 289-293) dem Dominikaner Durandus von Aurillac (Durandellus) zugeschriebene, ruhig gehaltene Correctorium corruptorii, das Mandonnet (S. 56) dem Hugo de Billom, gest. 1298, zuweist, der im Stamser Katalog (H. Denifle, Arch. etc. II, S. 238, n. 92) als Verfasser eines Correctoriums genannt wird.

4. Das zwischen 1280 und 1288 abgefaßte Apologeticum veritatis super corruptorium, das Rambert dei Primadizzi von Bologna, gest. 1308, zum Verfasser hat, und das nach Ehrles Urteil die reifste und gehaltvollste der bis jetzt bekannten Widerlegungen Wilhelms ist. Siehe H. Denifle, Arch. etc. II, S. 210, n. 45; Ehrle, S. 293—298; Mandonnet, S. 59.

5. Das Correptorium des Anonymus des Merton-Kollegs (Cod. 267). Siehe Fr. Ehrle, S. 298-300.

Auf das pseudo-aegidianische Correctorium erfolgte eine Replik, die im Cod. lat. Elector. 460 (ehemals theol. q. 13) der Berliner Kgl. Bibliothek erhalten ist. Sie stammt aber nicht, wie Grabmann (S. 408) und Mandonnet (S. 57 f.) annehmen, von Wilhelm de la Mare selbst, sondern von einem seiner Ordensbrüder und ist wahrscheinlich im ersten oder zweiten Jahrzehnt des vierzehnten Jahrhunderts entstanden. Zitiert werden darin die Quodlibeta des Gottfried von Fontaines und des Herveus von Nédellec, welch letztere annähernd zwischen 1307 und 1318 anzusetzen sind. Siehe Fr. Ehrle, S. 300—306.

Aber nicht bloß gegen Wilhelm de la Mare setzten sich die Dominikaner zur Wehr, sie suchten auch die durch die offiziellen Verurteilungen zu Paris und Oxford getroffenen Lehren ihres Ordensgenossen zu schützen. So entstanden eine Reihe von Traktaten De unitate formarum, welche den Zweck hatten, die am meisten umstrittene thomistische Doktrin von der Einheit der substanzialen Form zu verteidigen und zu begründen. Als Verfasser solcher Abhandlungen nennt der Stamser Katalog (zusammengestellt bei Ehrle, Der Kampf um d. Lehre d. hl. Thom., S. 268-269): Petrus de Tarentasia,

Richard Klapwel, Thomas de Sutona, Aegidius de Letinis (Lessines), Wilhelm de Hotum, Hugo de Billom, Wilhelm de Makelefield. Auch Aegidius von Rom griff in den Kampf ein mit dem Traktat: Contra gradus et pluralitatem formarum (siehe unten). Eine der besten Arbeiten, wenn nicht die beste, über den Formenstreit schrieb der ebengenannte Aegidius von Lessines (siehe unten). Der in Cod. lat. Paris. Bibl. Nat. 15962 sich findende und einem Richard zugeschriebene Traktat De gradu formarum gehört nicht Richard Klapwel an, wie Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892, S. 69 f. annahm, sondern dem Franziskaner Richard von Middletown (siehe oben S. 457 f.). Daß der Dominikaner Richard Klapwel nicht der Autor sein kann, ergibt sich schon daraus, daß der Traktat nicht die Einheit, sondern die Pluralität der Formen lehrt. Siehe M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae, Louvain-Paris 1902, S. 5.

Gegen die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277 wandte sich auch Johannes von Neapel, der 1315—1317 in Paris dozierte, 1319 und 1323 bei dem Kanonisationsprozeß beteiligt war und noch 1336 in Neapel lebte. Seine Schriften blieben ungedruckt mit Ausnahme seiner Quaestiones disputatae, die unter dem Titel: Quaestiones variae XLII Parisiis disputatae, Napoli 1618 veröffentlicht wurden. Weiterhin gehören ihm an Quaestiones quodlibetales, die nur handschriftlich vorhanden sind. Die beiden ersten Quodlibeta wurden 1315—1317 zu Paris gehalten. In dem zweiten dieser Quodlibeta, sowie in einem kleinen Traktat verteidigte Johannes Thomas von Aquin gegen die Aktion von 1277.

Thomas' Sentenzenkommentar zeigt noch deutliche Zusammenhänge mit der Denkweise der alten, an Augustinus orientierten Schule. In den späteren Schriften, insbesondere in der Summa theologica, treten in manchen Punkten merkliche Abweichungen, die in dem Entwicklungsgang von Thomas begründet sind, gegenüber dem Frühwerk zutage. Diese leicht begreifliche Diskordanz zwischen dem Sentenzenkommentar und der Summa theologica hat mehrfach eine schriftliche Fixierung gefunden. So erwähnt P. Mandonnet (Premiers travaux, S. 247 f.) aus Handschriften eine Abhandlung: Conclusiones in quibus sanctus Thomas videtur contradicere sibi ipsi, eine andere: Articuli in quibus doctor sanctus aliter dixit in Summa quam in scripto sententiarum, eine dritte: Articuli vel puncta sequuntur in quibus frater Thomas melius in Summa quam in scripto (sententiarum). Siehe dazu auch Fr. Ehrle, Thomas de Sutton, sein Leben, seine Quolibet und seine Quaestiones disputatae, Festschr. f. G. v. Hertling, Kempten 1913, S. 431, Anm. 2 (wo noch weitere handschriftl. Quellen für derartige Sammlungen verzeichnet werden).

Die Freunde von Thomas waren nun eifrig bemüht, diese Dissonanzen und Widersprüche, die von gegnerischer Seite zu Ungunsten des Aquinaten ausgebeutet werden konnten, auszugleichen. Ein solcher konkordistischer Versuch liegt vor in: Concordia contradictionum fratris Thomae in scripto Sententiarum cum Summa et aliis suis Quaestionibus. P. Mandonnet (Premiers travaux etc., S. 248—252) weist den Traktat dem Dominikaner Benedict von Assignano, 1321 Magister der Theologie in Paris, gest. 1339 als Bischof von Como, zu und verlegt seine Entstehung in die Jahre 1320—1322.

Eine weitere Konkordanz, die unter den Werken des hl. Thomas gedruckt ist, wird von P. Mandonnet (Premiers travaux, S. 252—255) dem englischen Dominikaner Thomas de Sutton (de Sutona) zugeteilt, der im Stamser

Katalog (H. Denifle, Archiv etc. II, S. 233, n. 58; 239, n. 94) als Autor eines Liber de concordia figuriert. Seine Lehrtätigkeit ist nach Ehrle (Thomas de Sutton usw., S. 441) um die Wende des dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert anzusetzen. Außer dem Liber de concordia und der bereits oben (S. 516) erwähnten Schrift De unitate formarum schrieb er nach Ausweis des Stamser Katalogs und der Handschriften: Quaestiones super primum librum sententiarum, Quaestiones disputatae, vier Quodlibeta, Kommentare zu den Kategorien, zu den sex principia (des Gilbertus Porretanus), zu den Analytica priora und zu Periermenias, wobei der Stamser Katalog bemerkt: complevit scriptum Thome super periermenias. In bezug auf die Durchdringung des Lehrstoffs und die Darstellungsweise rechnet Ehrle (S. 441) Sutton „zu den besten Denkern und Lehrern der goldenen Zeit der Scholastik". Er steht in seinen Anschauungen vollständig auf dem Boden des Thomismus und bekämpft häufig Heinrich von Gent.

Auch andere Dominikaner wandten ihre Feder gegen Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines, die beiden bedeutendsten Professoren aus dem Weltklerus, um die thomistische Doktrin gegen sie zu verteidigen. Nach dem Stamser Katalog (zusammengestellt bei Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thomas, S. 268 f.) schrieben gegen die beiden genannten Magistri die Dominikaner: Bernhard von Auvergne oder de Gannat, auch de Clermont (siehe F. Lajard, Hist. litt. de la France, t. 25, 1869, S. 201—209, P. Mandonnet, Premiers travaux, S. 59 - 61, A. Pelzer, Godefroid de Fontaines Rev. néo-scol. 1913, S. 372, 383, 520), Herveus von Nédellec, Robert von Erfort und Wilhelm von Makelefield.

Im letzten Dezennium des dreizehnten Jahrhunderts setzte dann auch die thomistische Polemik gegen Duns Scotus ein. Der erste, welcher vom thomistischen Standpunkt aus an der Lehre des großen Franziskaners Kritik übte, war der englische Dominikaner Thomas de Jorz, Magister zu Oxford, Prior der englischen Provinz 1297—1303, Kardinal seit 1305, gest. 1310, der in seinem Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen die scotistische Doktrin bekämpfte. Das Werk wurde gedruckt unter dem Titel: Reverendi et lucidissimi doctoris ordinis Praedicatorum F. Thomae Anglici liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Joannem Scotum Ord. Min., Vicenza 1485, Venetiis 1523. Siehe P. Mandonnet, Premiers travaux, S. 65. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, Rev. néo-scol. 1913, S. 372, Anm. 1.

So boten die Dominikaner alles auf, um in breitester Frontstellung Lehre und Richtung ihres größten Ordensgenossen gegen die Angriffe, von welcher Seite sie auch immer kommen mochten, zu schützen und zu verteidigen. An diesem interessanten, für den Thomismus schließlich siegreichen Kampfe, der im Vorhergehenden skizziert wurde, haben auch Persönlichkeiten hervorragenden Anteil genommen, deren Namen zwar bereits genannt wurde, deren Leistungen aber erst im Folgenden genauere Erwähnung finden sollen.

Einer der frühesten Verteidiger der thomistischen Doktrin war der Dominikaner Aegidius von Lessines, gest. nach 1304. Er hielt sich im Jahre 1270 als Baccalaureus der Theologie in Paris auf und sandte um Ostern dieses Jahres einen Brief an Albertus Magnus mit der Liste der um jene Zeit an der Pariser Universität viel umstrittenen Sätze, von denen der größte Teil noch in demselben Jahre als averroistisch von Bischof Stephan Tempier verurteilt wurde. Albertus Magnus antwortete darauf in der von P. Mandonnet (Siger de Brabant, 2e part., Louvain 1908, S. 29—52) zum erstenmal veröffentlichten Abhandlung De quindecim problematibus. Siehe oben S. 462, 465. Außer diesem Brief

schrieb Aegidius die unter den Werken des hl. Thomas gedruckte Schrift De usuris, ferner einen Liber de temporibus seu de concordia temporum und einen Tractatus de praeceptis. Besonderes Interesse verdient aber des Aegidius Hauptwerk, die 1278 entstandene, von M. de Wulf zuerst vollständig edierte, außerordentlich klar durchdachte Schrift De unitate formae. Sie war gegen Robert Kilwardby und wahrscheinlich gegen dessen Abhandlung De unitate formarum (siehe oben S. 508) gerichtet. Die thomistische Lehre von der Einheit der substanzialen Form (ed. M. de Wulf, S. 90: unaquaeque res una, simpliciter existens secundum numerum, unam habet tantum formam, dantem esse specificum, subiecto recipiente ipsam) findet hier eine selten lichtvolle Darlegung (via narrationis) und Begründung (via probationis) unter Aufdeckung der aus der Pluralitätstheorie sich ergebenden Schwierigkeiten (inconvenientia) und unter Zurückweisung der von Robert Kilwardby gegen die Einheitslehre erhobenen Einwände.

In hohem Maße mit der thomistischen Lehre vertraut zeigt sich der Dominikaner Bernhard de Trilia, geboren 1240 zu Nîmes, gest. 1292 zu Avignon. Von seinen interessanten, noch ungedruckten Quaestiones de cognitione animae coniunctae corpori hat B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, S. 114 bis 120 einige Fragmente mitgeteilt. Hingewiesen sei auf die eingehende Behandlung des Problems vom Ursprung unserer Erkenntnis, das unter Ablehnung der Ansichten von Platon und Avicenna im engsten Anschluß an Thomas von Aquin gelöst wird. Außerdem schrieb Bernhard Quaestiones de cognitione animae separatae und Quaestiones de distinctione esse et essentiae. Weitere Schriften siehe im Stamser Katalog bei H. Denifle, Archiv etc. II, S. 239, n. 97.

Zu den eifrigen Thomisten zählt auch Wilhelm de Hotum (de Hotun, de Hozun, de Hodon), 1280 Magister der Theologie, später Prior der Dominikaner in England, gest. 1298 als Bischof von Dublin. Daß er als Verfasser eines Traktats De unitate formarum in Betracht kommt, wurde bereits oben S. 516 erwähnt. Von seinen nur handschriftlich vorhandenen Quaestiones de quolibet hat Hauréau (Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 120—124) einige Proben gegeben. Über Sentenzenkommentare und eine Abhandlung De immediata visione divinae essentiae berichtet der Stamser Katalog (H. Denifle, Archiv II, S. 238, n. 91).

Als der hervorragendste Vertreter und Verteidiger der thomistischen Lehren aus dem Dominikanerorden in den ersten Jahrzehnten nach dem Tode von Thomas muß Herveus von Nédellec (Natalis) in der Bretagne (Brito) bezeichnet werden. Er studierte in Paris — schon 1303 gehörte er dem Kloster S. Jacques an (Denifle, Chartul. Univ. Paris. II, 107) —, dozierte daselbst 1307—1309 als Magister der Theologie, wurde 1309 Provinzial für Frankreich, 1318 Ordensgeneral und starb 1323 zu Narbonne. Seine geistige Bedeutung und Regsamkeit läßt sich schon aus der großen Zahl seiner Werke erkennen.

Er schrieb einen Sentenzenkommentar, einen Traktat De potestate ecclesiae et papae, De secundis intentionibus, weitere acht Traktate (De beatitudine, De verbo, De aeternitate mundi, de materia coeli, de relationibus, de unitate formarum, De virtutibus, De motu angeli), ferner zwei Sammlungen Quodlibeta, die Quodlibeta minora, die er nach Mandonnet (Premiers travaux, S. 63) als weltlicher Lehrer an der Pariser Universität verfaßte, und die Quodlibeta maiora, die nach seinem Eintritt in den Dominikanerorden in den Jahren seines Magisteriums 1307—1309 entstanden. Außer den genannten Schriften geht

auf ihn eine Abkürzung von zehn Quodlibeta des Gottfried von Fontaines zurück, die in der Biblioteca Nazionale zu Florenz (Conventi, S. Maria Novella 532, E 5, s. XIV) erhalten ist. Unsicher bleibt, ob die unter den Werken des Thomas von Aquin als Opusculum 48 gedruckte Summa totius Logicae Aritotelis dem Herveus zugeschrieben werden darf. Besonderes Interesse beansprucht die groß gedachte, auf vier Teile berechnete, aber wohl nicht ganz zur Ausführung gekommene Schrift Defensa doctrinae divi Thomae, „der erste Versuch einer ausführlichen Gesamtbearbeitung der thomistischen Summa theologica", die Herveus als Vorläufer von Capreolus und Caietan erscheinen läßt. Der erste, vollständig erhaltene Teil, welcher ein geschlossenes Ganze bildet und die in der Hochscholastik allgemein diskustierte Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie behandelt, wurde zum erstenmal von E. Krebs nach einem in Cod. Vat. lat. 817 erhaltenen Exzerpt auszugsweise veröffentlicht. Derselbe Codex enthält auch das vierte Quodlibetum des Herveus und einen Traktat De cognitione primi principii. Der Stamser Katalog (H. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, S. 228, Nr. 17) verzeichnet bei Herveus polemische Arbeiten gegen Heinrich von Gent (Item contra Henricum de Gande, ubi impugnat Thomam). Tatsächlich finden sich in den Handschriften eine Reihe von Traktaten des Herveus, die gegen die Quodlibeta des Genter Theologen und Philosophen, insbesondere gegen das erste, gerichtet sind. Es handelt sich nach Mandonnet (Premiers travaux, S. 64 f.), dessen Zählung aber gegenüber der von A. Pelzer (Godefroid de Fontaines, S. 370 ff.) etwas abweicht, um folgende Abhandlungen: 1. De pluralitate formarum (13 oder 14 Quaest.), 2. De essentia et esse (5 Quaest.), 3. Utrum materia possit esse sine forma, 4. Utrum anima separata naturaliter intelligat se et alia per se ipsam aut per species (18 Quaest.), 5. De intellectu et voluntate. Quis sit altior et potentior, utrum scilicet voluntas vel intellectus (21 oder 23 Quaest.), 6. De voto religiosorum (21 Quaest.).

Die Bedeutung des Herveus, der in erster Linie von Thomas von Aquin, dann aber auch von Gottfried von Fontaines die Richtung seines Denkens empfangen hatte, liegt hauptsächlich in seiner scharfen und klaren Polemik gegen die antithomistischen Strömungen der Zeit, in der Stellungnahme gegen Heinrich von Gent, Duns Scotus, Durandus und Petrus Aureoli.

Neben den strengen Thomisten, die von den Lehren des Meisters nichts preisgeben zu können glaubten, stand eine Gruppe von Denkern, die auf weite Strecken mit dem Thomismus zusammengingen, aber doch in manchen Punkten nicht auf eine eigene, von der thomistischen abweichende Lösung verzichten wollten. Hierher gehören Gottfried von Fontaines und Aegidius von Rom und seine Schüler.

Gottfried von Fontaines, neben Heinrich von Gent der bedeutendste Gelehrte ans dem Weltklerus an der Pariser Universität in den letzten Dezennien des dreizehnten Jahrhunderts, wurde zu Fontaines-lez-Hozémont in der Nähe von Lüttich geboren. Er studierte in Paris bei Heinrich von Gent, wurde dessen Kollege als theologischer Lehrer, blieb dreizehn Jahre lang im Amt als Magister actu regens. Ferner war er Mitglied der Sorbonne, Kanonikus von Lüttich, Paris und Tournai und Propst von St. Severin in Köln (1287—1295). 1300 wurde er zum Bischof von Tournai gewählt, verzichtete aber infolge des gegen seine Wahl laut gewordenen Widerspruchs auf die Übernahme des bischöflichen Amtes. Er starb nach 1306 (1309). Wie Heinrich von Gent, stand auch Gottfried von Fontaines in dem Streit um das Beicht- und Predigtprivileg der Mendikanten in den Reihen der Ordensgegner.

Seine literarische Tätigkeit blieb, wie es scheint, auf ein einziges großes Werk konzentriert, nämlich auf seine vierzehn Quodlibeta, die erst in der letzten Zeit kenntnisreiche Herausgeber gefunden haben, die aber im Mittelalter, wie die große Zahl von Handschriften beweist, sehr verbreitet waren und öfter eine verkürzte Bearbeitung erfuhren, so von Herveus von Nédellec (siehe oben S. 519). Strengen Thomisten boten sie Anlaß zu einer systematischen Polemik, die aus der Feder des Dominikaners Bernhard von Auvergne (de Gannat, de Clermont) stammt (siehe oben S. 517). Die Handschriften der improbationes Bernhards siehe bei A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, Rev. néo-scol. 1913, S. 372, 383, 520. Die vier ersten, von M. de Wulf und A. Pelzer veröffentlichten Quodlibeta Gottfrieds bilden eine Gruppe für sich, insofern sie nämlich nur in der Form einer Nachschrift, einer reportatio, die Quodlibeta III und IV sogar in einer doppelten Fassung, einer längeren und kürzeren, erhalten sind. Das dritte Quodlibet wurde 1286, das zwölfte nach 1290 gehalten. Sehr zweifelhaft bleibt es, ob die in einem von Gottfried der Sorbonne hinterlassenen Exemplar der Summa contra gentiles von Thomas sich findenden Scholien, die von Uccelli in seiner Ausgabe der genannten Summa (Rom 1878) abgedruckt wurden, tatsächlich dem Testator Gottfried angehören.

Gottfried von Fontaines hat sich in seiner Doktrin im Gegensatz zu seinem Landsmann und Lehrer Heinrich von Gent zur fortschrittlichen Richtung im Sinne des Thomismus bekannt. Der Verurteilung thomistischer Sätze durch John Peckham vom Jahre 1286 schrieb er für Paris keine Geltung zu, und auch die Aktion des Stephan Tempier vom Jahre 1277 fand keineswegs seinen Beifall. Im Gegenteil; er hielt sowohl gegenüber Stephan Tempier, wie insbesondere gegen den damaligen Inhaber des bischöflichen Amtes, Simon von Bucy, der die Aufhebung der Verurteilung nicht verfügen wollte, mit scharfem und freimütigem Tadel nicht zurück. Sein thomistischer Standpunkt drängte ihn auch in Opposition zu Heinrich von Gent. Der Erleuchtungstheorie des Genter Magisters setzte er die aristotelisch-thomistische Abstraktionslehre entgegen und interpretierte die entgegenstehenden augustinischen Formeln nach dem Vorbild des Thomas von Aquin (ed. M. de Wulf, Festgabe f. Cl. Baeumker, S. 294: secundum statum vitae praesentis non est nisi unus modus intelligendi omnia sive materialia et transmutabilia, sive immaterialia et aeterna, scilicet per abstractionem speciei intelligibilis virtute intellectus agentis mediante phantasmate sive obiecto in virtute phantastica). Nicht minder scharf griff er in einem eigenen Quodlibet (6) Heinrichs Voluntarismus an, um an dessen Stelle einen auf die äußerste Spitze getriebenen Intellektualismus treten zu lassen, für den der Wille zu einer schlechthin passiven Potenz herabsinkt.

Indessen ging Gottfried keineswegs in allen Fragen die Wege des Aquinaten. Er weicht vielmehr in einer Reihe von Punkten von Thomas ab. Wie Heinrich von Gent, leugnete er den realen Unterschied von Wesenheit und Dasein (Quodl. III, q. 1, red. brevis, ed. De Wulf-Pelzer, S. 304: Et sic patet . . . . scilicet quod esse et essentia sint idem re etiam in creaturis). Eine weitere Differenz gegenüber dem Thomismus liegt in Gottfrieds Lehre vom Individuationsprinzip. Nicht die durch die Quantität signierte Materie, wie bei Thomas, ist Prinzip der Individuation. Hieraus würde sich nach Gottfrieds Ansicht nur ein akzidenteller, aber kein substanzieller Unterschied des einen Individuums vom andern ergeben. Sie wären nur plura quanta, aber nicht plures substantiae. Das Individuationsprinzip muß daher in der substanzialen Form selbst gesucht werden (bei B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, S. 149, Anm. 1: Ergo si in duobus individuis non sit alia et alia forma substantialis, sed

solum accidentalis, quae est quantitas, quod oportet dicere, si quantitas divisa sit praecisa ratio formalis huius diversitatis et non ipsa forma substantialis, unum individuum differret ab alio solum accidentaliter sive secundum formam accidentalem, et essent plura secundum quantitatem sive plura quanta, et non secundum substantiam sive non essent plures substantiae, quod est manifestum inconveniens). Tatsächlich existieren auch die Dinge nur als Einzelwesen, nicht aber als Allgemeinwesen (Ibid. S. 150, Anm. 1: Res non existunt nisi singulariter prout nomine proprio significantur; communiter autem sive secundum suam communitatem non existunt, sed solum intelliguntur, et sic etiam nomine communi generis vel speciei significantur).

Aegidius wurde 1247 oder etwas früher (1243—1244) in Rom geboren; daher sein Beiname Romanus. Ob er, wie bisher gewöhnlich angenommen wurde, der berühmten Familie der Colonna angehört, ist sehr zweifelhaft. Jedenfalls läßt sich kein einziges zeitgenössisches Dokument hierfür als Beweis anführen. Erst der Augustiner Jordan von Sachsen (gest. 1380) zählt Aegidius zur Familie der Colonna (siehe P. Mandonnet, La carrière scolaire etc., S. 481, Anm. 1). Um 1260 trat er in Rom oder in Paris (nach Mandonnet, a. a. O., S. 482) in den Orden der Augustiner-Eremiten ein, der 1259 in Paris ein Haus eingerichtet hatte (Denifle, Chart. Univers. Paris. I, S. 405, n. 358). An der Universität genoß Aegidius den Unterricht des Thomas von Aquin während seines zweiten Pariser Aufenthaltes 1268—1272. 1276—1277 war er Baccalaureus der Theologie, wahrscheinlich bei einem Lehrer aus dem Weltklerus. 1277 sah sich der junge, temperamentvolle, den Neuerungen seines Lehrers Thomas treu ergebene Augustinertheologe mitten in den Kampf hineingezogen, dessen Mittelpunkt Stephan Tempier bildete, der nach der Verurteilung vom 7. März 1277 daran ging, auch das Verwerfungsdekret seines Gesinnungsgenossen, des Erzbischofs Robert Kilwardby von Canterbury, das sich direkt gegen die thomistische Lehre von der Einheit der Form kehrte, zur Geltung zu bringen. Aegidius setzte sich zur Wehr in Wort und Schrift. Besonders scharfe Formen nahm die schriftliche Abwehr an in dem gegen Stephan Tempier und seine Ratgeber gerichteten Liber contra gradus et pluralitatem formarum, in welchem Aegidius eine überraschend energische Sprache führte. Er begnügte sich nicht mit der Begründung und Verteidigung der thomistischen These von der Einheit der substanzialen Form; er ging vielmehr zum direkten Angriff über, indem er den Spieß umkehrte und die Lehre der Gegenpartei von der Mehrheit der Formen als mit dem Glauben und der Erfahrung im Widerspruch stehend erklärte (De gradibus formarum, ed. Venetiis 1502, fol. 211 v: Declaramus itaque in hac parte tertia, quod ponere plures formas contradicit fidei catholicae et contradicit his, que ex sensibilibus habent ortum, propter quod, quia ponendo unam formam magis possumus salvare quod tenet fides catholica, et que sunt sensibus apparentia, quam ponendo plures, videtur omnino fatendum, quod non sit ponere plures formas; bei P. Mandonnet, La carrière scolaire, S. 489, Anm. 1). Der Bischof von Paris verlangte von dem kühnen Baccalaureus einen Widerruf, den dieser aber ablehnte. Die Folge war die Vorenthaltung der Promotion zum Magister der Theologie und die Entfernung von der Universität. Erst 1275, nach dem Tode des Stephan Tempier, gelang es Aegidius, in den Besitz des Magisteriums zu kommen, dank dem Eingreifen des Papstes Honorius IV. und nachdem er sich bereit erklärt hatte, die vorher mit so großem Eifer verteidigten Lehren zu widerrufen. Damit verfügte nun neben den Dominikanern und Franziskanern auch der Orden der Augustiner-Eremiten über eine theologische Lehrkanzel an der Pariser Universität. Aegidius versah das Lehramt vom Herbste 1285 bis Herbst

1291. Noch während seiner Magisterzeit wurde seine Lehre auf dem Generalkapitel des Augustinerordens zu Florenz 1287 als Ordensdoktrin erklärt (siehe H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II, p. 12). Nachdem er 1292 zum Ordensgeneral gewählt worden war, wurde er 1295 von Papst Bonifaz VIII. zum Erzbischof von Bourges ernannt. Er starb zu Avignon am 22. Dezember 1316.

Aegidius von Rom (doctor fundatissimus) zählt zu den bedeutendsten Männern um die Wende vom dreizehnten zum vierzehnten Jahrhundert und ist ausgezeichnet durch eine erstaunliche literarische Produktivität, die an die Zeiten von Albert und Thomas erinnert. Das Verzeichnis der Festsetzung der Bücherpreise durch die Pariser Universität vom 25. Februar 1304 enthält zwölf theologische und vierzehn philosophische Schriften des Aegidius (H. Denifle, Chart. Univ. Par. II, S. 107 ff., n. 642). Außer der bereits erwähnten, 1277 entstandenen, gegen Stephan Tempier gerichteten Streitschrift Liber contra gradus et pluralitatem formarum schrieb Aegidius um 1280 De partibus philosophiae essentialibus, eine Einleitung in die Philosophie, wo er auf Grund der Erkenntnistheorie eine sichere Ableitung der Wissenschaften zu gewinnen suchte (Baur, S. 381). Als Anhang dazu erscheint ein an den Dominikanerlektor Olverius adressierter Traktat De differentia rhetoricae, ethicae et politicae. Gegen Averroës richteten sich die Schriften De materia coeli und die Quaestiones de intellectus possibilis pluralitate. Weiterhin stammen aus der Feder des großen Augustinertheologen Kommentare zu Porphyrs Isagoge oder zu den Universalien, zu Aristoteles' Kategorien, zu den Postprädikamenten, zu De sex principiis des Gilbertus Porretanus (siehe oben S. 317), zu Aristoteles' Perihermenias, zu den beiden Analytiken, zu den Elenchi sophistici, zur Physik, zu De generatione et corruptione, zur Metaphysik, zu De anima, endlich ein Kommentar zum Liber de causis, welcher am 31. Januar 1291 dem Kardinal Benedict Gaëtani, dem späteren Papst Bonifaz VIII., gewidmet wurde. Als weitere Werke des Aegidius seien noch genannt: Quaestiones de esse et essentia, Quaestiones de mensura et cognitione angelorum, De formatione corporis humani, insbesondere aber der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, der aber nur bis lib. III, dist. 11 reicht, und die Quodlibeta (sechs an der Zahl). Auf die exegetischen Schriften, wie der Kommentar zum Hexaëmeron und andere, kann hier nicht eingegangen werden.

Dagegen muß noch auf die Hauptwerke aufmerksam gemacht werden, in denen Aegidius seine politischen und kirchenpolitischen Anschauungen niedergelegt hat. An erster Stelle kommt das Seitenstück zur gleichnamigen Schrift des Thomas von Aquin in Betracht, die drei Bücher De regimine principum, die Aegidius kurz vor 1285 für seinen Schüler, den Kronprinzen und späteren König Philipp den Schönen, schrieb. In Anlehnung an Aristoteles' Ethik, Politik und Rhetorik handelte er in drei Teilen von dem Fürsten als Menschen, als Familienglied und als Herrscher, wobei im ersten Buch die Moral, im zweiten die Ökonomik, im dritten die Politik oder Staatsphilosophie zur Darstellung kommt. Die Schrift war im Mittelalter außerordentlich beliebt und weit verbreitet, wie die zahlreichen Handschriften und die Übersetzungen in fast alle europäischen Sprachen beweisen. Nicht selten wurden auch Auszüge daraus veranstaltet, so schon zwischen 1299—1315 von dem Mitglied der Sorbonne Larcastus und später von Leoninus de Padua. Die Abbreviation des letzteren hat H. Müller, Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft 36, 1880

veröffentlicht. Siehe R. Scholz, Die Publizistik usw., S. 43. Die Verteidigung der Wahl des Papstes Bonifaz VIII. führte Aegidius in der um 1297 abgefaßten Schrift De renuntiatione papae. Einige Jahre später, wahrscheinlich 1301, ließ er seine kirchenpolitisch einflußreichste Schrift erscheinen, nämlich den großen, von Ch. Jourdain entdeckten und von U. Oxilia und G. Boffito vollständig edierten Traktat De ecclesiastica sive de summi pontificis potestate. Nach dem Urteile von Scholz (S. 46) ist diese Publikation „das bedeutendste Erzeugnis der kurialistischen Schriftstellerei dieser Epoche und zugleich das erste zusammenfassende Werk, das mit den Mitteln der thomistischen Wissenschaft die Lehre von der päpstlichen Gewalt systematisch darstellte". Besonderes Interesse wohnt ihr auch deswegen inne, weil sie, wie Scholz (S. 124 ff.) nachweist, „dem klassischen Manifest des päpstlichen Universalismus", der Bulle Unam Sanctam vom 18. November 1302, als Grundlage gedient hat.

Mit Unrecht wurde Aegidius das unter seinem Namen gedruckte Correctorium corruptorii fratris Thomae zugeschrieben. Siehe oben S. 514. Ebensowenig gehört ihm an der von E. Renan (Averroës et l'Averroïsme, S. 251 ff.) ihm zugeteilte Liber de erroribus philosophorum, welcher nach Mandonnet zwischen 1260 und 1274 von einem Dominikaner verfaßt ist. Siehe oben S. 385.

Aegidius war der Schüler von Thomas. Schon in jungen Jahren, als Baccalaureus, hatte er seine ganze Persönlichkeit für die thomistische Doktrin von der Einheit der substanzialen Formen eingesetzt. Zwar mußte er widerrufen, ein Akt, der auf die Entschiedenheit und Klarheit seiner weiteren Lehrentwicklung in dieser Streitsache nicht günstig wirkte. Trotzdem ist er in den wesentlichen Punkten auch in den späteren Schriften dem Thomismus treu geblieben. In manchen Lehren indessen zeigt er deutlich eine starke Neigung zu Augustinus oder zu einer von Thomas abweichenden Stellungnahme. So lehnt er bezüglich des ontologischen Gottesbeweises die thomistische Opposition ab und hält, wenigstens für die Weisen, an der Beweiskraft des anselmischen Arguments fest (Sent. I, d. 3, a. 2, ed. Daniels, S. 74; siehe auch Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 301). Auch Pseudo-Dionysius wird öfter zitiert. Seine Hauptautoritäten sind aber Thomas von Aquin und Aristoteles (siehe R. Scholz, S. 123). Höchst charakteristisch ist das Urteil des Aegidius über die verschiedene Bedeutung von ratio und auctoritas für Philosophie und Theologie. Am Schluß des Traktates De renuntiatione papae (c. 25, ed. Roccaberti, p. 63) schreibt er: „Die Philosophen legen auf Autoritäten gar kein Gewicht, sondern stützen sich nur auf die ratio, ja sie erklären es für ein Hindernis des wissenschaftlichen Erkennens, dem Zeugnis von Autoritäten einfach zu glauben. Man solle z. B. auch dem Aristoteles nicht etwas glauben, weil es eben Aristoteles gesagt habe, sondern man solle auf seine rationes sehen, seinen Vernunftgründen folgen. Für Theologen und Juristen dagegen seien die auctoritates sehr wichtig, für erstere die Bibel, die ja nach Augustin alle menschliche Fassungskraft übersteigt, für letztere die leges und Aussprüche der doctores juris" (Scholz, S. 121).

Aegidius genoß in dem Orden der Augustiner-Eremiten ein gleiches Ansehen, wie Thomas bei den Dominikanern. Schon bei seinen Lebzeiten war, wie bereits erwähnt wurde, seine Doktrin als Ordensdoktrin erklärt worden. Sein Einfluß setzte sich fort in einer eigenen Schule, der schola Aegidiana, die bis ins achtzehnte Jahrhundert herabreicht (ihre Geschichte siehe bei K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters III, Wien 1883). Zu den unmittel-

baren Schülern des Aegidius zählen die Augustiner-Eremiten Jacob von Viterbo, Augustinus Triumphus und Thomas von Straßburg.

Jacob Capocci von Viterbo (doctor speculativus) studierte 1281 in Paris, wurde 1291 oder 1292 der Nachfolger des Aegidius auf dem Pariser Lehrstuhl des Ordens, erhielt 1302 die Ernennung zum Erzbischof von Benevent und noch in demselben Jahre zum Erzbischof von Neapel, als welcher er 1308 starb. Seine Schriften sind sämtlich unveröffentlicht. Erwähnt seien seine Quodlibeta, aus denen B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 159—164 einige wenige Fragmente mitteilt, und seine Abbreviatio Sententiarum Aegidii. Wie in seinen sonstigen Lehranschauungen wandelt Jacob auch als Politiker und Kirchenpolitiker die Wege des Aegidius in seiner im Frühling oder Sommer des Jahres 1302 abgefaßten Schrift De regimine christiano, die nach Scholz (S. 131) „nächst dem Werke des Aegidius der umfassendste kirchenpolitische Traktat der Zeit ist". Als Quellen kommen die hl. Schrift, der Traktat des Aegidius, das theologische System des Thomas von Aquin und die Civitas Dei Augustins in Betracht (Scholz, S. 150).

Augustinus Triumphus wurde 1243 zu Ancona geboren, studierte mit Aegidius von Rom unter Thomas von Aquin in Paris und lehrte daselbst als Baccalaureus und Magister. Später wirkte er am Hofe der Könige Karl II. (1284—1309) und Robert (1309—1343) in Neapel, wo er 1328 starb. Seine zahlreichen Schriften, von denen nur der geringste Teil ediert ist, finden sich nach Curtius bei R. Scholz (S. 173—175) verzeichnet. Eine handschriftliche Sammlung derselben, welche die Vaterstadt des Augustinus Triumphus herstellen ließ, wird in der vatikanischen Bibliothek aufbewahrt. Ausdrücklich erwähnt seien: Quodlibeta, In quattuor libros sententiarum, De praedestinatione et praescientia, De libero arbitrio, De praedicatione generis et speciei, Destructio arboris Porphyriani, De cognitione et potentiis animae, Expositiones et quaestiones in librum priorem Aristotelis, desgleichen in librum posteriorem, Comment. super XII libros metaphysicae, Milleloquium aus den Schriften Augustins, vollendet durch Bartholomaeus Urbinas. Sein Hauptwerk ist die Summa de potestate papae (ecclesiastica), 1320 dem Papste Johann XXII. gewidmet, „das erste umfassende Handbuch der Lehre vom Papsttum, das in seiner Form sich an die großen theologischen Summen des dreizehnten Jahrhunderts anlehnt, vor allem an Thomas' Summa theologiae" (Scholz, S. 174).

Thomas von Straßburg wurde zu Hagenau im Elsaß geboren und trat in Hagenau oder in Straßburg in den Orden der Augustiner-Eremiten ein. In Straßburg und in Paris (an letzterem Orte nicht vor 1341) entfaltete er eine fruchtbare Lehrtätigkeit. 1345 wurde er zum Generalprior seines Ordens gewählt, welches Amt er bis zu seinem Tode inne hatte. Er starb zu Wien 1357 auf einer Visitationsreise. Er schrieb einen wegen seiner Klarheit gerühmten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, in welchem er sich sehr eng an Aegidius von Rom anschloß und Heinrich von Gent und die Scotisten bekämpfte.

Wie die Augustiner-Eremiten durch Aegidius von Rom, so wurden die Zisterzienser durch Humbert, Abt von Prulli, gest. 1298, für den Thomismus gewonnen. Humbert schrieb Kommentare zur Metaphysik, zu De anima und zu den Sentenzen. In dem Kommentar zur Metaphysik nennt er Albert den Großen und Thomas von Aquin als die Lehrer, denen er folgte

(siehe Hist. litt. de la France XXI, 1847, S. 86—90. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 129—130).

Zu den Freunden von Thomas und des Thomismus muß auch Italiens größter Dichter Dante Alighieri, geboren 1265 in Florenz, gestorben 1321 zu Ravenna, gerechnet werden. Seine philosophischen Anschauungen sind hauptsächlich im Convito, in De monarchia und in der Divina Commedia niedergelegt. Daß Dantes Theologie vom Geiste des Aquinaten inspiriert ist, hat neuerdings E. Krebs wieder bestätigt gefunden. Nicht so einfach liegt dagegen die Sache bezüglich der Philosophie Dantes. Zwar sind die Fäden nicht wenig zahlreich, welche den Dichter der Göttlichen Commedie mit Thomas von Aquin verknüpfen. Allein als reiner Thomist kann Dante heute nicht mehr angesehen werden. Schon Philaletes war auf die Differenz zwischen der Kosmologie Dantes und des Aquinaten aufmerksam geworden und hatte den Zusammenhang der Danteschen Darstellung mit den Gedankengängen der neuplatonisierenden Schrift Alberts des Großen De causis et processu universitatis erkannt. Kürzlich hat sodann C. Sauter auf die Benützung des Liber de causis im Convito hingewiesen. Besonders bedeutsam sind aber die Untersuchungen von B. Nardi und E. Krebs. Sie erweisen den Philosophen Dante teils als Freund des Augustinismus, teils als Parteigänger jener arabisierenden und neuplatonisierenden Nebenströmung, die im Schoße des Dominikanerordens schon von Albert dem Großen in einem Teile seiner Schriften (siehe oben S. 468), dann von Alberts Schüler Ulrich Engelberti von Straßburg (siehe oben S. 475 f.), am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts zur Zeit Dantes aber von Dietrich von Freiberg und dessen Schüler Berthold von Mosburg (siehe unten) vertreten wurde. An die Seite der genannten Dominikanerlehrer tritt Dante mit seiner neuplatonisierenden Kosmologie und Intelligenzenlehre (Paradiso II, 112—141). Im engsten Zusammenhang damit steht die ebenfalls neuplatonische Lichttheorie, der Dante an zahlreichen Stellen des Paradiso Ausdruck verleiht (siehe B. Nardi, S. 33 ff.). Der Florentiner Dichter bekennt sich damit zu Anschauungen, die schon seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts bei Robert Grosseteste, Bonaventura, Albertus Magnus, Ulrich Engelberti und Witelo Eingang gefunden hatten. Auch die Erkenntnistheorie Dantes ist keineswegs echt thomistisch. Der Einfluß Avicennas und Augustins tritt deutlich hervor, so daß der Dichter in der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis dem Augustinismus und den Mitgliedern der älteren Franziskanerschule näher steht als dem Thomismus (siehe B. Nardi, S. 53 ff.). Insbesondere in der wahrscheinlich um 1309 verfaßten Schrift De monarchia nimmt Dante zu den politischen und kirchenpolitischen Problemen der Zeit Stellung, aber in anderer Weise als die für die päpstliche Universalgewalt votierenden Augustiner-Eremiten Aegidius von Rom, Jacob von Viterbo und Augustinus Triumphus. Die kirchliche, wie die staatliche Gewalt sind völlig selbständig, jede in ihrem Bereich. Beide sind notwendig. Beide stammen von Gott, die geistliche Gewalt durch unmittelbare göttliche Einsetzung, die weltliche Gewalt durch das natürliche Recht.

Der peripatetisch-thomistischen Richtung scheinen auch nahe gestanden zu haben einige bis jetzt wenig bekannte Denker, deren Werke fast noch sämtlich ungedruckt sind, und deren Lehren erst der gründlichen Untersuchung harren. So Jacob von Douai, der einen interessanten Kommentar zu De anima schrieb, aus dem B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 262 bis 265 einige Stellen heraushob.

Ferner ist zu nennen Gerhard von Bologna, Mitglied des Karmeliterordens. Er studierte und lehrte in Paris, wurde 1297 General seines Ordens und starb 1317. Aus seiner Feder stammen ein Kommentar zu den Sentenzen (gedruckt zu Venedig 1622), eine Summa theologica, die viele Anklänge an das gleichnamige Werk des Aquinaten zeigt, Quaestiones ordinariae und Quodlibeta (vier an der Zahl). Aus den letzteren hat B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 267—272 einige Fragmente mitgeteilt, aus denen erhellt, daß Gerhard, wie Heinrich von Gent, die Annahme der species intelligibiles für überflüssig hält (B. Hauréau, a. a. O., S. 272: Ex dictis patet quod non est ponenda species in intellectu).

Radulf, der Bretone (Brito), ein Gegner des Scotus (nach Hauréau und Stöckl, nach Prantl aber ein Vertreter scotistischer Lehren) schrieb Kommentare zu De anima, zu den beiden Analytiken (der Kommentar zu den ersten Analytiken wurde 1312 geschrieben), zur Topik (1320 vollendet), zu des Boëthius' Schrift De divisione, zu De sex principiis des Gilbertus Porretanus, zur aristotelischen Physik. Einige Bruchstücke aus dem Kommentar zur Topik und zu den zweiten Analytiken finden sich bei B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 274—278. Ebendas. S. 273 wird auch die handschriftliche Überlieferung besprochen.

Ein Zeitgenosse des Radulf Brito war der Picarde Johannes von Pouilli, aus dessen Quodlibeta B. Hauréau, a. a. O., S. 280—281 einige Texte abdruckt.

Blickt man auf den Kampf gegen und für Thomas zurück, so ergibt sich für die ersten fünf Dezennien nach dem Tode des Aquinaten als Resultat, daß im Dominikanerorden die neue aristotelisch-thomistische Richtung zum entscheidenden Siege kam, mochte auch eine nicht unbedeutende neuplatonische Unterströmung, insbesondere in Deutschland, noch eine Zeitlang das Feld behaupten, oder mancher Dominikanerlehrer, wie Durandus de S. Porciano, kritisch gegen den Thomismus Stellung nehmen (siehe unten). Aber auch andere Orden, wie die Augustiner-Eremiten, die Zisterzienser und die Karmeliter bekannten sich in wesentlichen Punkten zu Thomas und seiner Doktrin. Selbst bedeutende Persönlichkeiten aus dem Weltklerus, wie Gottfried von Fontaines, und Laien, wie der Dichterphilosoph Dante, machten sich zu Trägern thomistischer Anschauungen. Es entsprach daher nur der gegen früher gänzlich veränderten Sachlage, wenn am 14. Februar 1325 von dem Bischof von Paris, Stephan de Borreto, die Verurteilung vom 7. März 1277 zurückgenommen wurde. Vgl. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 251.

Das hohe Ansehen, das Thomas schon früh genoß, kommt auch in den Titeln zum Ausdruck, durch die er ausgezeichnet wurde. Zuerst doctor egregius, doctor eximius genannt, wurde er bald allgemein als doctor communis bezeichnet. Erst seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts kam der Titel doctor angelicus in Aufnahme. Siehe P. Mandonnet, Les titres doctoraux de S. Thom. d'A., Rev. thom. 17, 1909, S. 597 ff. J. A. Endres, Thomas von Aquin, Mainz 1910, S. 100. Im Jahre 1567 wurde Thomas von Papst Pius V. als fünfter Lehrer der Kirche, der unmittelbar im Ansehen den vier großen abendländischen Kirchenlehrern Augustinus Hieronymus, Ambrosius und Gregor d. Gr. folge, feierlich proklamiert. In der neuesten Zeit ist von katholischer Seite von einzelnen Theologen, z. B. von Alb. Stöckl u. a., sodann aber 1879 von Papst Leo XIII. durch die Bulle „Aeterni patris" der Versuch zur Wiederbelebung der thomistischen Lehre gemacht worden.

§ 41. In der Entwicklung der mittelalterlichen Logik treten deutlich drei Phasen heraus, die durch die Namen logica vetus, logica nova und logica modernorum sich kennzeichnen lassen. Die logica vetus ist die Logik, wie sie auf Grund der Isagoge Porphyrs, der aristotelischen Schriften De interpretatione und De categoriis und der logischen Traktate des Boëthius bis kurz vor der Mitte des zwölften Jahrhunderts doziert wurde. Zur genannten Zeit, seit Thierry von Chartres und anderen (siehe oben S. 201 f.), erfuhr der Logikbetrieb eine wesentliche Bereicherung und Umgestaltung durch die Bekanntschaft mit der logica nova, d. h. mit den übrigen Schriften des aristotelischen Organon, mit den beiden Analytiken, mit der Topik und den Elenchi sophistici. Die aristotelischen Kategorien fanden eine Ergänzung durch den Traktat De sex principiis des Gilbertus Porretanus (siehe oben S. 317). Etwa hundert Jahre später erfolgte unter grammatischem und arabischem, nicht, wie Prantl annahm, unter byzantinischem Einfluß, eine abermalige Vermehrung des logischen Stoffs durch die sogenannte logica modernorum d. h. durch Hinzufügung eines Abschnittes über die proprietates terminorum. Zugleich drängten die Bedürfnisse des Unterrichts zu einer möglichst schulmäßigen Behandlung, zur Systematisierung, Popularisierung und teilweisen Versifizierung (Memorialverse) des Lernstoffs, zur Zusammendrängung des gesamten logischen Materials in Kompendien oder Summulae. Als Verfasser solcher Schulbücher der modernen Logik sind Wilhelm Shyreswood, Lambert von Auxerre und vor allem Petrus Hispanus bekannt geworden.

Auf dem Gebiet der allgemeinen Methodik brachte einige Dezennien später eine hervorstechende Neuerung Raymundus Lullus mit seiner über allen Wissenschaften stehenden Ars generalis, einem System von Grundbegriffen, aus denen sich durch kombinatorische Methoden und mechanische Operationen die einzelnen Wissenschaften sollen gewinnen lassen. Die lullsche Kunst (Ars) hat im Mittelalter und später in der Zeit der Renaissance zahlreiche Anhänger gefunden und auch noch auf den jungen Leibniz einen nicht unwesentlichen Einfluß ausgeübt. Bei Lullus selbst stand die Ars generalis vollständig in dem Dienst der wissenschaftlichen Überwindung des Arabismus, speziell des Averroismus, dessen bedeutendster und rührigster Gegner am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts er war. Hauptsächlich wandte er sich gegen die averroistische Lehre von der doppelten Wahrheit. Im Zusammenhang damit stand seine Ansicht, daß die christlichen Mysterien sich per necessarias rationes beweisen lassen.

Eine weitere für die Ausgestaltung der Logik im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert charakteristische Erscheinung liegt in dem Auftreten der Sprachlogik. Gepflegt wurde diese Richtung hauptsächlich von Michael de Marbaix, Johannes Duns Scotus und Siger von Courtrai.

Ausgaben.

I. Wilhelm Shyreswood.

Aus der ungedruckten logischen Schrift Wilhelms teilt C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 11—24 nach Cod. Sorbonn. 1797 (Paris. Bibl. Nat. 16617) zahlreiche Stellen mit.

II. Lambert von Auxerre.

Aus der Summa Lamberti hat C. Prantl, a. a. O., S. 25—32 aus dem unter I genannten Codex eine Reihe charakteristischer Stellen herausgehoben. Auch B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 188—190 bietet zwei Fragmente.

III. Petrus Hispanus.

Petri Hispani Summulae logicales sind seit 1480 außerordentlich oft gedruckt worden. C. Prantl, a. a. O., S. 35—40 erwähnt achtundvierzig Ausgaben zu Leipzig, Köln, Venedig, Lyon, Paris usw.

IV. Raymundus Lullus.

Die erste Sammlung lullischer Schriften und zwar hauptsächlich solcher, welche auf die Ars magna sich beziehen, wurde von dem Straßburger Buchhändler Zetzner veranstaltet unter dem Titel: Raimundi Lulli opera ea, quae ad inventam ab ipso artem universalem scientiarum artiumque omnium .... pertinent, Argentorati 1598, wieder abgedruckt 1609, 1617, 1651 (Enthalten sind: Ars brevis, De auditu cabbalistico, Duodecim principia philosophiae seu lamentatio philosophiae contra Averroistas, Logica nova, De venatione medii inter subiectum et praedicatum, De conversione subiecti et praedicati per medium, Rhetorica, Ars magna, Articuli fidei sacrosanctae).

Frühere Drucke einzelner logischer und auf die Ars magna bezüglicher Schriften sind bei C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 146—148 und bei H. Hurter, Nomencl. lit. II, S. 473 f. notiert.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Lullus wurde von Ivo Salzinger und seinen Nachfolgern unternommen, aber nicht zu Ende geführt (nur 45 Werke finden sich in den gedruckten acht Bänden): Beati Raymundi Lulli opera omnia, Mainz 1721—1742, 10 voll. in fol.; Bd. 7 u. 8 sind höchst wahrscheinlich nicht erschienen, da sie sich in keiner Bibliothek vorfinden. T. I (1721) enthält außer der Biographie und ausführlichen Einleitungen: Ars compendiosa inveniendi veritatem seu ars magna et maior, Ars universalis seu lectura artis compendiosae, Principia theologiae, philosophiae, juris, medicinae. T. II (1722) enthält: Liber de gentili et tribus sapientibus, Liber de sancto spiritu, Liber de quinque sapientibus, Mirandae demonstrationes, Liber de quatuordecim articulis sanct. rom. cath. fidei. T. III (1722) enthält: Introductoria artis demonstrativae, Ars demonstrativa, Lectura super figuras artis demonstrativae, Liber chaos, Compendium seu commentum artis demonstrativae, Ars inveniendi particularia in universalibus, Liber propositionum secundum artem demonstrativam. T. IV (1729) enthält: Liber exponens figuram elementarem artis demonstrativae, Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae, Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles, Disputatio Eremitae et Raymundi super libros sententiarum, Liber super Ps. Quicumque seu liber Tartari et Christiani, Disputatio fidelis et infidelis, Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni, Disputatio fidei et intellectus, Liber apostrophe, Supplicatio professoribus Parisiensibus, Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto, Liber de demonstratione per aequi-

parantiam, Liber facilis scientiae, Liber de novo modo demonstrandi seu ars praedicativa magnitudinis. T. V (1729) enthält: Ars inventiva veritatis seu ars intellectiva veri, Tabula generalis, Brevis practica tabulae generalis, Lectura compendiosa tabulae generalis, Lectura super artem inventivam et tabulam generalem. T. VI (1737) enthält: Ars amativa, Arbor philosophiae amoris, Flores amoris et intelligentiae, Arbor philosophiae desideratae, Liber proverbiorum, Liber de anima rationali, De homine, De prima et secunda intentione, De Deo et Jesu Christo. T. IX (1740) und T. X (1742) enthalten den Liber magnus contemplationum in Deum.

Eine weitere Ausgabe lullischer Schriften wurde veranstaltet zu Palma 1745 (nach Keicher, S. 55).

Pii eremitae Remundi de natali parvuli pueri Jhesu liber, Parisiis 1499. — Disputatio Petri Clerici et Raymundi Phantastici, Parisiis 1499. — Arbor scientiae, ed. A. de Zepeda, Brüssel 1664. — Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili Patre Domino Episcopo Parisiensi, ed. O. Keicher, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VII, 4—5), S. 95—221. — A. Gottron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen, Berlin-Leipzig 1912, S. 64—91 druckt nach einer Münchner Handschrift den Liber de fine im Auszug ab; derselbe gibt a. a. O. S. 92 ff. eine Übersetzung des Anfangs des libre del orde de cavayleria und des liber phantasticus.

Durch Hauréau, Notices et extraits, I, 166, erfahren wir von drei bisher unedierten theologischen Traktaten des Raymund (De recuperatione terrae sanctae, De modo convertendi infideles, De angelis), sowie IV, 290—294 von einer auch in dem alten Kataloge übergangenen Trostschrift: Consolatio Venetorum et totius gentis desolatae, 1298 zu Paris geschrieben und gegen astrologischen Aberglauben eifernd; ferner II, 16, Handschriftliches zur Ars inventiva veritatis.

J. Rosselló, Obras rimadas de Ramon Lull en catalan, Palma 1859. — El Blanquerna, maestro de la perfección cristiana, compuesto en lengua lemosina por el iluminado doctor mártir . . . B. R. Raimundo Lulio, con prologo de Menendez y Pelayo, Madrid 1883. — Obras de Ramon Lull. Libre del gentil e los tres savis: libre de la primera e segona intenció: libre de mil proverbis. Textos originales publicados e illustrados con notas y variantes por J. Rosselló. Prologo y glosario de M. Obrador y Bennassar. Palma de Mallorca, Hijas de Colomar 1886—1901. — Le B. Raymond Lulle libre de la Orden de Caballeria. Trad. en castillan par J. Luanco et publié par l'Académie des belles-lettres de Barcelone, Barcelona 1901. — F. Frost, The „Art de Contemplacio" of Ramon Lull, published with an introduction and a study of the language of the author, Baltimore 1903. — Felix de les maravelles del mon, ed. J. Rosselló et Obrador y Bennassar, Palma 1903. Das siebente Buch aus der genannten Schrift (De mirabilibus orbis) wurde von K. Hofmann, Ein katalanisches Tierepos von Ramon Lull, Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Kl. 12, 3. Abt., München 1871 im katalanischen Urtext nebst Übersetzung veröffentlicht. — M. Obrador y Bennassar, Libre de amich et e amat del B. Ramon Lull, Palma 1904; derselbe, Obras de Ramon Lull. Edició original feta en vista dels millors y més antichs manuscrits, ebendaselbst, Vol. I, 1906; Vol. II, 1906—1908. — Raymond Lulle. Dialogues et cantiques d'amour entre l'ami et l'aimé, composés en catalan par le Docteur illuminé et martyr Raymond Lulle, et traduits pour la 1re fois en français par A. Marius, Bruxelles 1912. — Kürzlich hat J. H. Probst, Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle, Toulouse 1912, nach Handschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München einige Auszüge aus katalanischen Texten veröffentlicht, und zwar vier Kapitel aus dem philos. Roman Blanquerna (S. 306—313), vier aszetische und mystische Kapitel aus Art de contemplació (S. 313—326), einige Stellen aus Libre de anima racional (S. 326—329), drei kurze Kapitel aus Libre de Angels (S. 329—332), einige Stellen aus Liber de affatu seu de sexto sensu (S. 332—334).

Francisco de Bofarull y Sans, El testamento de Ramon Lull y la escuela luliana en Barcelona, memoria leida en la real academia de las buenas letras, Barcelona 1894 (auch Boletin de la Real Academia de la historia XXX, Madrid 1897, S. 91—93.

Über die Fundstätten von Lull-Handschriften siehe O. Keicher, S. 45 bis 48. Die reichste Sammlung besitzt die Königl. Hof- und Staatsbibliothek in München, meist in lateinischen Übersetzungen, zum Teil auch in katalanischen Texten. Auch San Marco in Venedig ist wichtig; siehe M. Obrador y Bennassar, Boletin de la Soc. Arqueol. Luliana, Palma, Junio-Julio de 1900. — Über die Kataloge lullscher Werke siehe ebenfalls O. Keicher, S. 36 f.

V. Siger von Courtrai.

Nachdem aus der Summa modorum significandi Sigers von Courtrai (unter dem Namen des Siger von Brabant) von Ch. Thurot, Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen-âge, Paris 1868 (Notices et extraits de manuscrits de la bibliothèque impériale et autres bibliothèques XXII, 2e partie), S. 20, 40 f., 128 f., 157 f., 318 ff. Auszüge veröffentlicht worden waren, wurden die erhaltenen Schriften Sigers vollständig ediert von G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai. Étude critique et textes inédits, Louvain 1913 (Les Philosophes Belges VIII).

Die frühesten Anfänge der terministischen Logik, die aus einer Verquickung von Logik und Grammatik entsprang, reichen, wie es scheint, bis ins zwölfte Jahrhundert zurück. Schon bei Adam von Petit-Pont finden sich Spuren (siehe Ch. Thurot, Revue critique 1867, n. 27). Deutlicher tritt sie bei Alanus de Insulis zutage (siehe R. Stölzle, Literarischer Handweiser, Münster 1897, S. 14). Ihre volle Ausgestaltung erhielt sie aber erst unter arabischem Einfluß im dreizehnten Jahrhundert. Siehe oben S. 202; ferner R. Stapper, Papst Johannes XXI., Münster 1898 (Kirchengesch. Studien IV, 4), S. 17—18.

Die ersten, bei denen sich, angefügt an die aristotelische Logik, die logica modernorum d. h. die Lehre von den proprietates terminorum als fertiges Ganze aufzeigen läßt, sind die Logiker Wilhelm Shyreswood und Lambert von Auxerre. Der erstere, geboren zu Durham, studierte in Oxford, lehrte dann in Paris, wo ihn Petrus Hispanus hörte, und starb als Kanzler von Lincoln 1249. Roger Bacon hat ihn sehr gerühmt und sogar über Albertus Magnus gestellt (Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita. Opus tertium, c. 2, ed. J. S. Brewer, London 1859, S. 14: Magister Gulielmus de Shyrwode, thesaurarius Lincolniensis ecclesiae in Anglia, longe sapientior Alberto. Nam in philosophia communi nullus maior est eo). Wilhelms Logik wurde nicht gedruckt; sie läßt sich aber aus den Mitteilungen Prantls in ihren Umrissen wohl erkennen.

Den gleichen Typus, wie das Kompendium Wilhelms, zeigt die Summa logicae des Lambert von Auxerre (um 1250). Auch sie blieb ungedruckt und ist nur durch die Auszüge Prantls bekannt geworden.

Nach dem Vorbild der beiden im Vorhergehenden genannten Autoren arbeitete auch der für die Folgezeit einflußreichste Logiker, nämlich Petrus Hispanus. Geboren im zweiten Dezennium des dreizehnten Jahrhunderts in Lissabon, studierte er in Paris unter Wilhelm Shyreswood, war 1246 als Lehrer in Siena tätig, wurde 1273 Kardinalbischof von Tusculum, bestieg 1276 als Johann XXI. den päpstlichen Stuhl, starb aber bereits im nächsten Jahre 1277. Petrus Hispanus besaß als Mediziner großes Ansehen. Er setzte die mit Constantinus Africanus (siehe oben S. 310) beginnende, von der griechisch-arabischen Medizin befruchtete ärztliche Tradition fort durch Abfassung einer Reihe medizinischer Schriften (siehe ihre Zusammenstellung und handschriftliche Grundlage bei R. Stapper, Papst Johannes XXI., S. 20—26). Was aber sein Andenken bei der Nachwelt aufrecht erhalten hat, war sein logisches Kompendium, seine wahrscheinlich während des Aufenthaltes in Siena entstandenen Summulae logicales.

Sie wurden, wie Val. Rose, Ch. Thurot und insbesondere R. Stapper mit durchschlagenden Gründen gegen Prantl dargetan haben, von Georgios Scholarios (1400—1464) unter dem Titel Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην ins Griechische übertragen; vgl. oben § 32, S. 355 f. Dieses vielfach benutzte Lehrbuch, das oft kommentiert wurde und für Jahrhunderte den Logikbetrieb fixierte, stellt in sieben Abschnitten oder Traktaten die Logik dar. Diese Traktate sind: 1. De enunciatione, 2. De universalibus, 3. De praedicamentis, 4. De syllogismo, 5. De locis dialecticis, 6. De fallaciis, 7. De terminorum proprietatibus (parva logicalia). Die sechs ersten Abschnitte enthalten im wesentlichen die Logik des Aristoteles und Boëthius (die sogen. „Logica antiqua" mit ihren beiden Teilen der vetus und nova logica; siehe C. Prantl, III, S. 26, Anm. 103 und oben S. 202); der siebente Abschnitt dagegen enthält die Zusätze der Neueren (modernorum). Dieser siebente Abschnitt handelt de terminorum proprietatibus, nämlich: de suppositionibus (unter der suppositio wurde die Vertretung dessen, was in dem Umfange eines Begriffes liegt, durch eben diesen Begriff selbst verstanden, wonach z. B. omnis homo mortalis est für: Caius mortalis est, Titius mortalis est etc. stehe), de relativis, de ampliatione, de appellationibus, de restrictione, (Erweiterung und Verengerung der Bedeutung eines Ausdrucks), de distributione, de exponibilibus, welche letztere Doktrin bereits zu dem Kapitel de dictionibus syncategorematicis gehörte, worunter man die zu dem Nomen und Verbum hinzutretenden Redeteile verstand.

Raymundus Lullus (Ramon Lul, wie er sich selbst nannte, oder Llull, wie der Name heute in Katalonien geschrieben wird; siehe O. Keicher, S. 1, Anm. 1), Dichter, Philosoph und Theolog, Scholastiker und Mystiker, wurde um 1235 auf der Insel Majorka geboren. Er führte längere Zeit ein den Freuden der Welt zugetanes Leben. Um 1265 vollzog sich aber infolge einer Vision in seinem Inneren ein vollständiger Bruch mit der Vergangenheit. Er verließ Weib und Kind, um einer einzigen großen Idee zu dienen, nämlich den Kampf gegen den Islam zu führen. Der Realisierung dieses Zieles auf dem Wege der praktischen Missionstätigkeit, wie insbesondere auch mit den Waffen der Wissenschaft, war sein übriges Leben gewidmet. Einen neunjährigen Aufenthalt auf Majorka benutzte er zur Erlernung der arabischen Sprache und zur Vertiefung in die Wissenschaft der Christen und der Araber. Als Frucht dieses ersten Dezenniums nach seiner Bekehrung entstand die früheste Form seiner Ars generalis, aber auch noch andere Schriften, so der umfangreiche Liber magnus contemplationum, der in Form eines Gespräches mit Gott „eine Art Summa des gesamten theologisch-philosophischen Wissens Raymunds präsentiert, worin die Ansichten der philosophi antiqui kritisiert und die Meinungen der arabischen Denker besprochen werden" (O. Keicher, S. 23). Nach diesen schriftstellerischen Präludien folgte eine wahre Hochflut von Schriften und Traktaten. Lulls Werke werden von Keicher (S. 38) auf Dreihundert beziffert. Soweit sie gedruckt sind, wurden sie bereits oben bei Besprechung der Ausgaben verzeichnet. Sie sind zumeist in katalanischer Sprache, einige auch arabisch abgefaßt. Daß Lullus auch lateinisch schrieb, zeigt Gottron (Ramon Lulls Kreuzzugsideen, S. 62 f.); jedenfalls bemühte er sich schon früh um die Übersetzung seiner Schriften ins Lateinische. Die ihm zugeschriebenen alchimistischen Traktate gehören ihm nicht an. Alchimist ist er nie gewesen (siehe J. H. Probst, Caractère etc., S. 169).

Seit 1287 begann Lullus ein unstetes Wanderleben von Stadt zu Stadt, von Land zu Land, um für seine Ideen Propaganda zu machen. In Paris hielt er 1288 Vorlesungen über seine Ars generalis, aber ohne Erfolg. Den Päpsten von Cölestin V. bis Clemens V. unterbreitete er seine Kreuzzugspläne und Reform-

vorschläge zur Missionierung der Heidenländer, ohne irgendwie sein Ziel erreicht zu sehen. Um so eifriger und intensiver gestaltete sich aber seine eigene Tätigkeit in der Bekämpfung der arabischen Wissenschaft, speziell des Averroës, und gerade an der Stätte, wo der arabische Philosoph am meisten Anhänger gewonnen hatte, in Paris (siehe folgenden Paragraph). Schon früher hatte sich Lullus gegen die christlichen Adepten des Averroismus gewandt, nämlich in der am 22. Februar 1298 in Paris vollendeten, nunmehr von O. Keicher vollständig edierten Abhandlung: Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre Domino episcopo Parisiensi oder, wie sie in dem alten Katalog von 1311 genannt wird: Liber contra errores Boetii et Sigerii (O Keicher, S. 52).

Bei einem abermaligen Aufenthalt in Paris in den Jahren 1310 und 1311 setzte sich Lulls ungestüme Feder erneut gegen die Averroisten in Bewegung. Es folgte in langer Reihe eine antiaverroistische Schrift auf die andere. Es handelt sich um folgende, fast durchweg noch ungedruckte Traktate (nach O. Keicher, der S. 53—61 den Inhalt und die handschriftliche Überlieferung bespricht): Reprobatio aliquorum errorum Averrrois, Sermones contra errores Averrois, Disputatio Raymundi et Averroistae, Liber de quaestione valde alta et profunda, Liber de efficiente et effectu — hier findet sich der interessante Satz, der bei Giordano Bruno und Spinoza wiederkehrt: natura naturata est facta sub natura naturante (O. Keicher, S. 55; siehe oben S. 383) —, Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens, De divina existentia et agentia, De Deo ignoto et mundo ignoto, De possibili et impossibili, Liber contradictionis (auch Liber de centum syllogismis), Liber de syllogismis contradictionis, De divina unitate et pluralitate, Ars mystica theologiae et philosophiae, De modo naturali intelligendi, De fallaciis, quas non credunt facere aliqui, qui credunt esse philosophantes, Liber natalis pueri Jesu, Duodecim principia philosophiae oder Lamentatio seu expostulatio philosophiae contra Averroistas.

Die Liste der aufgeführten Traktate zeigt, wie energisch der schreiblustige und federgewandte Lullus noch am Ende seines Lebens gegen das feindliche Bollwerk des lateinischen Averroismus — denn dieser ist in erster Linie gemeint — anstürmte, so daß er zweifellos als der bedeutendste Gegner des Arabismus am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts gelten muß. Mit dieser reichen schriftstellerischen Tätigkeit fällt der Erfolg zusammen, den Lullus auf dem Konzil zu Vienne (1311) erzielte, insofern auf sein Drängen hin die Bestimmung getroffen wurde, daß am jeweiligen Sitz der römischen Kurie, an den Hochschulen von Paris, Oxford, Bologna, Salamanca Hebräisch, Arabisch und Chaldäisch gelehrt werden solle, um den Missionaren die unerläßliche Sprachenbildung zu vermitteln (siehe O. Keicher, S. 34). Die letzten Lebensjahre verbrachte Lullus im Dienste der praktischen Mission in Tunis und in der Berberei, wo er nach der Tradition das Martyrium der Steinigung erlitt. Er starb am 29. Juni 1315 (Über die gegen dieses Datum aus zwei von H. Finke veröffentlichten Briefen des Königs Jacob II. von Aragonien sich ergebenden Schwierigkeiten siehe O. Keicher, S. 35).

Was der eigenartigen und tatkräftigen Persönlichkeit des Raymundus Lullus Berühmtheit und Ansehen bis in die Neuzeit hinein verschafft hat, war nicht die energische Abwehr des Averroismus, auch nicht seine Dichtungen und philosophischen Romane (Blanquerna und Felix), sondern die Entdeckung der Ars generalis, der er zahlreiche Schriften widmete, und die ihre letzte Gestalt in der Abhandlung Ars magna et ultima erhielt (siehe C. Prantl III, S. 157, Anm. 84).

Die lullische „*Kunst*“ ist die scientia generalis für alle Wissenschaften. *Sie ist das System der obersten, allgemeinsten, durch sich evidenten Prinzipien und Regeln*, in denen die Prinzipien der anderen Wissenschaften enthalten sind, wie das Einzelne im Allgemeinen. Ohne sie kann weder die Philosophie, noch irgend eine andere Wissenschaft bestehen. Die letzteren können vielmehr durch sie leicht und in kurzer Zeit erworben werden (Ars magna et ult., ed. *Zetzner*, p. 218; *Prantl* III, S. 157, Anm. 83: Quia quaelibet scientia habet sua principia propria et diversa a principiis aliarum scientiarum, idcirco requirit et appetit intellectus, quod sit *una scientia generalis* ad omnes scientias, et hoc cum suis principiis generalibus, in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali. Ib., p. 313; *Prantl* III, S. 167, Anm. 117: Per quartam figuram verius quam per alias datur modus, quo aliae scientiae possunt faciliter et breviter acquiri, sicut theologia, philosophia etc. . . . Ratio huius est, quod ista scientia habet principia generalissima et etiam regulas generalissimas, aliae vero scientiae habent subalternata principia, et sic medium earum est imperfectum sine ista scientia. Declaratio Raymundi, ed. *Keicher*, S. 97, 19: illa principia generalia sunt et communia ad omnes scientias et ad omnes conclusiones et per se sunt cognita, et sine illis philosophia nec aliqua alia scientia potest esse). Die *Ars* ist somit die höchste aller menschlichen Wissenschaften. Sie steht noch über der Logik und Metaphysik. Sie lehrt den Weg oder die Methoden, die allgemeinen und speziellen Prinzipien jeder Einzelwissenschaft zu finden, indem sie gewisse Termini als Prinzipien voraussetzt, mit deren Hilfe sich dann zahllose Urteile bilden lassen (Introductoria artis demonstr., ed. *Salzinger* III, p. 1; *Prantl* III, S. 172, Anm. 142: Sed haec ars tamquam suprema omnium humanarum scientiarum indifferenter respicit ens . . . . Solum docet viam inveniendi communia et propria principia in quacunque scientia . . . . . solum ponit aliquos terminos principiorum, quibus mediantibus possunt formari infinitae propositiones). In der *Ars magna et ultima* (*Prantl* III, S. 157) werden als *diese Termini oder Prinzipien* aufgeführt: neun Begriffe, welche absolute Prädikate, göttliche Attribute bezeichnen (bonitas, magnitudo, aeternitas seu duratio, potestas, sapientia, voluntas, virtus, veritas, gloria), ferner neun Begriffe, welche Relationsprädikate bezeichnen (differentia, concordia, contrarietas, principium, medium, finis, maioritas, aequalitas, minoritas). Hinzugefügt sind die Begriffe von neun quaestiones, neun Subjekten, neun Tugenden, neun Lastern.

Um nun von den Begriffen oder den Prinzipien zu Sätzen und Urteilen und zu den Wissenschaften zu gelangen, schwebt *Lullus der Weg der Kombinatorik* vor. Die Wissenschaft scheint ihm aus der Kombination (mixtio) der vorausgesetzten Prinzipien zu entspringen. Ausdrücklich sagt er (Ars magna et ult. ed. *Zetzner*, p. 315; *Prantl* III, S. 168, Anm. 119): Et ista mixtio est centrum et subiectum huius artis. Und in der *Declaratio Raymundi* läßt er in den achtzehn Begriffen der absoluten und relativen Prädikate alles Seiende enthalten sein oder daraus sich entfalten. Durch die methodische Mischung oder Kombination der Prinzipien sind ihm die Geheimnisse oder Wahrheiten der Natur bezeichnet, soweit der menschliche Intellekt sie in diesem Leben erreichen kann (ed. *Keicher*, S. 97, 28: Et in his principiis omnia entia implicata sunt aut explicata secundum eorum essentiam et naturam, ac *per ordinatam mixtionem ipsorum principiorum*, quae traditur in praedicta tabula, significantur secreta et veritates naturae, secundum quod intellectus humanus in hac vita ipsa attingere potest). Um die mögliche Kombination der Grundbegriffe zu erleichtern, zu veranschaulichen und praktisch für jedermann fruchtbar zu machen, griff *Lullus* zu symbolischen und mechanischen Hilfsmitteln, nämlich zur Bezeichnung der

Grundbegriffe durch Buchstaben, zu ihrer Gruppierung in Tafeln, Feldern und Kolumnen und in Figuren, speziell in Dreiecken und drehbaren Kreisen.

Wegen der drehbaren Kreise hat Lullus schärfsten Tadel erfahren. C. Prantl (III, S. 156, Anm. 77) schilt ihn geradezu als Halbnarren. Allein solche Kraftausdrücke verwechseln das Beiwerk mit dem Wesen und Kern der Sache. Sie übersehen, daß Lullus seine Ars möglichst populär gestalten und sie dem gewöhnlichen Volk als Mittel in die Hand geben wollte, den Glauben zu verteidigen (siehe O. Keicher, S. 19 f.). Sie übersehen ferner, daß trotz aller Schematisierung und Mechanisierung der Grundgedanke unberührt bestehen bleibt, nämlich die bei Lullus zum erstenmal auftauchende Forderung einer allen Wissenschaften gemeinsamen Ars generalis als eines Systems von Grundbegriffen, aus denen sich auf dem Wege der Kombination die einzelnen Wissenschaften synthetisch aufbauen lassen. Gerade der Gedanke der Kombinatorik macht das Wesentliche, Neue und Eigenartige der lullischen Kunst aus, nicht die Prinzipien als solche, wie Keicher (S. 19) meint, noch weniger die metaphysisch-logische Methode, wie J. H. Probst (S. 57 f.) behauptet.

Bis tief in die Neuzeit herein hat Lullus' Ars generalis die Geister gereizt und die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. So haben sich Agrippa von Nettesheim (gest. 1535), Jacobus Faber (Stapulensis; gest. 1537), Carolus Bovillus (gest. 1553), Giordano Bruno (gest. 1600), H. Altstedt (gest. 1638), Athanasius Kircher (gest. 1680) und Gassendi (gest. 1655) mit Lullus beschäftigt. Besonders bemerkenswert ist aber der Einfluß, den Lullus auf den jungen Leibniz ausgeübt hat. In seiner Dissertatio de arte combinatoria (1666) schreibt der letztere dem Lullus das Verdienst zu, eines der Grundprobleme der Logica inventiva erkannt zu haben, nämlich zu einem gegebenen Subjekt die Prädikate und umgekehrt zu einem gegebenen Prädikat die Subjekte zu finden. Er belegt dies mit einer Reihe von Stellen aus den Schriften des Lullus, so daß seine eingehende Beschäftigung mit ihnen nicht zweifelhaft sein kann (siehe Gerhardt, Die philos. Schriften von G. W. Leibniz IV, S. 61 ff.). Auch billigt er den Grundgedanken, auf welchem die von Lullus versuchte Lösung des Problems beruht: die Kombination der einfachsten und allgemeinsten Begriffe (termini simplices) zu zusammengesetzten Begriffen (termini complexi sive propositiones). Dagegen beanstandet er die von Lullus aufgestellte Begriffstafel als fehlerhaft und unvollständig und das von ihm angewandte äußerliche mechanische Mittel der Kombination. Letzteres ersetzt er durch die Kombinationsrechnung. Auch in seinen späteren Schriften hat Leibniz wiederholt auf Lullus als einen seiner Vorläufer bezüglich der Ars combinatoria hingewiesen (siehe Dutens, Leibnitii Opera omnia IV, 3, 174; Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz, Paris 1903, S. 177, 330, 511, 561). Unter den ungedruckten Manuskripten von Leibniz findet sich auch eines mit der Aufschrift: Cyclognomica ex Lullio, Gregorio Tolosano (Hannover, Kgl. Bibl., Leibniz-Handschr., Abt. IV (Philosophie), Vol. VII., Fasc. C, Bl. 19). *)

Eine eigenartige Stellung nimmt Raymundus Lullus bezüglich der Grenzen von Vernunft und Glaube ein, insofern er auch die christlichen Mysterien, welche Albertus Magnus und Thomas von Aquin (siehe oben S. 470, 487 f.) dem Bereiche der Vernunft entzogen hatten, wiederum für die ratio in Anspruch nimmt und per necessarias rationes beweisen will

---

*) Die detaillierten Mitteilungen über Leibniz' Verhältnis zu Lullus verdanke ich der Sachkenntnis von Prof. Dr. W. Kabitz in Breslau.

(Articuli fidei sacrosanctae, ed. Argentorati 1617, p. 920, Introd.: Deus, in virtute tua sperantes et de tua gratia confidentes, intendimus probare articulos fidei per necessarias rationes). Indessen ist kaum anzunehmen, wozu Stöckl neigt, daß Lullus im Sinne eines religiösen Rationalismus die Glaubenssätze in bloße Vernunftsätze auflösen möchte. Es wird sich bei ihm ähnlich verhalten, wie bei Anselm von Canterbury und Richard von St. Victor, die ebenfalls von necessariae rationes sprachen, ohne einer völligen Rationalisierung der Dogmen das Wort reden zu wollen (siehe oben S. 265, 345). Lullus bekennt ausdrücklich (Liber magnus contempl. c. 154, n. 2; bei O. Keicher, S. 65, Anm. 2): Fides est res adeo excellens et nobilis, quod transcendat terminos, in quibus ratio est terminata et conclusa, quia de talibus rebus tractat fides, quod ratio et intellectus hominis non possint ipsas intelligere. Ferner lehrt er, wie die übrigen Scholastiker, die Oberherrschaft der Theologie über die Philosophie (Declaratio Raymundi, ed. Keicher, S. 95, 8: theologiam, quae domina est philosophiae, mater atque speculum etc.).

Daß sich Raymundus Lullus im Gegensatz zu Albert und Thomas wiederum auf die Wege des zwölften Jahrhunderts, von Anselm und Richard von St. Victor, von Alanus de Insulis und Nicolaus von Amiens zurückdrängen ließ, hat seinen Grund in den Zwecken, die er verfolgte, und in der Richtung, die er bekämpfte. Bei der Missionstätigkeit gegenüber den Ungläubigen glaubte er am ehesten mit Vernunftgründen dem christlichen Glauben Eingang verschaffen zu können. Anderseits sah er sich angesichts der averroistischen Lehre von der doppelten Wahrheit, insofern in der Philosophie etwas anderes wahr sein könne als in der Theologie, genötigt, die unbedingte Konkordanz von Philosophie und Theologie und damit die rationale Seite der Mysterien um so stärker zu betonen (Declaratio Raymundi, ed. Keicher, S. 95, 19: ipse stabat considerando, quomodo concordare posset theologiam et philosophiam. Ib., S. 221, 27: bonum zelum habui et multum desidero magnam concordantiam esse inter dominos meos magistros in theologia et in philosophia).

Die philosophisch-theologischen Lehren des Lullus hat J. H. Probst (Caractère et origine etc.) kürzlich eingehend untersucht, auf ihre Quellen geprüft und mit den Systemen der großen Scholastiker verglichen. Der genannte Forscher kam zum Resultat (S. 210, 300), daß Lullus keine isolierte Größe inmitten der mittelalterlichen Welt darstellt. Er erscheint in hohem Maße als traditioneller Geist, viel mehr als man bisher geglaubt hat. Er steht zwar in Opposition zum Thomismus, setzte aber in seiner Weise die Richtung von Pseudo-Dionysius, Augustinus, Anselm von Canterbury und der führenden Lehrer des Franziskanerordens fort.

Im letzten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts wurde die Doktrin des Lullus durch den spanischen Dominikaner und Inquisitor Nicolaus Eymericus (Dialogus contra Lullistas, Directorium inquisitionum, Romae 1587) bei der kirchlichen Autorität verdächtigt. 1376 erschien infolgedessen eine Bulle Gregor XI., welche die Lehren des Lullus verdammte. Die Echtheit des päpstlichen Schriftstücks wurde indessen bestritten (siehe H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. IV, S. 352 ff.). Zur Zeit Gersons wurde die Ars magna von der Pariser theologischen Fakultät verworfen (Gerson, De examinatione doctrinarum p. 2, cons. 1, ed. Du Pin I, Antverpiae 1706, S. 13 B.; siehe A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, S. 951).

Wie oben (S. 530) bemerkt wurde, ist die logica moderna oder die terministische Logik aus dem Eindringen der Grammatik in die Sphäre der Logik entsprungen. Umgekehrt erwuchs aus dem Eindringen der Logik in das Gebiet der Grammatik eine weitere, für die Entwicklungsgeschichte der Logik im dreizehnten

und vierzehnten Jahrhundert interessante Erscheinung, nämlich die Sprach-Logik oder die grammatica speculativa. Ihren literarischen Ausdruck fand diese Richtung in Abhandlungen mit dem Titel Modi significandi. Gegenstand der Untersuchung waren die Beziehungen zwischen Grammatik und Logik, zwischen den grammatischen Formen und den Denkformen. Die ersten Spuren weisen auf das zwölfte Jahrhundert, auf den Kommentator des Priscian, auf Petrus Helias zurück (siehe Ch. Thurot, Notices et extraits etc., S. 18 ff.). Bei Robert Kilwardby zeigt sich das sprach-logische Verfahren bereits stark ausgeprägt (siehe Ch. Thurot, a. a. O., S. 148 f.). Als weitere Vertreter dieser Richtung sind bekannt Michael de Marbais (de Marbasio), der eine Summa modorum significandi schrieb (siehe Ch. Thurot, a. a. O., S. 41 f., S. 149, 156, 159), Johannes Duns Scotus, der Verfasser eines Traktats De modis significandi sive grammatica speculativa (siehe unten), und Siger von Courtrai (siehe A. Niglis, S. 56).

Siger von Courtrai, der lange mit Siger von Brabant verwechselt wurde, studierte in Paris, war 1309 Magister artium, 1310 Mitglied der Sorbonne, 1315 Prokurator derselben. Von 1308—1330 bekleidete er das Amt eines Dekans der Kirche von St. Marie in Courtrai. Von seinen Schriften haben sich erhalten eine Ars priorum (kurzer Kommentar zu den ersten Analytiken), dann Fallaciae, eine Summa modorum significandi und Sophismata. Die beiden ersten Abhandlungen sind rein logischen Inhalts; die beiden letzten dagegen beziehen sich auf die Probleme der Sprach-Logik, wobei Donat und Priscian die grammatische Unterlage bieten. Einen eigenartigen Charakter haben die Sophismata oder, wie sie auch hießen, die Impossibilia. Mit diesem Namen wurden, wie P. Mandonnet (1re partie, Louvain 1911, S. 122—125) und A. Niglis (S. 65 ff.) zeigten, „angewandte Aufgaben", „Schulaufgaben", „alle zu praktischen Schulübungen kurz formulierte Thesen", die nicht selten durch ihre Paradoxie überraschten, und Sammlungen von solchen bezeichnet.

§ 42. Albertus Magnus und Thomas von Aquin hatten Aristoteles zu rezipieren und zugleich zu christianisieren unternommen und die Einheit und Widerspruchslosigkeit von Philosophie und Theologie aufrecht erhalten. Einen anderen Weg schlug eine in Paris seit 1260 aufgekommene philosophische Richtung ein, die ohne jede Orientierung an dem christlichen Dogma Aristoteles aus sich selbst und im Geiste des arabischen Kommentators Averroës zu interpretieren suchte. Diese Richtung, die man treffend als lateinischen Averroismus bezeichnet hat, ist in ihrer strengsten Form durch spezifische Lehrpunkte aristotelischer und averroistischer Provenienz, im einzelnen hauptsächlich durch die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung, durch die These von der Einheit des Intellekts in allen Menschen und durch das Phantom einer doppelten Wahrheit und damit eines möglichen Widerspruchs, einer möglichen Dissonanz zwischen Philosophie und Theologie bezüglich derselben Materie charakterisiert.

Die Hauptführer dieses reinen oder averroistischen Aristotelismus waren im dreizehnten Jahrhundert Siger von Brabant und Boë-

tius der Däne, vielleicht auch noch Bernier de Nivelles. Der wissenschaftliche Kampf gegen den lateinischen Averroismus wurde bei seinem ersten Entstehen vornehmlich von dem Verfasser des Tractatus de erroribus philosophorum, ferner von Albert dem Großen und Thomas von Aquin und etwas später von Aegidius von Rom und Raymundus Lullus geführt. Die kirchliche Autorität schritt 1270 und 1277 durch feierliche Verurteilung von dreizehn beziehungsweise zweihundertneunzehn Propositionen ein.

Indessen ward durch alle diese Maßnahmen der Einfluß des Averroës auf die christliche Gelehrtenwelt keineswegs gebrochen. Er dauerte vielmehr auch im vierzehnten und die folgenden Jahrhunderte bis ins siebzehnte hinein bei einer Reihe von Persönlichkeiten ungeschwächt fort. Jedoch müssen für diese späteren Zeiten zwei verschiedene Formen von Averroismus wohl auseinander gehalten werden: eine strengere Richtung, die sich auch zu den heterodoxen Lehren des Arabers bekannte, und eine mildere, die in Averroës in erster Linie den großen Kommentator des Aristoteles sah und ihm folgte, soweit Konflikte mit dem christlichen Glauben ausgeschlossen erschienen. Ein Hauptvertreter der ersteren Richtung war im vierzehnten Jahrhundert Johannes von Jandun, der letzteren gehörte Johannes Baconthorp an, während die Stellung des Mediziners und Philosophen Pietro d'Abano in Padua nicht völlig geklärt erscheint. In Oberitalien, speziell in Padua, haben beide Richtungen bis auf die Neuzeit herab ihre Anhänger gehabt.

Ausgaben.

I. Siger von Brabant.

Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philos. Streitschrift aus dem XIII. Jahrhundert. Zum ersten Male vollständig herausgeg. und besprochen, Münster 1898 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 6), nachdem von Ch. Potvin (siehe die Literatur) und von B. Hauréau, Notices et extraits t. V, S. 88—99, einige Auszüge publiziert worden waren.

Die übrigen erhaltenen Werke Sigers wurden kurz darauf veröffentlicht von P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits, Fribourg (Suisse) 1899. Collectanea Friburgensia, fasc. VIII. Dem Text der Werke Sigers gehen voran zwei mit den averroistischen Streitigkeiten zusammenhängende Stücke, nämlich ein dem Aegidius Romanus zugeteilter Tractatus de erroribus philosophorum und der von Mandonnet aufgefundene Brief des Aegidius von Lessines an Albert den Großen nebst dessen Antwort: De quindecim problematibus (siehe oben S. 462, 465). Die zweite Auflage von Mandonnets Siger-Werk erschien in zwei voll. 1re partie. Étude critique, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges t. VI). 2e partie. Textes inédits, Louvain 1908 (Les Philosophes Belges, t. VII). Der Tractatus philosophorum ist hier nicht mehr Aegidius von Rom zugeschrieben. Der Traktat De aeternitate mundi, welcher in der ersten Auflage nach einer Nachschrift in Cod. Paris. bibl. nat. 16 222 gedruckt wurde, hat in der zweiten Auflage eine Revision Sigers selbst zur Textgrundlage erhalten nach Cod. Paris. bibl. nat. 16 297. Neu hinzugekommen sind: Impossibilia Sigeri, Incerti auctoris

tractatus de necessitate et contingentia causarum (ein averroistischer Traktat aus dem Gedankenkreise Sigers, wenn nicht von ihm selbst abgefaßt) und die 219 großen Teils averroistischen Thesen, die am 7. März 1277 von Stephan Tempier verurteilt wurden. Mandonnet publizierte aber die einzelnen Propositionen nach Materien geordnet und infolgedessen in einer Reihenfolge, die von der ursprünglichen, bei Denifle (Chart. Univ. Paris. I, 1889, S. 543 ff.) festgehaltenen Ordnung abweicht.

Den beiden Ausgaben der Impossibilia Sigeri von Cl. Baeumker (1898) und P. Mandonnet (1908) liegt dieselbe bis dahin bekannte Pariser Handschr. Bibl. nat. lat. 16297 zugrunde. Neuerdings wurde von M. Grabmann, Mitteilungen über scholastische Funde in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, Theol. Quartalschr. 93, 1911, S. 544, auf eine neue Handschrift (Cod. C. 161 Inf. s. XIV, fol. 27r—30r) der Impossibilia aufmerksam gemacht.

II. Johannes von Jandun.

Johannes de Janduno Quaestiones in XII libros metaphysicae, Venetiis 1525, 1553, 1560, 1586. — Quaestiones in libros physicorum, Venetiis 1488, 1501, 1540, 1544, 1552, 1575, 1596; Paris 1506. — Quaestiones in libros de coelo et mundo, Venetiis 1501, 1506, 1519, 1552, 1589. — Quaestiones in libros animae, Venetiis 1473, 1480, 1487, 1488, 1494, 1497, 1501, 1507, 1552, 1561, 1587. — Quaestiones super parvis naturalibus, Venetiis 1505, 1589. — Quaestiones in Averroëm de substantia orbis, Venetiis 1481, 1488, 1493, 1496, 1501, 1505, 1514, 1552 u. 1589. — De laudibus Parisius, edd. Le Roux de Lincy et Tisserant in: Paris et ses historiens au XIVe et XVe siècles, Paris 1867, S. 1—79.

Die Ausgaben und die handschriftliche Überlieferung der Werke des Johannes von Jandun siehe N. Valois, Hist. litt. de la France, t. 33, 1906, S. 536—560.

III. Johann Baconthorp.

Joannis Baconis Commentaria seu quaestiones super quattuor libros sententiarum, Lugduni 1484; Mediolani 1510; Venetiis 1527; Parisius 1484, 1518. — Joannis Baconis Angli Carmelitae Quaestiones in IV libros sententiarum et Quodlibetales a Chrys. Marasca . . . . dilucidatae, Cremona 1618. — Compendium legis Christi cum quodlibetis, Venetiis 1527.

IV. Pietro d'Abano.

Der Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum wurde gedruckt Venetiis 1476, 1483, 1565; die Expositio problematum Aristotelis Mantua 1475, Padua 1482.

Die handschriftliche Überlieferung für Italien siehe bei S. Ferrari, I tempi, la vita, le dottrine di Pietro d'Abano, Genova 1900 (Atti della R. Università di Genova, t. 14).

Von Siger von Brabant nahm man mit Echard und Leclerc bis vor kurzer Zeit an, er sei von einem abweichenden Standpunkt zum Thomismus übergegangen. Dieser vermeintliche Thomist nun, der sogar auch die Sorbonne und damit die keinem Ordensverband angehörigen Lehrer dem Thomismus zugeführt haben sollte, entpuppte sich allmählich als Averroist, ja als Haupt und Führer des averroistischen Aristotelismus an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert. Zunächst wurde durch Delisle und Potvin, dann 1881 durch Castets und Gaston Paris nachgewiesen, daß die Grundlage der Hypothese von der Bekehrung Sigers zum Thomismus, nämlich die Identifizierung Sigers von Brabant mit Siger von Courtrai, nicht aufrechtzuerhalten sei. Über die Entwicklung dieser Identifizierung sowie die allmähliche Aufdeckung dieses Irrtums vgl. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von

Brabant, Kap. III, und P. Mandonnet, Siger de Brabant, Fribourg 1899, p. LXXV ff. 1re partie, Louvain 1911, S. 64—79.

Weiterhin ergab sich durch die Untersuchungen Hauréaus (Journal des savants 1886, S. 176—183, Hist. litt. de la France, t. 30, Paris 1888, S. 270—279, Notices et extraits, t. V, 1892, S. 88—99) und Denifles (Chart. Univers. Paris. I, S. 487, 556), daß die meisten der durch den Pariser Bischof Stephan Tempier 1270 und 1277 verurteilten Sätze Lehren Sigers von Brabant darstellten. Aber erst die Publikation von Cl. Baeumker, der die Impossibilia edierte, und jene von Mandonnet, der die übrigen bekannt gewordenen Schriften Sigers (Quaestiones logicales, Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal nullo homine existente?, Quaestiones naturales, De aeternitate mundi, Quaestiones de anima intellectiva) herausgab, eröffneten einen tieferen Einblick in die Persönlichkeit und die Lehren Sigers. Bezüglich der Impossibilia gingen ursprünglich die beiden Herausgeber weit auseinander. Baeumker (a. a. O., S. 46 ff., 190 f.) sah mit Hauréau (Notices et extraits, t. V, 1892, S. 88—99) in den Impossibilia eine zwischen 1280 und 1304 abgefaßte Streitschrift eines unbekannten Autors gegen Siger und wollte diesem letzteren nur die sechs Thesen (Impossibilia) nebst deren Begründung zuweisen: 1. quod deus non est; 2. quod omnia quae nobis apparent sunt simulacra et sicut somnia, ita quod non simus certi de existentia alicuius rei; 3. quod bellum Troianum esset in hoc instanti; 4. quod grave existens superius non prohibitum non descenderet; 5. quod in humanis actibus non esset actus malus, propter quam malitiam actus ille deberet prohiberi vel aliquis ex eo puniri; 6. quod contingit aliquid simul esse et non esse et contradictoria de se invicem vel de eodem verificari. Mandonnet dagegen (a. a. O., p. CXL ff.; 1re partie, Louvain 1911, S. 119 ff.) bekämpfte diese Aufstellung und erklärte die ganze Schrift für Sigers Eigentum. Die Impossibilia sind nach ihm eine Serie von Sophismen, wie sie im Mittelalter öfter vorkamen, z. B. bei Petrus von Auvergne, Albert von Sachsen, Siger von Courtrai, die in einer öffentlichen Disputation von dem Magister, hier Siger von Brabant, vorgelegt und gelöst wurden. Sie haben den Charakter und die Bedeutung einer dialektischen Schulübung und in der vorliegenden Form sind sie eine reportatio, ein Stenogramm eines Hörers von Siger. Vgl. zur Sophismenliteratur oben S. 536. — Außer den eben erwähnten edierten Werken hat Siger noch weitere Schriften verfaßt, insbesondere einen Kommentar zu De anima, der kürzlich von A. Pelzer in Oxford aufgefunden wurde. Wertvoll ist ferner die Notiz eines Schülers von Siger, des Pierre Dubois (De recuperatione terrae sanctae, ed. Ch. V. Langlois, Paris 1891, S. 121 f.), der zufolge sich Siger, wie Albert und Thomas, auch mit der aristotelischen Politik beschäftigt hat. Siehe P. Mandonnet, 1re partie 1911, S. 141.

Was nun die Lebensdaten Sigers anlangt, so wäre nach Baeumker, a. a. O., S. 62 ff., 113, der berühmte Artistenlehrer von der Halmenstraße (rue du fouarre) als Bundesgenosse des Wilhelm von Saint Amour in den von 1253—1259 sich hinziehenden Kampf des Weltklerus gegen die Mendikantenorden an der Pariser Universität verstrickt gewesen. (Über Wilhelm von Saint Amour vgl. Le Clerc, Guillaume de S. Amour et Gérard d'Abbeville, Hist. litt. de la France XXI, Paris 1847, S. 468—499. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, Paris 1889. M. Perrod, Maître Guillaume de Saint Amour. L'université de Paris et les ordres mendiants au XIII. siècle, Paris 1895; derselbe, Étude sur la vie et sur les oeuvres de Guillaume de Saint Amour. Extrait des mémoires de la société d'émulation du Jura, Lons-le-

Saunier 1902; Cl. Baeumker, Kirchenlexikon 1900, S. 1580—1586.) Mandonnet dagegen tritt dieser Auffassung entgegen (a. a. O., S. LXXXIII; 1re partie, Louvain 1911, S. 70 ff.). Nach ihm erscheint Siger erst 1266 in der Geschichte der Pariser Universität. Von den 60er Jahren des 13. Jahrhunderts datiert Mandonnet auch das Auftreten des Averroismus, der immer mächtiger wurde und durch Sigers Persönlichkeit um 1270 große Verbreitung gewonnen hatte, wie Thomas von Aquin, während seines zweiten Aufenthalts in Paris 1268—1272 der Gegner Sigers, berichtet (inolevit siquidem jam dudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium. De unitate intellectus, c. 1, ed. Morelles t. 17, fol. 97 v H). In das Jahr 1270 fällt die Abfassung von Sigers Hauptwerk De anima intellectiva. Thomas antwortete mit der Schrift De unitate intellectus contra averroistas oder, wie der Titel im Münchener Codex lat. 8001, fol. 29, lautet: Tractatus fratris Thome contra magistrum Sigerum De unitate intellectus.

Von den heftigen Kämpfen, die sich im Schoße der Universität abspielten, gibt uns ein Bild der von Mandonnet (a. a. O., S. 15 ff.; 2e partie, Louvain 1908, S. 29 ff.) zum ersten Male edierte Brief des Aegidius von Lessines an Albert den Großen. Aegidius' Bericht enthält folgende in Paris vielumstrittene Thesen: 1. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. 2. Quod ista est falsa sive impropria: homo intelligit. 3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. 4. Quod omnia que in inferioribus aguntur subsunt necessitati corporum celestium. 5. Quod mundus est aeternus. 6. Quod nunquam fuit primus homo. 7. Quod anima quae est forma hominis secundum quod hoc, corrumpatur corrupto homine. 8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. 9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et quod de necessitate movetur ab appetibili. 10. Quia deus non cognoscit singularia. 11. Quia non cognoscit aliud a se. 12. Quia humani actus non reguntur providencia dei. 13. Quia deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili. Die beiden letzten Thesen (14 u. 15) kommen für den vorliegenden Fall nicht in Betracht. Diese Liste des Aegidius stimmt völlig überein mit den von Bischof Stephan Tempier am 10. Dezember 1270 verworfenen Sätzen (vgl. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 486—487; siehe auch P. Mandonnet, 1re partie, Louvain 1911, S. 111, Anm. 1). Die Averroistenpartei unter Führung von Siger und Boëtius de Dacia fuhr aber fort, für ihre Lehren Propaganda zu machen, bis endlich am 7. März 1277 durch eine abermalige Verurteilung von 219 zumeist averroistischen Sätzen durch Stephan Tempier der Hauptschlag gegen den Pariser Averroismus geführt wurde (Das Verzeichnis der Propositionen siehe bei H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, Paris 1889, S. 543 ff. und bei P. Mandonnet, 2e partie 1908, S. 175 ff.). Siger verließ Paris, wurde noch in demselben Jahre 1277 von Simon du Val, dem Großinquisitor von Frankreich, vor Gericht geladen und begab sich schließlich an den römischen Hof nach Orvieto, wo er um 1282 von seinem Sekretär ermordet wurde (vgl. Cl. Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 13, 1900, S. 73 ff., und G. Paris in: Romania, t. 29, 1900, S. 107—112).

Sigers Lehren decken sich, wie schon Hauréau zu zeigen versuchte, aber erst Cl. Baeumker und Mandonnet auf Grund der von ihnen edierten Schriften Sigers im Detail nachwiesen, in den Hauptpunkten mit den 1270 und 1277 verurteilten averroistischen Sätzen. Er vertritt, wenn auch in etwas verschleierter Form, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, indem er Thesen, obgleich sie der geoffenbarten Wahrheit widerstreiten, als begründete

Lehren der Philosophen hinstellt (De anima intellect., ed. Mandonnet, 1899, S. 96, 99, 112; 2e partie 1908, S. 154, 157, 169). Die Intelligenzen sind notwendige Wesen und stehen in notwendiger Beziehung zur ersten Ursache, so daß einerseits ihre Ewigkeit behauptet, anderseits die Freiheit Gottes bei der Schöpfung geleugnet wird (Imposs., ed. Baeumker, S. 7, 143 f.). Weiterhin lehrt Siger die Ewigkeit der Materie, der Bewegung, der species mit besonderer Betonung der menschlichen species (secundum philosophos nulla est ratio, ut species aliqua entis esse incipiat, cum nunquam fuerit. De anima intell., ed. Mandonnet, 1899, S. 101, 25; 2e partie 1908, S. 159). Das gleiche gilt von der anima intellectiva (Et sicut arguit de motu et mundo, similiter argui potest de anima intellectiva, ebd.). Diese ist aber kein Teil oder Vermögen der menschlichen Seele, wie Albert und Thomas (praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas, ed. Mandonnet, 1899, S. 94, 25; 2e partie 1908, S. 152) lehren. Ihre Auffassung ist falsch und trifft nicht den wahren Sinn des Aristoteles. Isti viri deficiunt ab intentione philosophi nec intentum determinant, ed. Mandonnet, 1899, S. 95, 11; 2e partie 1908, S. 152. Supponit enim (Albertus) quod potencia vegetandi et senciendi pertineant ad illam substantiam, ad quam pertinet potencia intelligendi, quod non est verum secundum Philosophum et Themistium ejus expositorem, ed. Mandonnet, 1899, S. 96, 13—16; 2e partie 1908, S. 153. Die Verbindung der anima intellectiva mit dem Körper ist nur eine Einheit der Tätigkeit (Sunt igitur unum anima intellectiva et corpus in opere, qui in unum opus conveniunt; et cum intellectus dependeat ex corpore et fantasmate in intelligendo, non dependet ex eo, sicut ex subiecto in quo sit intelligere . . . . . . ed. Mandonnet, 1899, S. 97, 6—9; 2e partie 1908, S. 154), und die anima intellectiva ist nur perfectio et forma corporis, secundum quod intrinsecus operans ad corpus (ebd. S. 99, 3; 2e partie 1908, S. 156). Da weiterhin die anima intellectiva völlig losgelöst von jeder Materie existiert, so kann sie auch für alle Menschen nur eine und numerisch einzige sein (Natura que in esse suo separata est a materia, non multiplicatur multiplicatione materie . . . . Ergo (anima intellectiva) non debet multiplicari multiplicatione materie neque multiplicatione corporum humanorum, ed. Mandonnet, 1899, S. 107, 28; 2e partie 1908, S. 165). Endlich leugnet Siger die Willensfreiheit und vertritt einen verhüllten Determinismus (Imposs., ed. Baeumker, S. 21, 26—29; 25, 3—8, S. 179).

Daß Siger trotz des offenkundigen Averroismus von Dante (Paradiso X, 133–137) eine höchst ehrenvolle Stellung im Kranz der Theologen neben Albert und Thomas zugewiesen erhält, muß Verwunderung erregen. Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O., S. 51 ff., Mandonnet, a. a. O., Cap. XII, B. Nardi, a. a. O., S. 65-70.

Sigers averroistischer Gesinnungsgenosse an der Pariser Universität, der ebenfalls durch die Verurteilung von 1270 und 1277 getroffen wurde, war Boëtius de Dania. Mit Sicherheit können Boëtius zugeschrieben werden eine Reihe logischer Schriften: De modis significandi, Quaestiones zu den beiden Analytiken, zur Topik, zu den Elenchi sophistici und Sophismata, ferner Quaestiones zum vierten Buch der Meteore, zum Liber de animalibus und zur Metaphysik. Damit ist aber die Liste seiner Werke noch nicht erschöpft, wenn der Bericht der Tabula scriptorum Ord. Praedicatorum (siehe H. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, 1886, S. 230, n. 35) Vertrauen verdient. Hier werden nämlich Boëtius noch Quaestiones zu den übrigen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles und ein Liber de aeternitate mundi zugeteilt.

Es erhebt sich aber die Schwierigkeit, wie es sich erklärt, daß Boëtius in der genannten Tabula unter den Dominikanerlehrern erscheint. Über die Lösung derselben siehe P. Mandonnet, 1re partie 1911, S. 230.

Ähnlichen Anschauungen wie Siger und Boëtius, scheint auch Bernier de Nivelles gehuldigt zu haben. Wenigstens wurde er zusammen mit Siger von Simon du Val vor Gericht geladen. Vgl. Cl. Baeumker, a. a. O., S. 65 Mandonnet, a. a. O., S. CCLXV ff.; 1re partie 1911, S. 254 ff.

Die genannten drei Gelehrten, mindestens aber Siger und Boëtius, müssen als die geistigen Führer des Averroismus im dreizehnten Jahrhundert angesehen werden. Gänzlich falsch war die Behauptung Hauréaus (Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 96), die Mehrzahl der 1277 verurteilten Thesen gehörten der Franziskanerschule an. Hauréau hat übrigens später, wie sich aus dem Vorhergehenden ergibt, den wahren Sachverhalt wohl erkannt. Nicht minder fehl ging das Urteil von E. Renan (Averroës et l'averroïsme, 2e éd. 1861, S. 259—267), der ebenfalls die Franziskanerschule und speziell Roger Bacon zum Träger averroistischer Ideen machte. Siehe P. Mandonnet, 1re partie 1911, S. 239–244.

Als eines der ersten Dokumente, in denen christlicherseits die wissenschaftliche Abwehr gegen den Arabismus und Averroismus aufgenommen wurde, muß der von Mandonnet vollständig veröffentlichte Tractatus de erroribus philosophorum Aristotelis, Averrois, Avicennnae, Algazelis, Alkindi et Rabbi Moysis gelten, der nach Mandonnet (S. XXX) nach 1260 und vor 1274 von einem Dominikaner abgefaßt wurde und in kurzen, scharf pointierten Propositionen, gleichsam in Warnungssignalen, die Irrtümer der genannten Philosophen summarisch zusammenfaßte. Welche hervorstechende und führende Rolle unter den bekämpften Gegnern Averroës zufiel, läßt der Verfasser genugsam erkennen (Cap. IV, ed. Mandonnet, 2e part. 1908, S. 8: Commentator autem omnes errores philosophi asseruit, imo cum majori pertinacia, et magis locutus est contra ponentes mundum incepisse quam Philosophus fecit. Imo sine comparatione plus est arguendus ipse quam Philosophus, quia magis directe fidem nostram impugnavit). Außer dem unbekannten Verfasser des Tractatus de erroribus philosophorum griffen aber auch die hervorragendsten Denker des Dominikanerordens in den Streit ein. Schon 1256 schrieb Albert der Große sein Buch De unitate intellectus contra averroistas (siehe oben S. 465). Thomas von Aquin richtete, wie bereits erwähnt wurde (siehe oben S. 500, 540), um 1270 zur Zeit, als der Kampf aufs heftigste entbrannt war, gegen Sigers Schrift De anima intellectiva und wohl auch gegen seinen Kommentar zu De anima die Abhandlung De unitate intellectus contra averroistas oder contra magistrum Sigerum. Es ist zwar richtig, wie Doncoeur (S. 501 f.) gegen Mandonnet ausführt, daß sich wörtliche Zitate aus Sigers Schrift De anima intellectiva bei Thomas nicht finden. Allein es wäre verfehlt, daraus mit Doncoeur (S. 501) den Schluß zu ziehen, „que saint Thomas poursuit aussi, peut-être surtout, d'autres averroïstes“, denn die äußere Bezeugung, daß Siger Thomas' Gegner war, fällt zu schwer ins Gewicht. Anderseits ist es aber Doncoeur in keiner Weise gelungen, die anderen Averroisten namhaft zu machen. Überdies hatte Thomas, wie schon Mandonnet (1re partie 1911, S. 313) gegen Doncoeur geltend machte, nicht Gruppen, sondern eine bestimmte Persönlichkeit im Auge (De unitate intellectus contra averroistas, ed. C. Morelles, t. XVII, fol. 104 v FG: mirum est, quomodo aliqui solum commentum Averrois videntes pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit hoc (intellectus sit unus in omnibus) sensisse omnes Philosophos Graecos et Arabes praeter Latinos. Est etiam maiori admiratione vel

etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui praesumpserit, sicut cum dicit, quod Latini pro principiis eorum hoc non recipiunt, scilicet, quod sit unus intellectus tantum, quia forte lex eorum est in contrarium. . . . Nec minoris praesumptionis est, quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est, quod postmodum dicit: per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem; siehe oben S. 383, wo der Satz: per rationem concludo etc. fälschlich dem Averroës zugeschrieben wird). 1270 und in stark erweiterter Form 1277 erfolgten sodann die offiziellen Kundgebungen von seiten der Universität und des Bischofs Stephan Tempier. Nach der Zeit der kirchlichen Verurteilung wandte sich Aegidius von Rom gegen den Averroismus in der Schrift De intellectus possibilis pluralitate (siehe oben S. 522), und gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts und Anfang des vierzehnten war es Raymundus Lullus, der nicht müde wurde, eine ganze Flut von Schriften gegen die averroistische Bewegung in die Welt zu schicken (siehe oben S. 532).

Allein trotz der heftigen Gegenwehr der kirchlichen, wie der wissenschaftlichen Autoritäten war es keineswegs gelungen, den Averroismus zum Verlöschen zu bringen. Ja die Gegner des Papstes Bonifaz VIII. verstiegen sich sogar soweit, daß sie dem genannten Papst selbst bei der 1310 in Avignon gegen ihn geführten Untersuchung averroistische Lehren im Stile Sigers von Brabant zu imputieren wagten (siehe K. Wenck, War Bonifaz VIII. ein Ketzer?, Historische Zeitschrift 94, 1904, S. 1—68. R. Davidsohn, Geschichte von Florenz III, Berlin 1912. P. Mandonnet, 1re partie 1911, S. 188, Anm. 4). Averroës blieb auch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert bis an den Anfang des sechzehnten eine geistige Macht, ein viel gelesener und viel zitierter Autor. Sein Ansehen als der große und unerreichbare Erklärer des Aristoteles — wurde er doch der Kommentator schlechthin genannt — stieg immer mehr und drohte geradezu, das des Philosophen selbst in den Schatten zu stellen. Seine Kommentare, seine Physik und seine Psychologie oder Anthropologie übten auf eine Reihe von christlichen Denkern eine heute schwer begreifliche Anziehungskraft aus. Die Averroisten des vierzehnten und der folgenden Jahrhunderte bilden aber keine einheitliche Gruppe. Sie gehen vielmehr bezüglich der Grenzen der Gefolgschaft ihrem Vorbild gegenüber weit auseinander. Es lassen sich deutlich zwei verschiedene Richtungen unterscheiden, eine schärfere, streng averroistische, die selbst die mit dem christlichen Dogma unvereinbaren Lehren des Arabers akzeptierte, und eine mildere, die unter Ablehnung jener Doktrinen die Christianisierung der averroistischen Peripatetik erstrebte.

Ein Hauptvertreter des strengen und ungeschminkten Averroismus im zweiten Dezennium des vierzehnten Jahrhunderts an der Universität Paris war Johannes von Jandun (de Janduno; über den Namen siehe N. Valois, Hist. litt. de la France 33, S. 529), nicht zu verwechseln mit Johannes von Gent, der 1303 in Paris Theologie dozierte, und dem wohl der Sentenzenkommentar und die Quodlibeta angehören, welche von manchen (Stöckl, Werner) Johannes von Jandun zugeteilt wurden. N. Valois (Hist. litt. de la France 33, S. 560) hat sie dem Dominikaner Johannes von Paris (Quidort) zugewiesen. Johannes von Jandun war Magister artium in Paris und ein Freund des seit 1311 daselbst dozierenden Marsilius von Padua. Beide arbeiteten in Paris 1324 an der Abfassung des Defensor pacis (ed. M. Goldast, Monarchia II, S. 154—312; neue Ausgaben von A. Cartellieri, Leipzig 1913 u.

von R. Scholz, Leipzig 1914), in welchem sie die heftigsten Angriffe gegen das Papsttum richteten und auch den Satz von der Souveränität des Volkes als Quelle aller politischen Macht aufstellten (III, 6: Legislatorem humanum solam civium universitatem esse valentiorem illius partem). 1326 suchten sie Schutz am Hofe Ludwig des Bayern. 1327 erfolgte ihre Exkommunikation durch Johannes XXII. In demselben Jahre wurden auch mehrere Sätze aus dem Defensor pacis verurteilt. Johannes von Jandun starb schon 1328, während der Tod des Marsilius in die Zeit zwischen 1336 und 1343 fällt.

Johannes von Jandun hat außer dem Defensor pacis, an dem er nur Mitarbeiter war, auch eine Reihe von Werken hinterlassen, die sein alleiniges Eigentum sind, so die Schrift De laudibus Parisius (1323 entstanden), dann einen Kommentar zur Expositio problematum Aristotelis des Mediziners und Philosophen Pietro d'Abano in Padua, der als der erste die Problemata aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt hatte (siehe unten). Johannes war in den Besitz der Schrift, über die er nach 1315 in Paris Vorlesungen hielt, durch Vermittlung seines Freundes Marsilius gekommen. Weiterhin stammen aus seiner Feder Kommentare zu Aristoteles De anima (zwei Redaktionen), zu den Parva naturalia, zu De coelo et mundo, zur Physik und Metaphysik, zu des Averroës Sermo de substantia orbis. In dem Kommentar zu De anima zitiert er mehrere früher abgefaßte Schriften, nämlich: Quaestiones de formatione foetus, Quaestiones de gradibus et pluralitate formarum, Tractatus de specie intelligibili, Duo tractatus de sensu agente, von denen einer als Erstlingsschrift bezeichnet wird (siehe M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., S. 394, Anm. 1).

Johannes von Jandun charakterisiert sich selbst als einen Peripatetiker der streng averroistischen Richtung, wenn er sich den Affen des Aristoteles und Averroës nennt (In Metaphys., ed Venedig 1525, fol. 84; nach M. de Wulf, S. 394). Wie der Philosoph von Stagira und der Araber, vertritt er die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung (De coelo et mundo I, q. 29: Totum mundum ingenitum secundum totum necesse est esse; Phys. VIII, q. 3). Höchst charakteristisch ist auch seine Stellungnahme in der brennendsten Frage der Zeit, in der Frage nach der Einheit oder Mehrheit des menschlichen Intellekts. Er hält die averroistische Ansicht für unwiderlegbar. Trotzdem bekennt er sich zu der Überzeugung, daß der Intellekt nicht der Zahl nach einer ist für alle Menschen, sondern verschieden nach der Zahl der menschlichen Körper. Diese Auffassung mit Gründen zu beweisen, ist aber unmöglich; nur im Glauben allein kann sie festgehalten werden. Gerechtfertigt wird diese Position mit dem Hinweis darauf, daß bei Gott alles das möglich sei, was Vernunftgründe als unmöglich dartun (De anima lib. III, q. 7; ed. Venet. 1587, S. 269 f.: Quamvis etiam haec opinio (Averrois) non possit removeri rationibus demonstrativis, tamen ego dico aliter et dico, quod intellectus non est unus numero omnibus hominibus; imo ipse est numeratus in diversis secundum numerationem corporum humanorum et est perfectio dans esse simpliciter. Hoc autem non probo aliqua ratione demonstrativa, quia hoc non scio esse possibile, et si quis hoc sciat gaudeat. Istam autem conclusionem assero simpliciter esse veram et indubitanter teneo sola fide. Et ad rationes contra istam opinionem responderem breviter concedendo tamquam possibilia apud Deum omnia illa, ad quae illae rationes deducunt tamquam ad impossibilia; bei Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, S. 286, Anm. 1). Damit ist aber ganz eklatant die averroistische Doktrin der doppelten Wahrheit proklamiert.

Mit dem Averroismus verknüpft sich bei Johannes von Jandun ein ausgeprägter Skeptizismus, der sich auf das gesamte Gebiet der metaphysischen Psychologie erstreckt. Er ist überzeugt von dem Formcharakter der intellektiven Seele, von der Einzigkeit dieser Form im Menschen, von ihrer Unteilbarkeit und Unausgedehntheit, von ihrer Entstehung aus Nichts auf dem Wege der Schöpfung, von ihrer Unsterblichkeit. Allein alle diese Thesen sind lediglich Gegenstände des Glaubens, aber nicht des wissenschaftlichen Beweises (De an. lib. III, q. 12; ed. Venet. 1587, S. 291: et omnia talia, quae dicunt fideles catholici, ego dico simpliciter esse vera sine omni dubitatione, sed demonstrare nescio. Gaudeant, qui hoc sciunt, sed sola fide teneo et confiteor; bei Hauréau, a. a. O., S. 288, Anm. 1). Wie klar ersichtlich, sind die Grundlehren der metaphysischen Psychologie der Sphäre der Vernunft entzogen und dem Gebiet des Glaubens zugewiesen.

Im Gegensatz zu dem strengen und unverhüllten Averroismus des Johannes von Jandun waren andere Denker des vierzehnten Jahrhunderts zwar ebenfalls Anhänger des Averroës, aber in einer anderen und milderen Form, welche vor allem darauf bedacht war, jene Lehren auszuschalten, die einen Konflikt mit dem christlichen Glauben bedeuteten. So findet sich ein starker averroistischer Einschlag bei dem Franziskaner Petrus Aureolus (siehe darüber K. Werner, Der Averroismus in d. christl.-peripatetischen Psychologie, Wien 1881 [Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 98], S. 176—231).

Als Hauptrepräsentant des christianisierten Averroismus, als Averroistarum princeps (Lucilio Vanini, Amphitheatrum aeternae providentiae, Lugduni 1615, Exercit. IV) figuriert aber Johannes Baconis, nach seinem Geburtsort Baconthorp in der englischen Grafschaft Norfolkshire auch Johannes Baconthorp genannt. Nach seinem Eintritt in den Karmeliterorden studierte Johannes in Oxford und in Paris, wo er auch bis 1327 dozierte, in welchem Jahre er zum Provinzial seines Ordens in England gewählt wurde. Er starb 1346. Johannes Baconthorp verfügte über eine äußerst fruchtbare Feder. Von seinen zahlreichen Schriften sind nur der Kommentar zu den Sentenzen, die Quodlibeta, das Compendium legis Christi und das Compendium legis vitae christianae gedruckt worden. Unediert blieb die lange Reihe seiner Kommentare zu den aristotelischen Schriften: Zur Metaphysik, Ethik, Politik, zu De anima, De sensu et sensibili, De memoria, De somno et vigilia, De longitudine et brevitate vitae, In Physica, In Meteora, De coelo et mundo, De generatione et corruptione, In Elenchos, In Topica, In Priora, In Posteriora, ferner seine Kommentare zum Neuen Testament, weiterhin seine Kommentare zu den augustinischen Schriften De civitate Dei und De trinitate, zu den Schriften Anselms De incarnatione Verbi und Cur Deus homo? Überdies schrieb er philosophische und theologische Abhandlungen, so De potentiis animae, De astrorum scientia, Contra artes magicas, De sphaera iudiciali, De multiplicatione specierum, De aeternitate Dei (siehe die Zusammenstellung bei K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters II, S. 13 f.).

Johann Baconthorp verwirft die averroistische Lehre von der Einheit des Intellekts. Anderseits will er aber die Beweiskraft der Argumente, die Thomas von Aquin und Herveus von Nédellec gegen Averroës vorbrachten, nicht als durchschlagend anerkennen (In Sent. II, d. 21, q. 1, a. 1). Ja er nimmt sogar den arabischen Philosophen in Schutz. Der Araber hätte jene Ansicht gar nicht ernst gemeint; er betrachte sie lediglich als eine Fiktion und als eine Übung zur Entdeckung der Wahrheit (In Sent. II, d. 21, q. 1, a. 3: Nullus debet repu-

tare istam opinionem esse veram, quam ipsemet opinans non reputat nisi fictionem et solum ponit eam propter exercitium, ut veritas completius inquiratur; siehe K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripatetischen Psychologie, S. 238). Lehnte Baconthorp die Irrtümer des Averroës ab, freilich nicht ohne ihren Urheber so schonend wie möglich zu interpretieren, so folgte er der Autorität des Kommentators in Fragen, bei denen kein Konflikt mit dem Glauben zu befürchten war (siehe K. Werner, a. a. O., S. 236). Hervorgehoben sei nur, daß er die Annahme einer doppelten substanzialen Form im Menschen, einer forma corporeitatis und der anima intellectiva, durch die averroistische Lehre von der Präexistenz der Formen in der Materie zu stützen suchte (Quodlibetica I, q. 6, a. 3; siehe K. Werner, a. a. O., S. 245).

Am längsten und zähesten hielt sich bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein der averroistische Aristotelismus in Oberitalien, insbesondere an der Universität Padua. Als der erste Träger averroistischen Einflusses an der Paduaner Hochschule gilt der Mediziner und Philosoph Pietro d'Abano (de Abano, de Apono, Patavinus, Paduanus). Geboren um 1250 in Abano bei Padua, erwarb sich der junge Pietro durch ausgedehnte Studien und große Reisen ein umfassendes Wissen. 1270 – 1290 (nach Ferrari 1298) hielt er sich in Konstantinopel auf, wo er sich eine gründliche Kenntnis des Griechischen aneignete. Um 1300 begab er sich nach Paris, wo seine Hauptwerke entstanden oder vorbereitet wurden. Daß er dort auch doziert habe, ist nicht sicher. Mindestens seit 1307 hatte er einen Lehrstuhl für Medizin und Naturphilosophie und vielleicht auch für Mathematik an der Universität Padua inne bis zu seinem Tode, der wahrscheinlich 1315 erfolgte. Im gleichen Jahre war er, wie schon zweimal vorher, unter Anklage der Magie und Häresie in einen Prozeß mit der Inquisition verwickelt.

Pietro d'Abano entfaltete eine reiche Übersetzertätigkeit, die ihm in der Überlieferungsgeschichte philosophischer und anderer Schrifttexte des Altertums eine noch kaum beachtete Stellung sichert. Neben hebräischen astrologischen Traktaten des Avenares (Abraham Ibn Esra, gest. 1168 zu Toledo) und griechischen medizinischen Schriften, wie des Pseudo-Hippokrates und Galen, sind es vor allem die zum Teil pseudo-aristotelischen Problemata, die Pietro, wie es scheint, als der erste durch Übersetzung aus dem Griechischen der lateinischen Gelehrtenwelt zugänglich machte und durch einen Kommentar (Expositio problematum Aristotelis) erläuterte. Dieser Kommentar wurde in Paris begonnen und in Padua 1310 vollendet. Durch Vermittlung des Marsilius erhielt ihn, wie bereits (S. 544) erwähnt wurde, dessen Freund Johannes von Jandun, der ihn nach 1315 als der erste unter den Pariser Philosophieprofessoren (primus inter Parisius regentes in philosophia, ad quem praedicta expositio pervenit; siehe E. Renan, S. 340) zum Gegenstand von Vorlesungen machte. Später stellte der Skotist Walter Burleigh eine Abbreviatur her (Summa alphabetica problematum Burlaei. Oxford, Bodleiana Cod. Digb. 70, 153, 161, 206, s. XIV; Magdalen College Cod. LXV, s. XV), die auch verschiedentlich noch unter Pietros Namen ging. Als sein Hauptwerk muß die medizinisch-philosophische Schrift Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum bezeichnet werden, die zwischen 1300 und 1310, vielleicht um 1303, vollendet wurde.

Die philosophischen Anschauungen von Pietro d'Abano tragen in manchen Punkten das Gepräge eines reineren Aristotelismus, der sachlich in nächster Nähe von der im Thomismus errungenen Form bleibt, ohne daß Thomas zitiert wird, wohl aber des öfteren Albertus Magnus. So verrät eine unverkennbare Verwandtschaft mit den thomistischen Lehren Pietros Behandlung der Universalien, der Abstraktion, des Individuationsprinzips, der unitas formae.

Den Kern der Logik, die Pietro als Methodenlehre des wissenschaftlichen Denkens faßt, bildet die Syllogistik (Concil. diff. III, ad 3: logica in methodorum omnium principia viam habet). Anderseits erfährt aber auch die Erfahrung als Erkenntnisfaktor und der Wert der Erfahrungswissenschaften, sowie deren Verhältnis zur Philosophie eine ausgiebige Würdigung, insofern in den zehn ersten differentiae des Conciliator eine Art Wissenschaftslehre entwickelt wird.

Undurchsichtig bleibt Pietros Verhältnis zu Grundgedanken der arabischen Philosophie, wie Ewigkeit der Materie und der Welt, und besonders zur averroistischen Theorie von der Einheit des Intellekts. Die Texte bieten kein unzweideutiges Bekenntnis zum Averroismus. Auch die Behauptung von der Weltewigkeit und pantheistische Tendenzen, die Ferrari bei Pietro zu finden glaubte, können ihm nicht mit Sicherheit zugeschrieben werden. Aber ebensowenig enthalten die textlichen Quellen eine klare Ablehnung der heterodoxen und zumal der averroistischen Doktrinen. Keineswegs aber hat der Paduaner Mediziner und Philosoph trotz aller Begeisterung für die Autorität des Kommentators mit der Kühnheit die averroistischen Gedanken durchgeführt, wie dies bei dem Führer des Pariser Averroismus, bei Johannes von Jandun, der Fall war.*)

Einige Dezennien nach dem Tode von Pietro d'Abano dozierte in Bologna der Averroist Urban aus dem Servitenorden, der einen ähnlichen Standpunkt eingenommen zu haben scheint, wie Johann Baconthorp. Sein Hauptwerk, ein Kommentar zum Kommentar des Averroës zur aristotelischen Physik, stammt aus dem Jahre 1334. Es wurde zu Venedig 1492 gedruckt unter dem Titel: Urbanus Averroista . . . commentorum omnium Averroys super librum Aristotelis de Physico auditu expositor clarissimus. Siehe E. Renan, S. 343.

Im Geiste des Johann von Jandun verstand den Averroismus der Augustiner-Eremit Paul von Venedig, gest. 1429. Siehe E. Renan, S. 344—346; K. Werner, Die augustinische Psychologie usw., S. 486.

In der Heimat des Pietro d'Abano, an der Hochschule von Padua, suchte Cajetan von Tiene (Cajetanus Thienaeus), gestorben 1465, Averroës mit der kirchlichen Lehre zu vereinbaren, indem er dessen glaubensfeindliche Lehren fallen ließ. Weiter ging der Theatinermönch Nicoletto Vernias, der von 1471—1499 in Padua lehrte und die These von der Einheit des Intellekts aufrecht erhielt, wenigstens in seinen früheren Schriften. Im Laufe des sechzehnten bis ins siebzehnte Jahrhundert, bis auf Cesare Cremonini (gest. 1631), blieb Padua die Hochburg des Averroismus und der literarischen Kämpfe, die sich seit Petrus Pomponatius (gest. 1525) zwischen Averroisten und Alexandristen abspielten. Siehe E. Renan, S. 347 ff., K. Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Psychologie usw., S. 288 ff., Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1, Wien 1887, S. 138 ff. und diesen Grundriß III, § 3.

§ 43. Neuplatonische Metaphysik und griechisch-arabische Mathematik und Naturwissenschaft haben schon in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts auf eine Reihe von christlichen Denkern, insbesondere englischer Abstammung, Einfluß gewonnen. Erinnert sei an Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus,

---

*) Der Passus über Pietro d'Abano ist auf Grund von Notizen gearbeitet, die mir Herr Dr. Ruster in Bonn, der eine größere Publikation über Pietro vorbereitet, gütigst zur Verfügung stellte.

Robert Grosseteste, Adam von Marsh. Auch in einem Teil der Schriften Alberts des Großen spielte die neuplatonische Denkweise eine bedeutsame Rolle. Zwar ließ sich Thomas von Aquin von der bei seinem Lehrer sich geltend machenden neuplatonischen Strömung nicht fortreißen. Andere Schüler Alberts dagegen, wie der Dominikaner Ulrich Engelberti von Straßburg, haben sich derselben unbedenklich angeschlossen.

Albert und Ulrich waren aber nicht die einzigen, die nach der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts der neuplatonischen Weltanschauung sich zugänglich erwiesen. Selbst der Freund des Thomas von Aquin, der Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, der sich um den Aristotelismus unbestreitbare Verdienste erwarb, erscheint als einer der Hauptförderer des Neuplatonismus und als ein Verehrer der griechisch-arabischen Mathematik und Naturwissenschaft. Auf seinen Wunsch schrieb der Schlesier Witelo seine Perspectiva, die in der Hauptsache eine Bearbeitung der Optik Alhazens darstellt, aber in der Vorrede dem Neuplatonismus huldigt, der auch in der Schrift De intelligentiis den Grundton bildet.

Der Dominikaner Dietrich von Freiberg in Sachsen knüpfte an die neuplatonisierenden Schriften Alberts und an Ulrich von Straßburg an, benützte aber in weitgehendstem Maße die Elementatio theologica des Proklus in der Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke. Mit dem Neuplatonismus verband er neben aristotelischen Elementen die Theorien des Augustinismus, so daß seine Gedankenwelt in vielen Punkten in scharfe Opposition zu dem offiziellen Thomismus geraten mußte. Dietrich war aber nicht bloß ein überzeugter neuplatonischer Metaphysiker, sondern auch ein erfolgreicher Naturforscher, dem es als dem ersten gelang, die richtige Theorie des Regenbogens durchzuführen.

Dietrichs Sympathien für den Neuplatonismus und für Proklus teilte sein Ordensgenosse Berthold von Mosburg, der einen Kommentar zur Elementatio theologica des Proklus schrieb.

Als Vertreter der rein experimentellen Naturwissenschaft muß Petrus Peregrinus von Maricourt (de Maharncuria) genannt werden, welcher die Bedeutung des Experiments für die Physik, insbesondere für die Erforschung der Erscheinungen des Magnetismus, betonte.

Die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkweise, erweitert durch Linguistik, erreichte ihren Höhepunkt in dem Franziskaner Roger Bacon, der dem philosophisch-theologischen Wissenschaftsideal, wie es in Paris gepflegt wurde, das mathematisch-naturwissenschaftlich-sprachliche der Oxforder Schule entgegenstellte.

Durch die Proklamierung der scientia experimentalis ist er ein Vorläufer von Francis Bacon (von Verulam), überragt ihn aber weit durch die Wertschätzung der Mathematik, auf die alle Wissenschaften zurückzuführen seien. Durch die eben erwähnte Forderung antizipierte er Gedanken, die erst im siebzehnten Jahrhundert in der Naturwissenschaft und in der Philosophie zur vollen Entfaltung kamen. In der Identifizierung des intellectus agens mit der Gottheit und in seiner Lehre von einer höheren Erfahrung durch göttliche Erleuchtung stellte sich Roger Bacon auf den Boden des Augustinismus.

Für naturwissenschaftliche und psychologische Materien interessierte sich auch lebhaft Heinrich Bate von Mecheln.

Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß bereits am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts die Lehre von der Erdbewegung und der Ruhe des Himmels in den Pariser Schulen ernstlich diskutiert wurde.

Ausgaben.

I. Witelo.

Die wahrscheinlich Witelo zugehörige Schrift De intelligentiis wurde zum erstenmal nach sechs Handschriften herausgegeben von Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 1—126. Schon 1894, Philos. Jahrb. 7, S. 177—181 hatte Baeumker die einzelnen Thesen ohne die Beweise publiziert.

Witelos Perspectiva erschien zuerst zu Nürnberg 1535 unter dem Titel: Vitellionis mathematici doctissimi περὶ ὀπτικῆς, id est, de natura, ratione, et proiectione radiorum, visus, luminum, colorum atque formarum, quam vulgo Perspectivam vocant, libri X, ed. Georg Tanstetter et Petrus Apianus. Ein Abdruck dieser ed. princeps ist die Ausgabe Nürnberg 1551. Eine verbesserte Ausgabe lieferte Friedrich Risner, Opticae thesaurus, Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi. Eiusdem liber de Crepusculis et Nubium ascensionibus. Item Vitellonis Turingopoloni libri X. Omnes instaurati, figuris illustrati et aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis, Basel 1572.

Philosophisch bedeutsame Abschnitte aus Witelos Perspectiva unter Verbesserung des Risnerschen Textes nach drei Handschriften hat Clem. Baeumker, a. a. O., S. 127—179 als Anhang II veröffentlicht.

II. Dietrich von Freiberg.

Von Dietrichs Schriften wurden vollständig ediert: Tractatus de intellectu et intelligibili und Tractatus de habitibus von E. Krebs, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). Sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 5—6). Derselbe veröffentlichte auch De esse et essentia in Revue néo-scol. 1911, S. 516—536. — Der Traktat De iride et radialibus impressionibus wurde von J. Würschmidt, Münster 1914 (Beitr. zur Gesch. d. Philos. des Mittelalt. XII, 5—6) publiziert, nachdem G. B. Venturi, Commentari sopra la storia e le teorie dell' ottica I, Bologna 1814 einige Auszüge und G. Hellmann, Neudrucke von Schriften u. Karten über Meteorologie u. Erdmagnetismus, Nr. 14, Berlin 1902 eine Analyse gebracht hatten.

Von den nicht edierten Schriften, soweit sie erhalten sind, hat E. Krebs, a. a. O., S. 1*—116* die handschriftliche Überlieferung, eine kurze Skizze ihres Inhalts und Auszüge gegeben.

III. Petrus Peregrinus von Maricourt.

Die Epistola de magnete des Petrus Peregrinus ist in sechs Ausgaben erschienen, von denen aber keine kritischen Ansprüchen genügt. Petri Peregrini Maricortensis de magnete per A. P. Gasserum, Augsburgi in Suevis 1558. Opusc. . . . . de natura magnetis et eius effectibus, autore Joanne Taisnerio, Coloniae 1562. — Tib. Cavallo, A treatise on magnetism in theory and practice with original experiments, 3. ed., London 1800. — G. Libri, Hist. des sciences mathématiques en Italie depuis la renaissance des lettres jusqu'à la fin du XVIIe siècle, Paris 1838, t. II, Note V, S. 487—502. — Bertelli, Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche von B. Boncompagni I, 1868, S. 70—89. — Die Ausgabe von Bertelli wurde verbessert von G. Hellmann, Neudrucke von Schriften und Karten über Meteorologie und Erdmagnetismus, N. 10: Rara magnetica 1269—1599, Berlin 1898.

Die Charakterisierung dieser Ausgaben siehe bei E. Schlund, Archiv. Franciscanum Historicum 1912, S. 36–40. Derselbe gibt ebendaselbst, S. 22—35, eine vortreffliche Darlegung der handschriftlichen Überlieferung der Epistola de magnete.

IV. Roger Bacon.

Mit der Untersuchung der Werke von Roger Bacon, ihrer Echtheit, ihres Zusammenhanges, ihrer handschriftlichen Überlieferung haben sich beschäftigt E. Charles, Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines, Paris 1861, S. 54 — 96, J. S. Brewer in der Vorrede seiner gleich zu nennenden Ausgabe, auf beiden fußend A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 195—211 und neuestens: Roger Bacon's works in dem Appendix der ebenfalls gleich zu nennenden Ausgabe von H. Rashdall, S. 71–118 (Hier sind auch die Editionen der einzelnen Werke verzeichnet). Eine völlig neue Hypothese über die drei Opera stellte P. Mandonnet, Roger Bacon et la composition des trois Opus, Revue néo-scol. 1913, S. 53–68; 164–180 auf. Nach Besprechung der bisherigen Ausgaben macht für eine Neuedition Vorschläge F. Picavet, Éditions faites et à faire de Roger Bacon in: Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, Paris 1913, S. 209–232.

Auszüge aus Werken Rogers gaben V. Cousin, Journal des savants, Paris 1848 (wieder abgedruckt in: Fragments philosophiques. Philosophie du moyen-âge, 5. éd., Paris 1865, S. 218—296), insbesondere aber E. Charles, a. a. O., S. 334–416 (im einzelnen aus: Computus rerum naturalium, Opus maius, Opus minus, Opus tertium, aus der Grammatik, aus den Communia mathematicae, den Communia naturalium, aus der Metaphysik, aus dem Compendium philosophiae und aus dem Compendium studii theologiae).

Rogeri Bacon opus maius ad Clementem IV., nunc primum ed. Sam. Jebb, London 1773; wieder abgedruckt Venedig 1750. J. K. Ingram, On the opus maius of Roger Bacon, Dublin 1858 (Proceedings of the royal Irish Academie VII, Dublin 1858; über einen bisher unbekannt gebliebenen und in der Ausgabe von Jebb fehlenden Teil des Abschnitts des Opus maius über die Moral). Darüber berichtete V. Cousin, D'un ouvrage inédit de Roger Bacon récemment trouvé dans la bibliothèque de Douai, Journal des savants, Paris 1859 (wieder abgedruckt in: Fragments etc., S. 297—310. — The Opus maius of Roger Bacon, ed. with introduction and analytical table by John Henry Bridges, 2 Voll., Oxford 1897. Dazu erschien von demselben: The Opus maius of Roger Bacon. Supplementary Volume, containing rivised text of first three parts, corrections, emendations and additional notes, Oxford 1900.

Der Begleitbrief zum Opus maius wurde veröffentlicht von F. A. Gasquet, An unpublished fragment of a work of Roger Bacon, The English Histor. Review XII, 1897, S. 494–517.

In Verbindung mit dem Opus maius ist bei S. Jebb (S. 358—445) und bei J. H. Bridges II, S. 407–552 der Tractatus de multiplicatione specierum gedruckt.

Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. by J. S. Brewer, London 1859 (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores). Die Aus-

gabe enthält das Opus tertium, das Opus minus, das Compendium philosophiae, im Appendix I: Epistola Fratris Rogerii Baconis de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae (ältere Ausgaben der Epistola siehe bei A. G. Little, Appendix S. 91 f.). — P. Duhem, Sur un fragment inconnu jusqu'ici de l'Opus tertium de Roger Bacon, Archiv. Francisc. Hist. 1908, S. 238–240 (über ein in Cod. lat. 10 264 der Pariser Nationalbibliothek entdecktes Fragment zum Opus tertium). Dasselbe wurde ediert von demselben, Un fragment inédit de l'Opus tertium de Boger Bacon, précédé d'une étude sur ce fragment, Ad Claras Aquas 1909. A. G. Little, The missing part of Roger Bacon's Opus tertium, The English Hist. Review XXVII, 1912 S. 318–321 (über ein in Cod. 39 des Winchester College enthaltenes weiteres Fragment zum Opus tertium, das sich mit dem von Duhem gefundenen zum Teil deckt). Veröffentlicht wurde es unter dem Titel: Part of the Opus tertium of Roger Bacon, including a fragment now printed for the first time. ed. by A. G. Little, Aberdeen 1912 (British Society of Franciscan Studies, Vol. IV).

The greek grammar of Roger Bacon and a fragment of his hebrew grammar, ed. by Ed. Nolan and S. Hirsch, Cambridge 1902.

Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, ed. Robert Steele, Fasc. I: Metaphysica Fr. Rogeri O. F. M. de viciis contractis in studio theologiae. Omnia quae supersunt nunc, Oxonii 1905. Fasc. II: Liber primus Communium Naturalium Fr. Rogeri, partes prima et secunda, Oxonii 1909. Fasc. III: Liber primus Communium Naturalium Fr. Rogeri, partes tertia et quarta, Oxonii 1911. Fasc. IV: Liber secundus Communium Naturalium Fr. Rogeri De Celestibus, partes quinque, Oxonii 1913. Siehe dazu M. Bihl. Roger Bacon, Études franciscaines 1906, P. II, S. 542—549. Cl. Baeumker, Deutsche Literaturz. 1912. N. 17, S. 1047—1049. Die Quarta pars des ersten Buches der Communia Naturalia ist nach Cod. 3576 der Bibliothek Mazarin auch von H. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen, Limburg a. d. Lahn 1912, S. 22—65 ediert worden.

Fr. Rogeri Bacon Compendium studii theologiae, ed. H. Rashdall una cum appendice de operibus Rogeri Bacon, ed. per A. G. Little, Aberdoniae 1911 (British Society of Franciscan Studies, Vol. III).

Das Speculum Astronomiae ist unter den Werken Albert des Gr. (ed. Borgnet, t. X, S. 629 ff.) gedruckt. Siehe dazu P. Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum Astronomiae (1277), Revue néo-scol. 1910, S. 313–335.

Rogerii Baconis Specula mathematica — De speculis, ed. J. Combach, Frankfurt 1614; derselbe, Rogerii Baconis Angli Perspectiva, nunc primum in lucem edita, Frankfurt 1614 (Die beiden Ausgaben enthalten den vierten und fünften Teil des Opus maius nebst einer Abhandlung über die Spiegel).

F. Delorme (Archiv. Francisc. Hist. 1911, S. 209–212) will die in den Handschriften Johannes von Paris (Quidort) zugeschriebene Schrift De incarnatione sive de secretis philosophiae (auch De adventu Christi secundum carnem oder De probatione fidei christianae betitelt) Roger Bacon zuschreiben.

Eine Zusammenstellung der neuesten Textpublikationen gibt M. Bihl, Arch. Francisc. Hist. 1913, S. 559—569.

Witelo (ein Deminutivum von Wito oder Wido; nicht Vitello oder Vitellio oder Ciołek. Siehe über den Namen Cl. Baeumker, S. 190–200) wurde um 1220—1230 in Schlesien, das damals vielfach Polonia hieß, in der Gegend von Breslau bis Liegnitz geboren. Sein Vater war ein in Schlesien eingewanderter Thüringer, seine Mutter eine Polin, weshalb er sich selbst als filius Thuringorum et Polonorum bezeichnete (Perspectiva, ed. Baeumker, S. 127, 1–2). Der Eifer für die Wissenschaft führte ihn, vielleicht um 1260, nach Italien, nach Padua, wo er philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien oblag. Auch in Viterbo hat er Aufenthalt genommen. Hier trat er in ein freundschaftliches Verhältnis zu dem bekannten Übersetzer des Aristoteles,

des Simplicius und Proklus, zu Wilhelm von Moerbeke, der unter den Päpsten Clemens IV. (1265—1268) und Gregor X. (1271—1276) das Amt eines Pönitentiars am Apostolischen Stuhle versah und mit dem römischen Hofe in den Jahren 1266—1271 und 1276—1277 in Viterbo sich aufhielt (siehe Cl. Baeumker, S. 201 f., 221 und oben S. 407 f.). Dem Pönitentiar Wilhelm von Moerbeke, auf dessen dringenden Wunsch hin sie unternommen wurde, ist Witelos Perspectiva gewidmet. Sie muß also um 1270, jedenfalls aber vor 1277, in welchem Jahre Wilhelm zum Erzbischof von Korinth ernannt wurde, geschrieben sein. J. Endres (Literarische Rundschau 1910, Nr. 9, S. 438) spricht von der Möglichkeit einer früheren Abfassung der Perspectiva am Anfang der sechziger Jahre (1261—1262), da Wilhelm von Moerbeke höchst wahrscheinlich schon unter Urban IV. August 1261 bis Ende Juli 1262 mit Thomas von Aquin an der Kurie zu Viterbo sich befand. Allein trotzdem kann die Entstehung der Perspectiva doch nicht in diese frühe Zeit verlegt werden, weil Wilhelm von Moerbeke erst unter Clemens IV. und Gregor X. das Amt eines Pönitentiars bekleidete. Damit sind die spärlichen Daten erschöpft, die sich über das Leben Witelos eruieren lassen. Über die Zeit und den Ort seines weiteren Aufenthaltes und seines Todes haben wir keine sicheren Nachrichten. Auf Grund der Subskription der Berner Handschrift Cod. 61, s. XV (fol. 318v: Explicit perspectiva magistri Witelonis de Viconia) hat eine Reihe von Autoren der Vermutung Raum gegeben, Witelo sei Mönch der Prämonstratenserabtei Vicoigne im Hennegau gewesen. Allein der gänzlich isolierten Notiz kann keine Beweiskraft beigemessen werden. Jüngst hat W. Rubczyński (Kwartalnik historyczny XXIII, S. 574—587) die Ansicht ausgesprochen, der Baeumker geneigt ist zuzustimmen (Zur Biographie des Philosophen usw.), Viconia sei aus Vitonia, dem heutigen Witów in Russisch-Polen, entstanden, und es sei infolgedessen an Witów, wo ein Prämonstratenser Kloster sich befand, als späteren Aufenthaltsort von Witelo zu denken.

Die Perspectiva ist nicht die einzige Schrift Witelos. Er zitiert in der Perspective mehrere bis jetzt unbekannt gebliebene Traktate, so De elementatis conclusionibus (ed. Baeumker, S. 129, 35), De philosophia naturali (Cl. Baeumker, S. 240 ff.), Scientia motuum coelestium, Naturales animae passiones (a. a. O.). Er spricht ferner von einer Schrift De ordine entium, deren Vollendung er auf einige Zeit zurückstellte, als er auf Bitten des Wilhelm von Moerbeke die Abfassung der Perspective übernahm (ed. Baeumker, S. 128—129). Rubczyński und Baeumker halten De ordine entium für identisch mit der nur anonym oder unter sicher falschem Namen (Alanus, Alexander) überlieferten, von Cl. Baeumker zum erstenmal edierten Abhandlung De intelligentiis (Memoriale rerum difficilium). Tatsächlich ist die letztere Schrift aus demselben neuplatonischen Gedankenkreis des Liber de causis herausgewachsen, wie der Widmungsbrief Witelos in seiner Perspectiva, so daß die Zuteilung von De intelligentiis an Witelo ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit besitzt (siehe Baeumker, S. 249 ff.). Damit stimmt auch überein die Zeit ihrer Entstehung. Sie wird von Thomas von Aquin (Quodlibet VI, q. 11, a. 19) mit den Worten: quod in libro De intelligentiis dicitur zitiert und ihrem sachlichen Gehalt nach abgelehnt. Das betreffende Quodlibet von Thomas stammt aber aus der Zeit des zweiten Pariser Aufenthaltes, aus dem Jahre 1272 (siehe oben S. 485). De intelligentiis muß also früher entstanden sein. Tatsächlich hat Witelo um 1270 eine von ihm De ordine entium genannte Schrift beiseite gelegt, um die Perspectiva zu schreiben. Ist Witelo

der Verfasser und der Ursprung der Schrift in der Umgebung des Wilhelm von Moerbeke zu suchen, was vortrefflich zu ihrem neuplatonischen Inhalt paßt, dann wird es auch leicht begreiflich, daß Thomas von Aquin, der Freund Wilhelms, sie kennen konnte und von ihr Notiz nahm, wenn auch in negativem Sinn. Höchst wahrscheinlich ist sie schon vor 1268 in Angriff genommen worden, da sie sich von der in diesem Jahre erfolgten Übersetzung der *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus noch völlig unberührt zeigt. Daß sie schon 1252 bekannt war, wie Endres (Lit. Rundschau 1910, Nr. 9, S. 438) auf Grund von Zitaten in der 1252 publizierten Summa des Alexander Halensis annahm, ist unbegründet; denn an den betreffenden Stellen (Summa theol. II, q. 90, m. 1; m. 2, a. 1; q. 91, m. 1, a. 1) ist der Liber de causis zitiert, der auch den Titel De intelligentiis führte (siehe oben S. 408).

Witelos wissenschaftliche Neigungen gingen, wie schon die Titel seiner Schriften zeigen, nicht in der Richtung der Theologie, sondern der Mathematik und Naturwissenschaft, speziell der Physik und Optik. Dieser Disziplin dient seine Perspectiva in zehn Büchern (B. I: die grundlegenden geometrischen Sätze; B. II: die Fortpflanzung des Lichts; B. III: Bau des Auges und direktes Sehen; B. IV: die Eigentümlichkeiten des Sichtbaren und die Täuschungen beim direkten Sehen; B. V—IX: Reflexion des Lichtes und die verschiedenen Arten der Spiegel; B. X: die Erscheinungen der Lichtbrechung beim Übergang aus einem Medium in das andere). Witelos Perspectiva hat in der Geschichte der Naturwissenschaften eine gewisse Rolle gespielt. Kein geringerer als Johann Kepler schrieb Ergänzungen dazu (Ad Vitellionem paralipomena, quibus Astronomiae pars optica traditur, Francofurti 1604), und zahlreiche Fachmänner der Neuzeit haben sich für sie interessiert (siehe Cl. Baeumker, S. 186). Freilich kann die starke historische Wirksamkeit nur zum allergeringsten Teil auf Rechnung Witelos selbst gesetzt werden. Denn die Schrift ist keine selbständige Leistung. Der größte und wertvollste Teil derselben ist mehr oder weniger wörtlich aus Alhazens Optik (De aspectibus oder Perspectiva) übernommen (siehe oben S. 377). Auch griechische Autoren wurden reichlich benützt, so Euklid, Apollonius von Perge, Ptolemaeus, dessen Optik von Eugenios, Admiral von Sizilien, im zwölften Jahrhundert ins Lateinische übertragen worden war (siehe oben S. 203 und Gilberto Govi, L'ottica di Claudio Tolomeo, da Eugenio Ammiraglio di Sicilia, Scrittore del secolo XII, ridotta in latino sovra la traduzione araba, Torino 1885). Indessen hat „Witelo doch auf mathematischem wie auf naturwissenschaftlichem Gebiet manchen selbständigen Satz aufgestellt und jedenfalls durchweg eine eigene Anordnung durchgeführt" (Cl. Baeumker, S. 235).

Kurz hingewiesen sei auf die psychologischen Partien von Witelos Optik, die freilich sämtlich Alhazen entnommen sind. Witelo gebührt aber immerhin das Verdienst, sich für diese Dinge interessiert und sie den Zeitgenossen, wenn auch ohne besonderen Erfolg, dargeboten zu haben. Seine, wie Alhazens Art psychologischer Betrachtung bedeutet einen großen Fortschritt gegenüber der in Theologenkreisen gewöhnlich vertretenen Vermögenspsychologie und eine auffallende Annäherung an die Methoden, Probleme und Problemlösungen der modernen Seelenlehre. Beide erstreben in erster Linie die Analyse der komplexen seelischen Geschehnisse, speziell der Sehwahrnehmung, und suchen die Komponenten in ihrem Ineinandergreifen zu verstehen. Dies führt sie auf dem Gebiet der Gesichtswahrnehmung zur genauen Scheidung des rein Empfindungsmäßigen und der aus anderen Quellen stammenden Zutaten. So unterscheiden sie beim Sehen

den aspectus simplex, den einfachen Empfindungsakt, und die intuitio diligens, die bereits das Moment der Aufmerksamkeit in sich schließt (III, 51; ed. Baeumker, S. 137). Gegenstand des Gesichtssinns allein sind nur Licht und Farbe (III, 59, ed. Baeumker, S. 142: Nullum visibilium comprehenditur solo sensu visus, nisi solum luces et colores). Alle übrigen Inhalte der Sehwahrnehmung, nämlich remotio, magnitudo, situs, corporeitas, figura, continuitas, separatio vel divisio, numerus, motus, quies, asperitas, lenitas, diaphanitas, densitas, umbra, obscuritas, pulchritudo, deformitas, consimilitudo et diversitas (III, prol.; ed. Baeumker, S. 142, Anm. 2) erfordern das Hinzutreten anderer seelischer Tätigkeiten (III, 60, ed. Baeumker, S. 143: sunt tamen plura aliorum . . ., quae visus quidem comprehendit, non tamen simpliciter per se ipsum, sed aliis actionibus animae accedentibus). Alhazen und Witelo sprechen mit Bezug hierauf von der ratio oder der virtus distinctiva, die in der Form von unbewußten Schlüssen tätig ist (III, 69, ed. Baeumker: unde etiam non percipit homo, quod comprehensio, quae fit per rationem et distinctionem, fiat per argumentum, sicut puerulus, ex duobus pulchris distinguens et eligens pulchrius, non percipit quod id fiat per viam argumentationis). Besonderes Interesse verdient die Tatsache, daß Witelo mit Alhazen die assoziativen Elemente in der Raumwahrnehmung erkannt hat. Die Entfernung und ihre Größe, der Ort eines Dinges, die Größe eines Objekts, die Lage, die Körperlichkeit sind nicht durch den Gesichtssinn allein erkennbar, sondern nur mit Hilfe der unterscheidenden und urteilenden Kraft der Seele (IV, 9, ed. Baeumker, S. 155: auxilio virtutis animae cognoscitivae et distinctivae; siehe auch IV, 63, ed. Baeumker, S. 168). Der Gesichtssinn liefert bei Dingen in großer Entfernung nur ein flächenhaftes Bild; das Bewußtsein der Dreidimensionalität oder der Körperlichkeit beruht auf einem Erfahrungsschluß (IV, 63, ed. Baeumker, S. 169: Est enim principium quiescens in anima ex consuetudine visionum, et est tale, quod nihil videtur nisi corpus. Unde quando visus videt aliquam visibilem superficiem, statim virtus indicativa animae dicet, quod videns videt corpus, quamvis non comprehendat visus extensionem eius in profundum).

Die mathematisch-physikalisch-psychologischen Anschauungen Witelos stehen nicht isoliert. Sie sind umrahmt von einer im Widmungsbrief der Perspective an Wilhelm von Moerbeke, den unermüdlichen Erforscher des gesamten Seins (totius entis sedulo scrutatori), ausgesprochenen neuplatonisierenden Weltbetrachtung im Sinne des Liber de causis und damit in letzter Instanz des Proklus. Der Verfasser der Perspectiva scheidet die Gesamtheit des Seins in zwei Seinsordnungen, in die Ordnung der intellektiven Substanzen und in die Ordnung der körperlichen Dinge. Die sinnliche Welt ist mit der intelligiblen durch das Band der Kausalität (per modum causae) verbunden (ed. Baeumker, S. 127, 7—9). In der intelligiblen Welt entstehen die niederen Substanzen durch eine von dem Quell der göttlichen Güte derivierte Erleuchtung der höheren Substanzen oder durch influentiae intelligibiles. So fließt hervor die gesamte Entität der Dinge aus der göttlichen Entität, die gesamte Vernünftigkeit aus der göttlichen Vernunft, das gesamte Leben aus dem göttlichen Leben (ed. Baeumker, S. 127, 17: ut omnis rerum entitas a divina profluit entitate, et omnis intelligibilitas ab intelligentia divina, omnisque vitalitas a divina vita). Anfang, Mitte und Ende dieser Influenzen ist in intelligibler Weise das göttliche Licht (divinum lumen), von dem, durch das und zu dem hin alles gelenkt wird (disponuntur; ib., S. 128, 1). Die Influenz der göttlichen Kräfte erstreckt sich aber auch in wunderbarer Weise durch die oberen Kräfte auf die niederen körperlichen Dinge (ib., S. 127, 10). Das Medium für die

influentiae corporales ist das sinnliche Licht (lumen sensibile). Es verknüpft die untersten veränderlichen Körper mit den oberen, der Substanz nach ewigen Körpern. Das Licht ist die Ausgießung (diffusio) der obersten Formen; es fügt sich als körperliche Form (per naturam corporalis formae) der Materie der unteren Körper an; es prägt die mitgeführten Formen (secum delatas formas) der göttlichen und unteilbaren Künstler in teilbarer Weise den vergänglichen Körpern ein und produziert durch Einkörperung von sich selbst (sui incorporatione) mit jenen immer neue spezifische und individuelle Formen, in denen durch die Wirksamkeit des Lichtes (per actum luminis) die göttliche Kunst sowohl der Beweger der Himmelskreise wie der bewegenden Kräfte hervortritt (ib., S. 128, 3—12). Das Licht besitzt demnach die Funktion der körperlichen Form (ib.: lumen corporalis formae actum habet); es ist die erste aller sinnlichen Formen (ib., S. 129, 5: lumen sit primum omnium formarum sensibilium). Als Licht wirken die körperlichen Formen in der Weise des Lichtstrahls d. h. in der Weise der geraden Linie und der verschiedenen Arten des Winkels, des rechten, spitzen und stumpfen Winkels (ib., S. 128, 15—21). Das gesamte Naturwirken ist damit den Gesetzen der Geometrie und weiterhin den Gesetzen und Wirkungsformen der Optik unterworfen (ib., S. 131, 15: Hi quoque tres modi videndi signum sunt triplicis actionis formarum et omnium virtutum coelestium et naturalium).

Wie ersichtlich, entwickelt der Schlesier Witelo in der Widmung seiner Perspectiva ein mathematisch-dynamisches Weltbild, eine von der Geometrie und Optik berührte neuplatonische Lichtmetaphysik oder Lichtdynamik, wie sie in auffallender Ähnlichkeit bei Robert Grosseteste, dann frei von mathematischen Zutaten auch bei Bonaventura und Ulrich Engelberti von Straßburg angetroffen wird (siehe oben S. 426 f., 440 f., 475 f.).

Ähnliche Gedankengänge einer neuplatonisierenden Lichtmetaphysik, wenn auch ohne mathematisierende Einschläge und unter Beimischung aristotelischer Elemente, wobei Aristoteles in arabisch-lateinischer Übersetzung, nicht in der griechisch-lateinischen des Wilhelm von Moerbeke zitiert wird, bilden den metaphysischen Kern der formell und inhaltlich im Stile des Liber de causis gehaltenen Schrift De intelligentiis, die als Hauptthema die Eigenschaften und Naturen der Intelligenzen, der substantiae separatae, erörtern will. Sie enthält, wenn sie von Witelo stammt, ein weiteres Zeugnis für die neuplatonische Stimmung des Schlesiers. Sie bleibt aber auch, wenn sie ihn nicht zum Verfasser haben sollte, ein interessantes Dokument aus den Kreisen des mittelalterlichen Neuplatonismus zur Zeit, als Albert und Thomas einen christlich gedachten Aristotelismus durchführten, und der Averroismus mächtig sein Haupt zu erheben begann. Die ersten Propositionen (I—IV) bringen die neuplatonische Stufenordnung des Seins: Erste Ursache, Intelligenz, Natur und Materie. Alsbald kommt auch die Lichtmetaphysik zur Entfaltung. Die erste unter den Substanzen ist das Licht; alles übrige partizipiert an der Natur des Lichtes (VI. Prima substantiarum est lux. Ex quo sequitur naturam lucis participare alia; ed. Baeumker, S. 8). Die Eigenschaften des Lichtes sind Einfachheit und Selbstvervielfältigung (VII, 2: Lucis proprietates sunt simplicitas et sui multiplicatio; ed. Baeumker, S. 8). Das Licht ist in jedem Lebewesen Prinzip der Bewegung und des Lebens (IX, 1: Lux in omni vivente est principium motus et vitae; ed. Baeumker, S. 11). Das Licht ist auch das eigentümliche und erste Prinzip der Erkenntnis (X, 1: Proprium et primum principium cognitionis est lux; ed. Baeumker, S. 14).

Witelos Freund, der Dominikaner Wilhelm von Moerbeke, wirkte durch seine Übersetzungen und Kommentare Proklischer Schriften als ein Hauptförderer des Neuplatonismus (siehe W. Rubczyński, Studja neoplatoński, Przegląd Filosoficzny 1900, S. 1—18; 41—69. Einen kurzen Bericht gibt H. Struve, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18, 1905, S. 568—570). Ebenso erwies er sich als Begünstiger mathematischer und naturwissenschaftlicher Studien: drängte er doch Witelo zur Bearbeitung der Perspectiva und übersetzte selbst den Kommentar des Simplicius zu Arist. de coelo aus dem Griechischen ins Lateinische. Wilhelm von Moerbeke war aber keineswegs der einzige im Dominikanerorden, bei dem sich Naturwissenschaft und Neuplatonismus in enger Verknüpfung zusammen fanden. Die gleiche Tendenz beherrschte ja auch Albertus Magnus, dessen Forschungen sich in erster Linie auf das zoologische und botanische Gebiet erstreckten, der aber auch den anderen naturwissenschaftlichen Fächern ein lebhaftes Interesse zuwandte und zugleich in den Schriften De causis et processu universitatis und De intellectu et intelligibili dem arabischen Neuplatonismus starke Konzessionen machte (siehe oben S. 468). Auf derselben Linie neuplatonisch-arabischer Weltbetrachtung hielt sich Alberts Schüler, der Dominikaner Ulrich Engelberti von Straßburg (siehe oben S. 475 ff.). Zu beiden gesellt sich noch ein drittes Mitglied aus dem Dominikanerorden, Dietrich von Freiberg, ein ebenso erfolgreicher Naturforscher wie kühner Neuplatoniker, durch den die neuplatonische Strömung am Ende des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Jahrhunderts im bewußten Gegensatz zum Aristotelismus und Thomismus ihre schärfste Prägung erfuhr und Proklus seinen Weg in die deutsche Mystik zu Eckhart fand.

Die Nachrichten über Leben und Persönlichkeit des Magisters Dietrich waren im Laufe der Zeit in heillose Verwirrung geraten. Erst E. Krebs hat durch seine kritischen Untersuchungen in das Wirrwarr Ordnung gebracht. Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg, wie die meisten Handschriften und die sonstigen Berichte lauten) wurde wahrscheinlich um 1250 geboren und trat früh in Freiberg in Sachsen in den Dominikanerorden ein, wo er das Amt eines Lektors versah. Zur weiteren Ausbildung wurde er um 1276 nach Paris gesandt, wo er außer anderen Heinrich von Gent hörte, wenn die Notiz (De intellectu et intell. II, c. 30, ed. Krebs, S. 160*: ego fui praesens in quadam disputatione Parisius et audivi, quod dicebat unus solemnis magister, qui tunc actu disputabat et habuit totum studium etc.) auf diesen Lehrer zu beziehen ist. Daß Dietrich ein Schüler Alberts des Großen gewesen sei, wie Preger und Michael annehmen, ist nicht richtig (E. Krebs, S. 17 f.), wenn er sich auch durch ihn, den er dominum Albertum illum famosum nennt (E. Krebs, S. 57*), und insbesondere durch seine astronomischen und neuplatonisierenden Schriften stark angezogen fühlte. Nach der Rückkehr aus Paris war Dietrich vielleicht 1285 Prior in Würzburg. Sicher ist aber, daß er 1293—1296 das Amt eines Provinzials für Deutschland führte. 1297 wurde er in Paris Magister der Theologie, woselbst er auch dozierte. 1304 befand er sich auf dem Generalkapitel zu Toulouse, wo er dem neugewählten Ordensgeneral Aymerich über seine Regenbogentheorie Bericht erstattete. Von da ab wirkte er als Prediger, ohne seine wissenschaftliche schriftstellerische Tätigkeit aufzugeben. So entstanden noch 1304 die Traktate: De iride, De luce, De coloribus, De intelligentiis et motoribus coelorum (E. Krebs, S. 10). Im Jahre 1310 wurde er Vikar der deutschen Ordensprovinz. Bald darnach scheint er gestorben zu sein; wenigstens fehlen von diesem Termin ab alle weiteren Nachrichten über ihn.

Dietrich macht den Eindruck eines bedeutenden und zielbewußten Geistes, der mit größtem Interesse an der geistigen Arbeit der Zeit und an den sie bewegenden Fragen Anteil nahm, mit Schärfe einen eigenen Standpunkt markierte und mit emsiger Hand die Feder zu führen verstand. Er hat eine große Zahl von Schriften hinterlassen, von denen jüngst die bedeutendsten durch E. Krebs und J. Würschmidt vollständig zum Druck gebracht wurden, während die übrigen, soweit sie erhalten sind, wenigstens ihrem Hauptinhalt nach von E. Krebs eine Skizzierung erfuhren. Sie erstrecken sich auf Optik, Logik und Metaphysik, auf Naturphilosophie und Psychologie mit Erkenntnistheorie und auf Theologie. Der Optik gehören an: De iride et radialibus impressionibus, De luce et eius origine, De coloribus. Mit logischen, ontologischen und erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigen sich: De origine rerum praedicamentalium, De magis et minus, De esse et essentia, De quiditatibus entium, De accidentibus. Den naturphilosophischen und psychologischen Problemen sind gewidmet: De natura contrariorum, De miscibilibus in mixto, De elementis corporum naturalium, De intelligentiis et motoribus coelorum, De tribus difficilibus articulis (I. De animatione coeli. II. De visione beatifica. Quaestio utrum in Deo sit aliqua vis cognitiva inferior intellectu. III. De accidentibus; siehe oben), De intellectu et intelligibili, De cognitione entium separatorum, De universitate entium, De mensuris durationis, Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma, De tempore, De causis, De substantia orbis, De habitibus, De voluntate. Theologische Gegenstände behandeln die Schriften: De efficientia Dei, De viribus inferioribus intellectu in angelis, De incarnalitate angelorum, De corporibus gloriosis, De dotibus corporum gloriosorum, De corpore Christi mortuo, De corpore Christi in sacramento, De theologia quod est scientia secundum perfectam rationem scientiae, De subiecto Thomae. Mit Ordensangelegenheiten beschäftigen sich De defensione privilegiorum und zwei Briefe.

Dietrich betont mit allem Nachdruck die große Bedeutung der Erfahrung für das Naturwissen, der auch die Autorität des Aristoteles das Feld räumen muß (E. Krebs, S. 29*: Scimus autem, quod secundum eundem Philosophum a manifestis secundum sensum nequaquam recedendum). Obwohl auch der Dominikanermönch in seinen optischen Vorstellungen von Aristoteles, Alhazen und Averroës abhängig ist, so hat er doch alle, die Griechen und Araber, wie die lateinischen Optiker Witelo, John Peckham und Roger Bacon, durch die glückliche Lösung des schwierigsten Problems der mittelalterlichen Optik, nämlich des Irisproblems, weit in den Schatten gestellt. Was Witelo und John Peckham nur dunkel ahnten, Roger Bacon für nahezu unlösbar erklärte (Opus maius V, Perspect. II, d. 3, c. 7), hat Dietrich in seiner Schrift De iride zum erstenmal in einer klaren Theorie und geometrisch richtigen Konstruktion durchgeführt. Er zeigte, daß der Regenbogen durch zweimalige Brechung und einmalige Reflexion der Sonnenstrahlen in Regentröpfchen entsteht, und daß der Nebenregenbogen auf zweimaliger Brechung und zweimaliger Reflexion beruht (siehe E. Krebs, S. 57 f.).

Wie auf optischem Gebiet, ist Dietrich auch als Philosoph seine eigenen Wege gegangen. Seiner kritischen Natur lag es nicht, einfachhin dem seit Ende der siebziger Jahre des dreizehnten Jahrhunderts als Ordensdoktrin erklärten Thomismus (siehe oben S. 507) sich zu beugen. Zwar stimmte er in einigen Punkten mit Thomas von Aquin zusammen, so in der Lehre von der unitas formae (Quod in sub-

stantiis una tantum forma informat; siehe E. Krebs, S. 88), ferner in der Lehre, daß die Materie ein ens in potentia ist und deswegen nie ohne jede Form sein kann (materia est ens in potentia et propter hoc non potest stare sine omni forma et per consequens sine omni dimensione terminata; siehe E. Krebs, S. 89), weiterhin in der Leugnung der Zusammensetzung der geistigen Substanzen aus Materie und Form (Quod substantia spiritualis non sit composita ex materia et forma; siehe E. Krebs, S. 103*), endlich in der Überzeugung, daß der Gedanke einer ewigen Weltschöpfung keinen Widerspruch involviere (positio autem eorum, qui dicunt, quod deus potuerit producere mundum ab aeterno, nullum contradictionem implicat; De intellect. et intell. c. 29, ed. E. Krebs, S. 159*).

Allein dem Zusammengehen mit der thomistischen Richtung stehen Abweichungen gegenüber, die ihn, wie durch eine Kluft, von der offiziellen Lehre seines Ordens trennen. Er bekämpft direkt und in bewußter Absicht Thomas und seine Anhänger, die communiter loquentes, außerordentlich häufig. So verwirft er die thomistische Lehre vom Individuationsprinzip in seiner Anwendung auf die Engel — Dietrich spricht mit Bezug darauf von einer solemnis apud scolasticos quaestio — (De intell. et intell. c. 25, ed. Krebs, S. 155*: ergo nullum inconveniens est dicere omnium ordinum spiritus convenire in specie et individualiter ad invicem distingui). Ferner leugnet er, wie Heinrich von Gent, Richard von Middletown und Gottfried von Fontaines, im Gegensatz zu Thomas den realen Unterschied von esse und essentia (De esse et essentia, ed. Krebs, Revue néo-scol. 1911, S. 526: Ergo esse idem est quod essentia rei. Nec potest dici, quod essentia est aliquid in se, cui influitur ipsum esse et intimatur ei) und kritisiert im einzelnen die thomistischen Argumente (ib., S. 532 ff.). Weiterhin opponiert er in der mit der Eucharistie zusammenhängenden Frage, ob Akzidenzien ohne Subjekt existieren können. Er stellt der thomistischen Ansicht (Summ. theol. III, q. 77, a. 1: Remanent accidentia . . . ., sed sola divina virtute sine subiecto existunt; siehe E. Krebs, S. 84*) die These entgegen: Accidens esse sine subiecto non potest capi vere per intellectum, quia importat contradictionem (E. Krebs, S. 86*), wobei er das Akzidenz definiert als esse dispositionem substantiae. Auch in der Lehre vom lumen gloriae, die auf dem Konzil von Vienne 1311 dogmatisiert wurde, nimmt Dietrich gegen Thomas Stellung und spricht sogar mit Bezug auf die thomistische Ansicht (Summ. theol. I, q. 13, a. 4 u. 5) von einer ruditas positionis, die der Mühe der Widerlegung nicht wert sei (magis mirandum, quam quod aliquis multum debeat esse sollicitus ad hoc improbandum propter ruditatem positionis; siehe E. Krebs, S. 78*).

Indessen ist der von Dietrich in Einzelheiten gegen den Thomismus geführte Kampf nur Kleingefecht. Was den deutschen Dominikaner von Thomas trennt, ist die Verschiedenheit der Grundlagen. Sein ganzes Denken und Philosophieren zeigt eine völlig andere, dem thomistischen Aristotelismus fremde Struktur. Dietrich ist nicht Aristoteliker, wenn auch die aristotelischen Elemente bei ihm nicht fehlen und nicht fehlen können. Er ist vielmehr Bewunderer Augustins, Anhänger des Augustinismus im Sinne der Franziskanerschule. Er ist ferner Schüler des Proklus, überhaupt des Neuplatonismus. Während aber für Witelo der Liber de causis die Hauptquelle war, aus welcher er seine neuplatonischen Anschauungen schöpfte, hat der Neuplatonismus Dietrichs eine weit breitere Basis. Außer dem Liber de causis nehmen Proklus und dessen 1268 von Wilhelm von Moerbeke ins Lateinische übersetzte *Στοιχείωσις θεολογική* sein Denken gefangen. Sie hat er neben Augustinus im weitesten Umfang zu Rate gezogen. Dazu kommt Pseudo-

Dionysius, vor allem aber, wohl unter dem Einflusse von Albertus Magnus, der arabische Neuplatonismus, speziell Avicennas und seines Abbreviators Algazel. Was aber bei Albert nur Neben- oder Unterströmung gewesen war, das wurde für Dietrich, wie für seinen älteren Ordensgenossen Ulrich Engelberti von Straßburg, der führende Gedankenstrom.

Dietrichs Weltbild ist charakterisiert durch den neuplatonischen Quaternar: Die göttliche Unitas (die prima causa des Liber de causis), die intellektuale Natur, die Seelen und die Körper (De int. et intell. I, 4, ed. Krebs, S. 125*: Distinguit autem idem Proclus quadruplicem rerum per intelligere maneriem . . . . dicit ergo propositione 20: „Sic omnibus corporibus superior est animae substantia et omnibus animabus superior intellectualis natura, et omnibus intellectualibus hypostasibus superius ipsum unum"). Mit der Akzeptierung der Seinsstufen verbindet sich die neuplatonische Vorstellung der Emanation, die von Dietrich in christlicher Weise als Schöpfung gedeutet wird. Das ipsum unum oder die übergebenedeite Natur ist zu denken als ein gewisses inneres respektives Überfließen, durch welches sie in ihrer Fruchtbarkeit nach außen in die Gesamtheit des Seins überströmt und so dasselbe aus dem Nichts durch Schöpfung und Regierung konstituiert (ib., I, 9, S. 130*: Super quae quarto loco et super omnia ponit ipsum unum, in quo similiter advertendum est esse quandam interiorem respectivam transfusionem, qua illa superbenedicta natura sua fecunditate redundet extra in totum ens, constituens illud ex nihilo per creationem et gubernationem). Der Emanation entspricht weiterhin die Reversion (ib.: sicut omnia ab ipso intellectualiter procedunt, ita omnia in ipsum conversa sunt, unde Proclus propositione 34 dicit etc). Den Prozeß der Emanation, des Fließens, der Tätigkeit oder Aktivität faßt Dietrich mit Proklus als ein intelligere (ib. I, 3, S. 125*: quicquid est ibi, totum est activum redundans extra in aliud, et hoc per intellectum suum, in quo est virtus activi principii, et hoc est, quod dicit Proclus propositione 171: „Sic omnis intellectus in intelligendo instituit, quae sunt post ipsum, et factio intelligere et intelligentia facere"). Um den profluxus entium a prima causa, wie ihn von den Philosophen schon Aristoteles und Platon, Proklus und der Liber de causis, besonders klar aber Avicenna und Algazel dargestellt hätten, verständlich zu machen, referiert er nach Avicennas Metaphysik (l. IX, c. 4) über das Hervorgehen der Intelligenzen, der Himmelsseelen, der Himmel und der vergänglichen Dinge. Sofort regt sich aber Dietrichs christliches Bewußtsein. Er will das Hervorgehen eines Dinges aus dem anderen nicht als Schöpfung aufgefaßt wissen (procedere enim rem a re non est unam creare aliam). Der Schöpfungsakt kommt nur Gott allein zu (ib., I, 11, S. 132*). Aber die Emanationstheorie schließt nach seiner Meinung die Schöpfung nicht aus, sondern ein, insofern die zweiten Ursachen nur in Kraft der ersten wirken, welcher die schöpferische Tätigkeit eignet (ib., II, 1, S. 134*: quicquid fiat ab inferiori et secunda causa, illud idem fiat a prima causa, sed eminentiori modo, scilicet per modum creationis). Mit dieser dem christlichen Gedankenkreise entstammenden Modifikation glaubte Dietrich die neuplatonische Emanationslehre Avicennas aufrecht erhalten zu können. Doch stellte sich ihm immer noch der Gedanke in den Weg, daß diese Lehre ein Wagnis bedeute, da sie in der Schrift der Wahrheit nicht zum Ausdruck gekommen sei (ib., II, 1, S. 134* f.: dicerem igitur secundum praedicta ad salvandum ordinem rerum, quantum ad emanationem et ad magnificandam omnipotentem virtutem creatoris, omnes intellectus inferioris ordinis procedere ab intellectibus superioribus, agentibus hoc in virtute primae causae fundante eorum actionem et

agente eosdem simul, immo prius modo superiori et eminentiori, nisi iudicarem hoc temere dictum ex hoc, quod non est expressum in scriptura veritatis, quam secundum fidem profitemur). Die Bewegung der Himmelskörper schreibt Dietrich den Himmelsseelen (animae coelorum) zu, die mit ihren Körpern nicht bloß als Beweger, sondern als Wesensformen vereinigt seien, was Thomas von Aquin (siehe oben S. 497) bestritten hatte (De animatione coeli, E. Krebs, S. 65*: Substantiae separatae intellectuales . . . . uniuntur corporibus coelestibus non solum ut motores, sed etiam ut formae unione essentiali). Daher könnten die Himmelskörper als beseelt angesehen werden. Die Himmelsbeweger enthalten aktuell die substanzialen Formen in sich, die sie bei der Erzeugung der Dinge in der niederen Welt in die Materie einführen (ib., S. 68*: Alias enim . . . . per se non educeret formas de potentia ad actum, quae sunt in materia in potentia et in motore coeli in actu). Die Himmelsbeweger und die Intelligenzen mit den christlichen Engeln zu identifizieren, lehnte Dietrich ab (De int. et intellig. I, 12, ed. Krebs, S. 132*).

Höchst eigenartig gestaltet sich bei Dietrich die Theorie vom intellectus agens und possibilis. In ihr sind aristotelische, augustinische und neuplatonisch-arabische Elemente in seltsamster Konfiguration zusammengeflossen. Dietrich identifiziert den von Aristoteles übernommenen Begriff des intellectus agens mit der augustinischen Vorstellung von der dunklen Tiefe des Gedächtnisses (De trin. XV, 21, n. 40: sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae), von dem Seelenversteck (abditum mentis; De trin. XIV, 7, n. 9), aus welchem wie aus einem Quell und Urspung das entsteht, was von uns im äußeren Denken intellectualiter geschieht (De visione beatifica, E. Krebs, S. 70*: aliud autem quod in abstruso, ut verbo eius utar, et in abdito mentis intellectualiter fulget, ex quo tamquam ex fontali et originali principio nascitur hoc, quod exteriori cogitatione intellectualiter a nobis agitur. Ib., S. 71*: refertur ad abditum mentis seu intellectum agentem, quo substantia animae figitur in aeternitate. Siehe auch De intell. et intellig. II, 37, ed Krebs, S. 168*). Wie dem abditum mentis der intellectus agens, so entspricht der cogitatio exterior der intellectus possibilis (Krebs, S. 70* f.).

Der intellectus agens oder das abditum mentis ist das Höchste (supremum), das Gott in unsere Natur gepflanzt hat (Krebs, S. 71*, 162*), das gottförmige (deiforme), durch das er die vernünftige Kreatur ausgezeichnet hat, so daß sie nach seinem Bild (imago) gestaltet erscheint. Das Moment des Bildes (imago) bezieht sich auf den intellectus agens, das der similitudo auf den intellectus possibilis (De intell. et intellig. II, 31, ed. Krebs, S. 182*).

Als abditum mentis enthält der intellectus agens die Gesamtheit der Wahrheit (De intell. et intellig. II, 37, ed. Krebs, S. 168*: in qua lucet universitas veritatum). Ihm sind gegenwärtig die ewigen Regeln und die unwandelbare Wahrheit (De visione beatif., Krebs, S. 77*: regulae aeternae et incommutabilis veritas praesentes sunt abdito mentis secundum Augustinum, quod est intellectus agens). Der intellectus agens ist die geheime Stätte, wo der Mensch vorfindet (invenit), was er an Wahrheit durch vernünftiges Denken bei sich selbst schaut (videt), oder was er, von einem andern gut gefragt, antwortet. Invenit, inquam, non efficit aut gignit secundum Augustinum ibidem. Non enim, sicut ibi dicit, idem est invenire, quod facere vel gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali, et exemplificat ibi de aeterna ratione circuli (De intell. et intellig. II, 37, Krebs, S. 168*. Das Augustinuszitat siehe De immortal. an. c. 4, n. 6).

Diesen augustinisch-platonischen Gedankengängen, durch welche der intellectus agens zum Prinzip angeborener, apriorischer, erfahrungsloser Erkenntnisse gestempelt wird, fügen sich leicht ein die neuplatonisch-arabischen Lehren, denen zufolge der intellectus agens in die Reihe der Intelligenzen gerückt erscheint. Er wird als Akt und Intellekt dem Wesen nach ohne jede Potenzialität, gleichsam als Meer der ganzen Intellektualität und als Substanz gefaßt (De visione beata, Krebs, S. 77*: in ipso est radix et fons, immo quoddam pelagus totius intellectualitatis, eo quod est intellectus per essentiam. De intell. et intellig. II, 31, ed. Krebs, S. 162*: ipse (intell. agens) est substantia in actu nullo modo in potentia. Siehe auch ib., S. 128*). Im Gegensatz dazu wird der intellectus possibilis nach Alfarabi und Alexander von Aphrodisias als reine Potenz bestimmt (ib. II, 2, S. 135*: sicut habemus ab Alfarabio et ab Alexandro in suis libris de intellectu et intelligibili, ipse autem intellectus possibilis, secundum quod est in potentia, non est nisi pura possibilitas sine omni natura positiva).

Im Verhältnis zur Seele wird der intellectus agens von Dietrich bezeichnet als inneres kausales Prinzip der Seelensubstanz, das in der Seele ist, wie das Herz im Lebewesen (ib.: intellectus agens est principium causale ipsius substantiae animae, principium inquam secundum substantiam aliquo modo intrinsecum sicut cor in animali. Siehe auch ib., S. 161*).

Entsprechend den im Vorhergehenden dargelegten Eigentümlichkeiten des intellectus agens wird von Dietrich der Erkenntnisprozeß, ganz abweichend von Thomas von Aquin, im Sinne des arabischen Neuplatonismus, speziell Avicennas gekennzeichnet. Die species intelligibiles werden vom intellectus agens nicht aus den Einzelinhalten abstrahiert. Die Abstraktion ist Sache des cogitativum. Das Resultat derselben, die intentiones universales, bedürfen aber der Ergänzung durch die species intelligibiles, die aus dem intellectus agens in den intellectus possibilis hineingestrahlt werden (De habitibus 11, ed. Krebs, S. 214*: cogitativum nostrum, quo speculamur intentiones rerum universales, quod completive fit per speciem intelligibilem, quam attribuimus intellectui possibili. De intell. et intellig. III, 35, ed. Krebs, S. 203*: talis autem rei ratio splendet in intellectum possibilem ex suo principio intellectuali, quod est intellectus agens immediatum. Siehe auch ib., S. 135*). In letzter Instanz leiten sich aber die species intelligibiles von dem ersten intellektuellen Prinzip, von Gott im Intellekt her (De intell. et intellig. III, 35, ed. Krebs, S. 203*: ideo huius ratio rei plus splendet a primo principio intellectuali, quod deus est in intellectu, quam ab immediato principio, quod est intellectus agens). Der intellectus possibilis ist durch den intellectus agens dem ersten Prinzip, Gott, zugewandt (De visione beatifica, ed. Krebs, S. 77*: sic eodem processu est conversio in principium primum mediante intellectu agente), während der intellectus agens unmittelbar und stets der Gottheit zugekehrt ist derart, daß seine Emanation aus Gott zugleich auch seine Konversion zu Gott bedeutet (ib., S. 76*: [abditum mentis, intellectus agens] semper convertitur in deum ita, ut eius emanatio, qua intellectualiter emanat per essentiam a suo principio, sit ipsius in ipsum principium conversio . . . . . eadem simplici intellectione, quae est essentia eius). Daher heißt auch, ein Ding in seiner ratio schauen, es schauen im Lichte der ersten Wahrheit, die Gott ist (De intell. et intellig. III, 35, ed. Krebs, S. 203*: et secundum hoc videre rem aliquam in sua ratione, est videre eam in lumine primae veritatis, quae deus est secundum Augustinum in multis locis. Siehe auch ib., S. 187*).

So steht Dietrich von Freiberg in der Entscheidung der alten Streitfrage nach dem letzten Grunde unserer Erkenntnis auf Seite des Augustinismus

und der älteren Franziskanerschule. Wenn auch seine Art der Lösung ganz im Geiste des arabischen Neuplatonismus gehalten ist, so trifft sie doch im Hauptpunkt, in der Zurückführung der Erkenntnis unmittelbar auf Gott, mit der augustinischen Theorie zusammen.

Die Intellektlehre wird für Dietrich das Mittel, das Problem der visio beatifica zu klären, ohne ein besonderes lumen gloriae anzuerkennen. Steht der intellectus agens und durch ihn auch der intellectus possibilis schon in diesem Leben mit der Gottheit in unmittelbarer Verbindung, so muß dies um so mehr im jenseitigen Leben Geltung haben (De visione beatifica, Krebs, S. 77*). Während aber in diesem Leben der intellectus agens mit uns nur durch die species intelligibiles vereinigt wird (ib., S. 82*), vollzieht sich die selige Anschauung dadurch, daß der intellectus agens, der seiner Wesenheit nach stets zu Gott hingewendet ist, mit uns und dem intellectus possibilis als dessen Form vereinigt wird (ib., S. 81*). So ist der intellectus agens das beseligende Prinzip, durch dessen Einformung wir selig sind durch Vereinigung mit Gott in unmittelbarer seliger Schauung des göttlichen Wesens (De intell. et intellig, II, 31, ed. Krebs, S. 162*: ipse intellectus agens est illud beatificum principium, quo informati — id est: quando fuerit forma nobis — sumus beati per unionem nostri ad Deum per immediatam beatificam contemplationem, qua videbimus Deum per essentiam).

Dietrich selbst war kein Mystiker. Seine Schriften haben aber, wie schon Preger zeigte, auf Eckhart und Tauler und auf andere Mystiker und Mystikerinnen Einfluß gehabt. Seine Wertschätzung des Proklus und des arabischen Neuplatonismus hat beiden den Weg in die deutsche Mystik, speziell zu Eckhart, geebnet. Auch von seinen eigenen Auffassungen haben manche fortgewirkt, so insbesondere seine Anschauung vom abditum mentis und seine Lehre vom intellectus agens und possibilis. Die letztere wird verwertet bei Tauler und in einem deutschen Traktat, der dem jüngeren Eckhart zugeschrieben wird, und der von Preger (Sitzungsber. d. Münchner Akad., philos.-hist. Kl. 1871, S. 157 ff.) ediert wurde. Siehe E. Krebs, S. 126—148 (Dietrichs Verhältnis zur deutschen Mystik).

Dietrichs Sympathien für den Neuplatonismus des Proklus fanden außer bei Eckhart noch bei einem weiteren Mitglied des Dominikanerordens Nacheiferung, nämlich bei Berthold von Mosburg (Bertoldus de Mosburch), der Lektor in Köln und vielleicht Dietrichs Schüler war. Ein Anhaltspunkt zur ungefähren Bestimmung der Zeit seines Wirkens liegt vor in einer von E. Krebs (Meister Dietrich, S. 50, Anm. 2) mitgeteilten, im Basler Codex (F. IV, 30) von Dietrichs Schrift De iride sich findenden Notiz, die von einem Kommentar Bertholds zu den drei Büchern Meteora des Aristoteles aus dem Jahre 1318 berichtet. Das Hauptwerk Bertholds ist aber eine drei Bände umfassende, in der Vatikanischen Bibliothek (Cod. lat. 2192) befindliche Expositio in Elementationem Theologicam Procli. Von den Theologen des dreizehnten Jahrhunderts werden als Quellen angeführt: Thomas von Aquin, Albert der Große, Dietrich von Freiberg, Ulrich von Straßburg, Arnoldus Lusius, Thomas anglicus minor. Von den Philosophen, deren Bücher und Lehren benützt wurden, werden genannt: Plato, Aristoteles, Hermes Trismegistus, Proklus, Avicenna, Algazel, Alfarabius, Avicebron qui et Avencebrol, Averroes commentator Aristotelis, Seneca Tullius qui et Cicero, Apuleius, Macrobius, Rabbi Moyses. Siehe M. Grabmann, Der Neuplatonismus usw., Philos. Jahrb. 1910, S. 54. Von Bertholds Prokluskommentar führen Fäden bis zu

Nicolaus Cusanus, der ihn wohl kannte und von ihm in seiner Apologia doctae ignorantiae mit großer Anerkennung spricht. Siehe W. Rubczyński, Przegląd Filosoficzny 1900, S. 41—69 u. Arch. f. Gesch. d. Philos. 18, 1905, S. 570 f.

War die naturwissenschaftliche Richtung des Witelo und des Dietrich von Freiberg im wesentlichen von der Mathematik und Naturphilosophie getragen, so fand die experimentelle Naturwissenschaft einen hervorragenden Vertreter in Petrus Peregrinus de Maricourt oder de Maharncuria (das heutige Méharicourt) in der Picardie. Sein Geburts-, wie sein Todesjahr ist unbekannt. Das einzige sichere Datum, durch welches sich die Zeit seiner Tätigkeit fixieren läßt, ist das Jahr 1269, in welchem er nach Ausweis einiger Handschriften an der Belagerung der Stadt Luceria (des heutigen Lucera) in Apulien Teil nahm und am 8. August seine Epistola de magnete fertig stellte. Von seinen weiteren Arbeiten hat sich nur die nach 1261 geschriebene Nova compositio Astrolabii particularis handschriftlich erhalten. Seine Epistel über den Magnet, eine kleine Abhandlung in dreizehn Kapiteln, blieb auf dem Gebiet des Magnetismus die bedeutendste Leistung bis auf das 1600 erschienene Buch des englischen Arztes und Naturforforschers W. Gilbert, der öfters auf Petrus Peregrinus Bezug nimmt (De magnete magneticisque corporibus et de magno magnete tellure, Londini 1600). Petrus Peregrinus machte Ernst mit der scientia experimentalis im Baconischen Sinn (Opus tert. c. 13, ed. Brewer, S. 43). Er forderte die Ergänzung der Naturphilosophie und der Mathematik durch die experimentellen Methoden. Durch Naturphilosophie und Mathematik allein kann der Naturforscher den Irrtum nicht korrigieren, wenn er der Arbeit der Hände d. h. der Experimente entbehrt (Epist. de magnete I, 2: oportet ipsum esse industriosum in opere manuum ad hoc, quod ostendat per opus eius [sc. lapidis] effectus mirabiles. Nam per suam industriam ex modico poterit errorem corrigere, quod in aeternum per naturalem [sc. philosophiam] et mathematicam solas non faceret, si manuum careret industria; bei E. Schlund, Archiv. Francisc. Hist. 1911, S. 636). So unternahm er es als der erste, die magnetischen Erscheinungen experimentell zu prüfen, auf induktivem Wege die Pole und Gesetze festzustellen und die Hypothesen über die virtus, qua agit magnes (Ep. de magn. I, 10) an der Hand des Experiments zu beleuchten. Weiterhin versuchte er die praktische Anwendung der induktiv gewonnenen theoretischen Erkenntnis, wobei er bemüht war, mit Hilfe des Magneten ein perpetuum mobile zu konstruieren, ein Problem, dessen Lösung schon von vielen vergeblich erstrebt worden sei (In hoc autem capitulo tibi narrabo modum componendi rotam continue mobilem mirabili ingenio, in cuius inventione multos vidi vagos ac labore multiplici fatigatos. Non enim advertebant per virtutem seu potentiam huius lapidis ad huiusmodi magisterium posse deveniri; bei E. Schlund, a. a. O., S. 639, Anm. 4).

Der Experimentalphysiker Petrus Peregrinus von Maricourt hat auf Roger Bacon einen großen Einfluß ausgeübt. Denn er und kein anderer kann mit dem bei Bacon (Opus maius I, ed. Bridges, S. 116; Opus tertium c. 11, ed. Brewer, S. 34 f.; c. 12, S. 41; c. 13, S. 43-47) erwähnten Magister Petrus gemeint sein, der als dominus experimentorum (Opus tert. c. 13, S. 46), experimentator fidelis (a. a. O., S. 44, 45) und als der einzige Kenner der Experimentalwissenschaft bei den Lateinern bezeichnet wird (Opus tert. c. 13, S. 43: Et ideo pono radices experientiarum circa ista, quas nullus Latinorum potest intelligere nisi unus, scilicet magister Petrus). E. Schlund

(Arch. Francisc. Hist. 1911, S. 445 ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Stelle im Opus tert. c. 11, S. 35, in welcher bei Brewer neben anderen Namen auch der des magister Petrus de Maharn-curia Picardus ausdrücklich genannt ist, in bezug auf ihre Echtheit verdächtig erscheint. Tatsächlich ist sie in mehreren Codices nur als Marginalnote, in einem überhaupt nicht zu finden. Allein wenn auch die Stelle selbst nicht authentisch sein mag, so spricht doch die in den Randbemerkungen zum Ausdruck kommende Tradition deutlich für Petrus von Maricourt. Überdies treffen die Äußerungen Roger Bacons nur bei diesem, nicht aber bei Petrus von Ardene zu, von dem wir nichts wissen. Anderseits darf aber Petrus Peregrinus nicht mit einem ungenannten, von Roger Bacon ebenfalls viel gerühmten Linguisten, Exegeten und Theologen identifiziert werden; denn hierzu fehlen alle Anhaltspunkte (siehe darüber F. Picavet, Essai sur l'histoire générale et comparée etc., S. 233—254). Es ist wohl an den Franziskaner Wilhelm de la Mare zu denken (siehe oben S. 452 f.).

Von englischer Seite hatten Mathematik und Naturwissenschaft mit Naturphilosophie schon in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts eine Reihe glänzender Vertreter gefunden. Erinnert sei an Alexander Neckham, Alfredus Anglicus, Michael Scottus, Bartholomaeus Anglicus (siehe oben S. 421 ff.). Den ersten Platz nahmen aber Lehrer an der Oxforder Universität ein, Robert Grosseteste und Adam von Marsh, die der Naturwissenschaft und Naturphilosophie eine mathematische Grundlage zu geben suchten (siehe oben S. 425 ff., 453). Auch der Bonaventuraschüler John Peckham, der Verfasser einer viel gelesenen Perspectiva und astronomischer Traktate (siehe oben S. 451), zeigte sich von dem mathematisch-naturwissenschaftlichen Geist, der in Oxford herrschte, berührt. In ungleich stärkerem Maße gilt dies von Roger Bacon, in welchem die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkrichtung im dreizehnten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte.

Roger Bacon (doctor mirabilis) wurde wahrscheinlich zwischen 1210 und 1214 in der Nähe von Ilchester in Dorsetshire geboren. Er studierte in Oxford, wo er Robert Grosseteste und Adam von Marsh zu Lehrern hatte, die er hoch verehrte. Von Robert Grosseteste schrieb er (Opus tert. c. 25, ed. Brewer, S. 91: nullus scivit scientias nisi dominus Robertus episcopus Lincolniensis per longitudinem vitae et experientiae et studiositatem ac diligentiam; et quia scivit mathematicam et perspectivam, et potuit omnia scire; simul cum hoc quod tantum scivit de linguis, quod potuit intelligere sanctos et philosophos et sapientes antiquos; siehe auch oben S. 425). Von Oxford ging Bacon nach Paris, wo er sich von 1244 bis 1250 oder 1252 aufhielt. Er sah dort noch Alexander von Hales (gest. 1245) mit eigenen Augen (Opus minus, ed. Brewer, S. 325 f.), ebenso Albertus Magnus. Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris (gest. 1249), hörte er mehrmals vor versammelter Universität über den intellectus agens im Sinne des Augustinismus disputieren (Opus tertium c. 23, ed. Brewer, S. 74). Nach 1250 oder 1252 kehrte Roger Bacon nach Oxford zurück. Ob er jetzt oder schon vor seinem Pariser Aufenthalt in den Franziskanerorden eintrat, ist nicht sicher zu entscheiden. In Oxford dozierte er eine zeitlang, bis er 1257 sei es England oder nur seinen Lehrstuhl verlassen mußte (Opus tert. c. 1, ed. Brewer, S. 7: recolens me iam a decem annis exulantem). Die Verhältnisse besserten sich unter Papst Clemens IV. (1265—1268), der sein Gönner war und in einem vom 22. Juni 1266 datierten Briefe ihn aufforderte, ihm das Werk zu schicken, von dem er Kunde erhalten hatte. 1277 oder 1278 schrieb Roger Bacon zur Verteidigung der Astrologie, die in Paris am 7. März 1277 durch

Bischof Stephan Tempier in Propositio 178 (nach der Zählung von Mandonnet, Siger de Brabant, 2e partie, Louvain 1908, S. 188) verurteilt worden war, die bisher fälschlich Albert dem Großen zugeteilte Schrift Speculum astronomiae. Dies war die Veranlassung zum Einschreiten gegen Bacon. Der Ordensgeneral Hieronymus von Ascoli verwarf die Lehre Bacons und verurteilte ihn 1278 zur Klosterhaft. Wie lange dieselbe dauerte, ist unbekannt. Das einzige sichere Datum aus Bacons Leben nach seiner Einkerkerung ist die Abfassung des Compendium studii theologiae im Jahre 1292. Von da ab verschwindet er aus der Geschichte.

Roger Bacon hatte andere wissenschaftliche Ideale, als sie den großen philosophisch-theologischen Systematikern des Festlandes, den Summenschreibern (qui has Summas fecerunt; Opus minus, ed. Brewer, S. 325) vorschwebten, weshalb er auch die Lebensarbeitt jener Männer, eines Alexander Halensis und Albertus Magnus, nicht zu würdigen vermochte (Opus minus, ed. Brewer, S. 325—328). Sein Hauptinteresse ging in der Richtung der Profanwissenschaften, der Sprachwissenschaft, der mathematischen Fächer, der naturwissenschaftlichen Disziplinen mit Naturphilosophie, der Metaphysik und Ethik. Bacons Geist war schon früh von großen Absichten und Plänen erfüllt. Vor seinem geistigen Auge stand als Ziel die zusammenfassende Darstellung der Profanwissenschaften d. h. der Philosophie in einem großen Werk (Opus tert. c. 17, ed. Brewer, S. 58: scriptum philosophiae principale). Er wollte den Versuch unternehmen, sapientiam philosophiae usque ad ultimam sui deducere potestatem (Opus tert. c. 1, ed. Brewer, S. 3). Allein die Ausführung blieb weit hinter der Idee zurück.

Bacon stand mitten in den Vorarbeiten zu dem geplanten großen Werk, als im Juni 1266 Papst Clemens IV. ihn bat, ihm das Opus zuzusenden. Damit begann für Bacon eine Zeit fieberhafter Tätigkeit. In rascher Eile schrieb er vom Sommer 1266 bis Anfang des Jahres 1268 unter Benützung seiner Vorarbeiten drei seiner am meisten genannten Schriften, das Opus maius, das Opus minus und das Opus tertium. Während man bisher glaubte, alle drei Werke seien dem Papste übermittelt worden, und sie seien in der eben genannten Reihenfolge entstanden, vertrat neuestens P. Mandonnet (Roger Bacon et la composition des trois „Opus“) in scharfsinnigen Untersuchungen die Hypothese, daß Bacon nur das Opus maius dem Papst übersandt habe zugleich mit einem Begleitbrief, den A. Gasquet 1897 entdeckte und veröffentlichte. Das Opus minus und das Opus tertium dagegen seien niemals Gegenstand einer Sendung an den Papst gewesen; sie seien auch nicht nach dem Opus maius entstanden, bildeten vielmehr Vorarbeiten dazu und seien nicht vollendet worden. Die Entstehung des Opus minus falle in die zweite Hälfte des Jahres 1266, die des Opus tertium in das Jahr 1267. Das Opus maius, in welches aus dem Opus minus und Opus tertium Teile übernommen wurden, sei im Januar und der von F. A. Gasquet veröffentlichte Begleitbrief dazu im Februar 1268 zum Abschluß gekommen.

Das Opus maius umfaßt sieben Teile. Im ersten Teil behandelt es die vier Ursachen der menschlichen Unwissenheit, im zweiten das Verhältnis von Philosophie und Theologie, im dritten den Nutzen der Grammatik und Sprachwissenschaft, im vierten die Bedeutung der Mathematik für die Physik und Theologie, ferner die iudicia astronomiae, die Verbesserung des Kalenders, die Geographie, die Astrologie; im fünften wird die Optik oder die Perspectiva behandelt, im sechsten die scientia experimentalis und im siebten die philosophia

moralis. Der letzte Abschnitt über die Moralphilosophie ist nicht vollständig. Die Ausgabe des Opus maius von Bridges enthält nur vier Teile, während das von Brewer edierte Fragment des Opus tertium (c. 14, S. 48—52) von sechs Teilen spricht. In einem von P. Duhem entdeckten weiteren Fragment des Opus tertium entschuldigt sich Bacon wegen der Nichtabfassung des sechsten Teils, und der Begleitbrief zum Opus maius spricht nur von fünf Teilen (siehe P. Mandonnet, a. a. O., S. 165).

Das Opus minus, wie das Opus tertium sind ein Torso. Aber auch davon besitzen wir in der Ausgabe von Brewer nur Fragmente. Ein neues sehr wichtiges Fragment zum Opus tertium hat P. Duhem aufgefunden und publiziert. Ebenso stieß A. G. Little auf ein Fragment zum Opus tertium, das sich zum Teil mit dem von Duhem veröffentlichten deckt.

Bacons Plan ging auf Schaffung eines Opus principale, das er auch Clemens IV. übersenden wollte. Allein ehe ihm die Ausführung gelang, starb der Papst 1268. Das ihm tatsächlich übermittelte, heute als Opus maius bezeichnete Werk ist aber nicht das versprochene Opus principale; denn es wird im Opus maius (Vol. III, ed. Bridges, S. 47) erst in Aussicht gestellt und im Begleitbrief (A. Gasquet, S. 507) wird ausdrücklich bemerkt: scriptum principale non transmitto (siehe P. Mandonnet, a. a. O., S. 177 f.). Als das Opus principale, an welchem Bacon auch nach dem Tode des Papstes Clemens IV. noch weiter arbeitete, ohne es zu vollenden, ist wohl das Compendium philosophie (Comm. natural. II, pars 1, c. 1, ed. R. Steele, S. 316, Fasc. IV) anzusehen. Es sollte vier Teile umfassen: 1. Grammatik und Logik (grammatica et logicalia), 2. Mathematik (partes mathematicae), 3. Naturwissenschaft und Naturphilosophie (naturalia), 4. Metaphysik und Moral (metaphysicalia cum moralibus). Siehe Comunia naturalia I, pars 1, d. 1, c. 1, ed. R. Steele, S. 1, Fasc. II. In den Rahmen des ersten Teils des Opus principale gehören wohl das von Brewer edierte, 1271 oder 1272 geschriebene Compendium studii philosophiae, ferner die von Nolan und Hirsch besorgten Ausgaben der griechischen und hebräischen Grammatik (Fragment). Aus dem zweiten, die Mathematik umfassenden Teil in sechs Büchern sind nur einige Auszüge bei E. Charles, a. a. O., S. 361—368 gedruckt worden. Der dritte Teil schließt in sich Naturwissenschaft und Naturphilosophie in vier Büchern: De communibus ad omnia naturalia, De celestibus, De elementis et mixtis inanimatis, De vegetabilibus et animalibus (Com. nat. I, pars 1, d. 1, c. 1, ed. R. Steele, S. 1, Fasc. II). Die Veröffentlichung der beiden ersten Bücher verdanken wir Robert Steele. Sehr wahrscheinlich gehört dem naturwissenschaftlichen Teil des Opus principale auch der von Bridges (Vol. II) edierte optische Traktat De multiplicatione specierum an, den Bacon 1268 getrennt vom Opus maius dem Papste übersandt hat oder übersenden wollte (siehe Opus tert. c. 58, ed. Brewer, S. 227; A. G. Little, Roger Bacon's works in der Ausgabe von Rashdall, S. 827). Der vierte Teil des Opus principale wird durch ein kleines Fragment repräsentiert, das von R. Steele als Metaphysica de viciis contractis in studio theologiae publiziert wurde.

Von weiteren Schriften Bacons seien noch genannt das 1277 oder 1278 abgefaßte Speculum astronomiae, das ihm zum Verhängnis wurde (siehe oben S. 565), ferner die optische Schrift De speculis comburentibus, von Combach gedruckt, die oft edierte Epistola de secretis operibus artis et naturae et de nullitate magiae, in welcher Bacon (c. 4: De instrumentis artificiosis mirabilibus, ed. Brewer, S. 532 f.) von Automobilen, Flugmaschinen und anderen Vehikeln träumt, ferner die ungedruckten Kommentare zur

aristotelischen Physik und Metaphysik und zum Liber de causis (siehe A. G. Little, Roger Bacon's works, S. 72 f.). Die letzte Schrift Bacons war das Compendium studii theologiae, von dem H. Rashdall ein Fragment veröffentlichte.

Der Überblick über die schriftstellerische Tätigkeit Bacons läßt deutlich erkennen, daß seine wissenschaftlichen Ziele in der Richtung der Mathematik, der Naturwissenschaft, speziell der Physik und Optik, und der Linguistik lagen. In diesem wissenschaftlichen Standpunkt hat die ungemein scharfe Kritik ihren Rückhalt, die Bacon an der theologischen Methode seiner Zeit übte. Er warf den Parisern (studium Parisiense; Opus minus, S. 327) d. h. der in Paris vertretenen philosophisch-theologischen Richtung mehr als einmal direkt Ignoranz vor und sah in der dort geübten Vernachlässigung der von ihm so hoch gehaltenen sprachlich-mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissens- und Bildungswerte die Hauptursache der nach seiner Ansicht stark zutage tretenden Mängel des Theologiestudiums seiner Zeit. Im Gegensatz zu den Parisern erstrebte er die Reform der Theologie mit Hilfe und auf der Grundlage der sprachlich-mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächer. Siehe Opus minus, ed. Brewer, S. 322—359, wo Bacon mit starken Ausdrücken und sehr temperamentvoll seinen Zeitgenossen die septem peccata studii principalis quod est theologiae vorhält.

Mathematik und Naturwissenschaft studierte er teils aus griechischen, arabischen — so ist seine Optik im Traktat De multiplicatione specierum stark von Alhazen abhängig — und hebräischen Werken, teils mittels eigener Naturbeobachtung. Trotzdem war er, wie kein anderer unter den christlichen Denkern, der Astrologie ergeben. Auf Philologie und Sprachenkunde, welche allein die Quellen der wahren Weisheit uns erschließen könnten, legte er sehr großen Wert. Die Sprachen, die er für theologische und philosophische Studien als unerläßlich ansieht, und die er Gelehrtensprachen nennt, sind: Griechisch, Hebräisch, Arabisch, Chaldäisch. Siehe Opus maius, pars III, ed. Bridges, I, S. 66 ff. Eine Untersuchung der von Bacon benützten Autoren und Literatur lieferte G. M. Manser (siehe die Lit.).

Aristoteles stellte er sehr hoch. Er ist ihm der philosophorum doctissimus, ja er werde mit Recht schlechthin als der „philosophus" bezeichnet (Op. mai., pars 2, c. 13, ed. Bridges I, S. 55): Hunc natura formavit, ut dicit Averroës in III. de anima, ut ultimam perfectionem hominis inveniret (siehe oben S. 382). Hic omnium philosophorum magnorum testimonio praefertur philosophis, et philosophiae adscribendum est id quod ipse affirmavit; unde nunc temporis autonomatice philosophus nominatur in auctoritate philosophiae, sicut Paulus in doctrina sapientiae sacrae apostoli nomine intelligitur. Dennoch bemerkt er, daß auch Aristoteles in sehr vielen Punkten geirrt habe, und er macht sich so von dessen Autorität teilweise frei. Bei der Erklärung des Aristoteles stützt er sich besonders auf die Auslegungen des Avicenna.

Doch tadelt er auch an diesem manches, so die Ansicht, daß der intellectus agens der höchste Engel und oberste Schöpfer aller übrigen Dinge in der Welt sei, während für Bacon der intellectus agens nichts anderes sein konnte, als der göttliche Logos der christlichen Theologie, das schöpferische Gotteswort. Sapientia philosophiae est tota revelata a deo et data philosophis, et ipse est qui illuminat animas hominum in omni sapientia; et quia illud, quod illuminat mentes nostras, vocatur nunc a theologis intellectus agens, quod est verbum philosophi in tertio de anima, ubi distinguit, quod duo sunt intellectus, scilicet agens et possibilis. Ideo . . . . ostendo, quod

hic intellectus agens est deus principaliter et secundario angeli, qui illuminant nos. Opus tert., ed. Brewer, S. 74. Ad hanc tamen habendam (veritatem) primo lux divina influxit in animos eorum et eosdem superillustravit: „Illuminat enim omnem hominem venientem in hunc mundum" sicut dixit scriptura; cui sententiae philosophi ipsi concordant. Nam ponunt intellectum agentem et possibilem . . . . Op. maius, pars 2, c. 5, ed. Bridges, I, S. 38. Daher ist auch der intellectus agens kein Teil der menschlichen Seele, sondern eine von ihr völlig getrennte und wesentlich verschiedene Substanz. Et sic intellectus agens secundum majores philosophos non est pars animae, sed est substantia intellectiva alia et separata per essentiam ab intellectu possibili . . . . ut ostendatur, quod philosophia sit per influentiam divinae illuminationis. Ib., S. 39. Unzweifelhaft klingen diese Wendungen an arabistische Formeln, insbesondere an Alfarabi und Avicenna, an. Indessen ist es gänzlich verfehlt, bei Bacon oder überhaupt in der Franziskanerschule, wie dies Hauréau, Hist. de la philos. scol., II, 2, S. 96, und Renan, Averroës et Averroïsme, S. 259, tun, sachlich an Averroismus zu denken. Bacons Theorie — ähnlich wie er hatten schon Wilhelm von Auvergne und Johannes de Rupella (siehe oben S. 419 f., 438) gelehrt, und Roger von Marston (siehe oben S. 455) schloß sich an — ist die augustinische Lehre von der Erleuchtung der Geister durch die Gottheit im aristotelisch-arabischen Gewande. Vgl. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin, Fribourg 1899, S. CCLIV ff., 2. éd., 1re partie, Louvain 1911, S. 238—244.

Es gibt für Roger Bacon zwei Arten der Erkenntnis, die durch Beweise und die durch Erfahrung. Opus maius, pars VI, c. 1, ed. Bridges II, S. 167: Duo sunt modi cognoscendi, scilicet per argumentum et per experimentum. Argumentum concludit et facit nos concedere conclusionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis, nisi eam inveniat via experientiae. Freilich ist die experientia bei Bacon nicht nur die äußere durch die Sinne, sondern auch eine innere durch direkte göttliche Eingebung. Während jene sich auf die Natur bezieht, geht diese auf das übersinnliche Gebiet. Op. mai., pars 6, c. 1, ed. Bridges II, S. 169: duplex est experientia. Una est per sensus exteriores, et sic experimur ea, quae in coelo sunt, per instrumenta ad hoc facta, et haec inferiora per opera certificata ad visum experimur. Et quae non sunt praesentia in locis, in quibus sumus, scimus per alios sapientes, qui experti sunt. Et haec experientia est humana et philosophica . . . Sed haec experientia non sufficit homini, quia non plane certificat de corporalibus propter sui difficultatem et de spiritualibus nihil attingit. Ergo oportet, quod intellectus hominis aliter iuvetur, et ideo sancti patriarchae et prophetae, qui primo dederunt scientias mundo, receperunt illuminationes interiores et non solum stabant in sensu. Et similiter multi post Christum fideles. Nam gratia fidei illuminat multum, et divinae inspirationes non solum in spiritualibus, sed et in corporalibus et scientiis philosophiae; secundum quod Ptolemaeus dicit in Centilogio, quod duplex est via deveniendi ad notitiam rerum, una per experientiam philosophiae, alia per divinam inspirationem, quae longe melior est, ut dicit. Und zwar gibt es sieben Stufen dieser inneren Erfahrung; die, welche die höchste ersteigen, gelangen zu einer ekstatischen Erkenntnis, zu einer Verzückung. So ist bei Bacon mit der Lehre von der Erfahrung die Mystik verbunden. Ibid. S. 170 f.: Et sunt septem gradus huius scientiae interioris. Unus per illuminationes vere scientales. Alius gradus consistit in virtutibus . . . Tertius gradus est in septem donis spiritus Sancti, quae enumerat Jesaias. Quartus est in

beatitudinibus, quas dominus in evangeliis determinat. Quintus est in sensibus spiritualibus. Sextus est in fructibus, de quibus est pax domini, quae exsuperat omnem sensum. Septimus consistit in raptibus et modis eorum, secundum quod diversi diversimode capiuntur, ut videant multa, quae non licet homini loqui. Et qui in his experientiis vel in pluribus eorum est diligenter exercitatus, ipse potest certificare se et alios non solum de spiritualibus, sed omnibus scientiis humanis.

Die Metaphysik faßt die Prinzipien aller Wissenschaften in sich. Die philosophischen Realdisziplinen zerfallen in die drei Gruppen der Mathematik, Physik, Moral. Grammatik und Logik sind nur akzidentelle Teile der Philosophie (Opus maius, pars IV, d. 1, c. 2, ed. Bridges I, S. 99).

Die Mathematik stellt Bacon, wie sein Lehrer Robert Grosseteste, dessen Traktat De lineis, angulis et figuris im Opus maius (Pars IV, dist. 2 u. 3) vielfach benutzt ist (L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, S. 79* f.) als Fundament aller wissenschaftlichen Bildung hin (Op. mai., pars IV, d. 1, c. 1, S. 97: Et sunt quattuor scientiae magnae, sine quibus caeterae scientiae sciri non possunt, nec rerum notitia haberi. Ib., c. 2, S. 98: omnis scientia requirit mathematicam). Damit hängt zusammen die Betonung der Kategorie der Quantität, indem nach ihm auch die Bestimmungen der Qualität, der Relation, des Orts und der Zeit vielfach auf die Quantität zurückzuführen sind. Auch für die Kategorie der Substanz bildet die Quantität das Medium der Erkenntnis. So hängt die ganze Logik von der Mathematik ab (Ib., c. 2, S. 102: Sed non solum dependet cognitio logicae a mathematica propter suum finem, sed propter medium et cor eius, quod est liber posteriorum, nam ille liber docet artem demonstrandi. Ib., c. 2, S. 103: Et ideo omnia praedicamenta dependent ex cognitione quantitatis, de qua est mathematica, et ideo virtus tota logicae dependet ex mathematica). Die Mathematik gilt Bacon als Idealwissenschaft. Bei ihr allein gibt es wahrhafte Demonstration, irrtumslose Wahrheit und zweifellose Gewißheit (Ib., c. 2, S. 102: Sed nec principia demonstrationis, nec conclusiones, nec ipsa tota (logica) potest cognosci, nec manifestari, nisi in mathematicis rebus, quia ibi solum est demonstratio vera et potens. Ib., c. 3, S. 105: Sed in mathematica possumus devenire ad plenam veritatem sine errore et ad omnium certitudinem sine dubitatione: quoniam in ea convenit haberi demonstrationem per causam propriam et necessariam). Sie ist uns ferner gleichsam angeboren und deshalb die erste unter den Wissenschaften, die allen anderen vorangeht und uns zu ihnen disponiert (Ib., c. 3, S. 103: mathematicarum rerum cognitio est quasi nobis innata . . . . Quapropter cum sit quasi innata . . . ., prima erit inter scientias et praecedens alias, disponens nos ad eas). Aus all dem ergibt sich, daß wenn wir in den übrigen Wissenschaften zweifellose Gewißheit und irrtumslose Wahrheit erreichen wollen, wir das Fundament der Erkenntnis in der Mathematik suchen müssen. Nur auf ihr kann die Gewißheit der übrigen Wissenschaften beruhen (Ib., c. 3, S. 106 f.: Quare patet, quod si in aliis scientiis debemus venire in certidudinem sine dubitatione et ad veritatem sine errore, oportet ut fundamenta cognitionis in mathematica ponamus . . . . Quapropter per hanc oportet omnes alias scientias sciri et certificari).

Die physikalischen Wissenschaften sind Comm. nat. I, pars 1, d. 1, c. 2, ed. Steele, S. 5 ff., Fasc. II: Perspectiva, Astronomia iudiciaria et operativa, Scientia ponderum, Alchymia, Agricultura, Medicina, Scientia experimentalis. Die Perspectiva muß zuerst stehen, weil der Gesichtssinn uns die Unter-

schiede der Dinge vermittelt, und auf diese Unterschiede sich alle unsere Einzelerkenntnisse der Natur gründen. Die Astronomia iudiciaria folgt, weil in der Gestirnwelt die ersten Unterschiede der sichtbaren Dinge sich zeigen. Sie forscht nach den natürlichen Kräften der Gestirne und nach ihrem Einfluß auf die irdische Welt. Die Scientia ponderum hat es besonders mit den Elementen zu tun, da namentlich in diesen die Unterschiede des Schweren und Leichten bemerkbar sind. Die Alchymie ist die Lehre von den unbeseelten tellurischen Gebilden und beschäftigt sich mit „allen denkbaren elementaren Zusammensetzungen der tellurischen Stofflichkeit“, deren es einhundertfünfundvierzig gibt (auch das Goldmachen wird hier aufgeführt), während die Agrikultur auf das Irdisch-Lebendige, auf die Pflanzen und Tiere geht. Die Medizin behandelt die anima rationalis, den Menschen, besonders Gesundheit, Krankheit desselben, und infolgedessen auch seine Organisation und Erzeugung. Die Scientia experimentalis ist die Höhe der ganzen Naturweisheit und weist auch die bedeutendsten praktischen Erfolge auf. Sie ist die Herrin der übrigen Wissenschaften, und diese sind ihre Dienerinnen (Opus maius, pars 6, c. 12, ed. Bridges II, S. 221; Comm. nat. I, pars 1, d. 1, c. 2, ed. Steele, S. 9). Sie hat die Conclusionen der übrigen Wissenschaften an der Einzelerfahrung zu prüfen (Opus maius, Pars VI, c. 2, ed. Bridges II, S. 172 f.).

Die Unterlage für die Moralphilosophie (Opus maius, pars VII, ed. Bridges II, S. 223 ff.) bilden gewisse Sätze der Metaphysik, die Lehren von Gottes Wesen, von Gott als Weltschöpfer und Weltregierer, auch die von der Vergeltung in einem künftigen Leben. Die Moralphilosophie zerfällt in sechs Teile, von denen der erste auf den cultus dei, der zweite auf das bonum commune, der dritte auf das bonum privatum, der vierte und fünfte auf die Ekklesiastik geht und der sechste de causis ventilandis coram iudice inter partes, ut fiat iustitia handeln sollte, aber tatsächlich nicht ausgeführt wurde. In der ganzen Moral will Bacon dem Aristoteles folgen, bei dem er sogar die christliche Begründung der Moralphilosophie durch die Lehre von der Trinität zu finden glaubt. Der Musik, in die er die Poesie mit einbegreift, schreibt er gleich den Alten einen großen Einfluß auf die Menschen zu, da sie die ganze Natur derselben umwandele und den Geist zu dem Vernehmen der göttlichen Harmonien erhebe.

Eine intensive Hinneigung zur Naturwissenschaft beseelte auch Heinrich Bate von Mecheln (de Malinis), geboren 1244, gest. am Anfang des vierzehnten Jahrhunderts, Lehrer der Artes und der Theologie zu Paris. Wie der Schlesier Witelo, war er ein Freund des Übersetzers und Neuplatonikers Wilhelm von Moerbeke, mit dem er auf dem Konzil zu Lyon 1274 zusammentraf. Auf dessen Wunsch verfaßte er die astronomische Schrift Magistralis compositio Astrolabii (gedruckt Venetiis 1485), die er auch Wilhelm widmete. Noch zwei weitere Schriftchen bekunden seinen Sinn für die Astronomie. Den Liber de mundo vel saeculo des Abraham Ibn Ezra hat er mit Hilfe des Juden Chajjim (nach M. Steinschneider, S. 973) aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt. Sein zwischen 1301 und 1304 geschriebenes, bis auf den Widmungsbrief, den M. de Wulf mitgeteilt hat, noch unediertes Hauptwerk trägt den Titel Speculum divinorum et quorumdam naturalium. Es umfaßt in dreiundzwanzig Teilen die gesamte Philosophie unter Ausschluß der Theologie, behandelt aber mit besonderer Vorliebe die psychologischen Fragen.

Am Schlusse des Kapitels über die Natnrwissenschaft im dreizehnten Jahrhundert soll nicht unerwähnt bleiben, daß jene berühmte Streitfrage, die

an den Namen des Kopernikus sich knüpft, nicht erst im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert die Geister erregte, sondern daß ihre Diskussion bis ins dreizehnte und vierzehnte Jahrhundert hinauf sich verfolgen läßt. Schon Albert der Große (De coelo et mundo II, tr. 4, c. 1, ed. Borgnet IV, S. 211 b) erwähnt die Lehre der Pythagoreer und italischer Philosophen von der täglichen Bewegung der Erde um das Zentralfeuer und die Ansicht, daß die Erde ein Stern unter Sternen sei, verhält sich aber dagegen völlig ablehnend. Eine ganz andere Stellungnahme bekundet eine Notiz in dem vor 1322 abgefaßten Sentenzenkommentar des Scotisten Franciscus de Mayronis, von der P. Duhem (François de Meyronnes et la question de la rotation de la terre, Arch. Franc. Hist. 1913, S. 23—25) zuerst Kunde gab. Hier wird von einem Doctor berichtet, der die Ansicht der Erdbewegung und der Ruhe des Himmels für die bessere Hypothese erklärte (Scriptum in II Sent., d. 14, q. 5, fol. 150a, ed. Venetiis 1520): 14a difficultas: De terra, quae est immobilis, cum ignis et alia sunt mobilia. „Dicit tamen quidam doctor, quod si terra moveretur et coelum quiesceret, quod hic esset melior dispositio. Sed hoc impugnatur propter diversitatem motuum in coelo, quae non possent salvari.“ Wer freilich jener doctor war, der sich zur Zeit des Franz de Mayronis zum Kopernikanismus bekannte, ist nicht festzustellen. Ungefähr fünfzig Jahre später hat dann Nikolaus von Oresme mit größter Klarheit und Bestimmtheit die kopernikanische Lehre vorgetragen. Siehe unten.

§ 44. Johannes Duns Scotus tat sich im Franziskanerorden als Lehrer zu Oxford, dann seit 1305 zu Paris und seit 1308 zu Köln hervor und starb im frühen Alter zu Köln im November 1308. Charakteristisch für den Scotismus ist das Festhalten an den Hauptlehren des in der älteren Franziskanerschule und bei Heinrich von Gent üblichen Augustinismus. Im engsten Zusammenhang damit steht sodann der Gegensatz zu Thomas und zum Thomismus. Eine weitere Eigentümlichkeit des scotistischen Denkens liegt in der scharfsinnigen Kritik fremder Ansichten und Argumente, die einerseits in einer individuellen Veranlagung von Duns Scotus, anderseits in einem an Aristoteles und an der Mathematik orientierten strengen Wissenschaftsbegriff begründet ist.

An diesem kritischen Maßstabe gemessen erscheinen Duns Scotus nicht nur mit Thomas die Trinität, die Inkarnation und die übrigen spezifisch-christlichen Dogmen, sondern auch eine Reihe von Sätzen der rationalen Theologie und Psychologie, so Gottes Allmacht, Unermeßlichkeit, Allgegenwart usw., ferner die Entstehung der Seele durch Schöpfung, ihre Unsterblichkeit als dem Bereiche der natürlichen Vernunft entzogene, als unbeweisbare Wahrheiten, die nur Gegenstand des Glaubens (credibilia) seien. Die Theologie kann, von demselben kritischen Gesichtspunkt aus betrachtet, nicht als Wissenschaft im strengen Sinn angesehen werden. Wegen ihrer auf das Handeln gerichteten Ziele hat sie praktischen Charakter.

In der Universalienfrage ist Duns Scotus Realist, wie Thomas. Er hält aber nicht die Materie, sondern die Formen für das individualisierende Prinzip. Zu dem generischen und spezifischen Charakter tritt die individuelle Eigentümlichkeit, welche die sogenannte Diesheit (haeccitas) begründet, hinzu. Nicht bloß im Intellekt, sondern auch in den Dingen ist das allgemeine Wesen von der individuellen Eigentümlichkeit unterschieden, obschon es nicht von dieser gesondert existiert. Der Unterschied ist in den Dingen nicht bloß virtualiter, sondern formaliter vorhanden.

Alles Geschaffene hat außer der Form auch irgend welche Materie, wobei Duns Scotus nicht unterläßt, sich direkt auf Avencebrol zu berufen. Die Materie wird nicht, wie bei Thomas, als reine Potenz, sondern als eine Art Wirklichkeit bestimmt und als primo-prima, secundo-prima und tertio-prima unterschieden.

In der Erkenntnislehre folgt Duns Scotus bezüglich der Einzelerkenntnis und der Selbsterkenntnis der älteren Franziskanerschule, schließt sich dagegen an Thomas an in der Ablehnung der augustinischen Erleuchtungstheorie. Das natürliche Licht der Vernunft wird zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheit für ausreichend erklärt.

Die Seele ist nicht die einzige Form im Menschen, sondern neben ihr existiert noch eine forma corporeitatis.

Duns Scotus vertritt den Primat des Willens gegenüber dem Intellekt. Der Primat bekundet sich vor allem in der Freiheit, wobei der Wille keiner Determinierung unterliegt und als die totale Ursache des Wollens gilt.

Auch für das göttliche Wollen gibt es keine andere Ursache als den göttlichen Willen selbst. Der göttliche Wille ist der letzte Grund der sittlichen Ordnung (ausgenommen sind nur die beiden ersten Gebote des Dekalogs), der Naturordnung und der Heilsordnung.

Unmittelbare Schüler des Duns Scotus sind Antonius Andreas, Franz de Mayronis, Johannes de Bassolis, Walter Burleigh (Burlaeus). Von Duns Scotus ist in theologischen Dingen auch vielfach abhängig Thomas Bradwardine, der aber im Gegensatz zum scotistischen Indeterminismus einen theologischen Determinismus verteidigte.

Ausgaben.

I. Johannes Duns Scotus.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Duns Scotus: Joh. Dunsii Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum, opera omnia collecta, recognita, notis et scholiis et commentariis ill., Lugd. 1639, wurde von den irischen Vätern

des römischen Isidor-Collegiums veranstaltet; man pflegt als den Herausgeber den dabei vorzüglich mitbeteiligten Lucas Wadding, den Annalisten des Franziskanerordens, zu nennen. Diese Ausgabe enthält nicht die Positiva, d. h. die Bibelkommentare, sondern nur die philosophischen und dogmatischen Schriften (quae ad rem speculativam spectant oder die Dissertationes scholasticas). Bd. I. Logicalia. II. Comment. in libros Phys. (unecht); Quaestiones supra libros Arist. de anima. Meteorolog. libri quatuor (unecht). III. Tractatus de rerum principio, De primo principio, Theoremata, Collationes, De cognitione Dei, Quaestiones miscellaneae de formalitatibus. IV. Expositio in XII libr. Metaph., Conclusiones utilissimae metaphysicae, Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae. V.—X. Quaestiones in quatuor libros sententiarum, das sogen. Opus Oxoniense. XI. Reportatorum Parisiensium libri quatuor, das sogen. Opus Parisiense, der nach den Vorträgen des Duns Scotus an der Universität zu Paris von Zuhörern niedergeschriebene Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (nach Erdmanns Urteil in der Darstellungsform unvollkommener, in den Lehrsätzen selbst aber teilweise gereifter, als das Opus Oxoniense). XII. Quaestiones quodlibetales. — Ein Abdruck der Waddingschen Ausgabe ist die Ed. nova iuxta edit. Waddingi a patribus Francisc. de observantia recognita, Paris (Vives) 1891—1895. Neu hinzugefügt ist hier die Schrift De perfectione statuum.

Die Noten, Scholien und Kommentare der Waddingschen Ausgabe stammen von den Scotisten Mauritius de Portu Hiberni, Lychetus, Poncius, Cavellus und Hiquaeus.

Separat sind die Quaestiones quodlibetales Venet. 1506, die Reportata super IV l. sententiarum, Paris 1517—1518, und durch Hugo Cavellus, Colon. 1632, die Quaestiones in Ar. log. 1520 und 1622, super libros de anima 1528 und durch Hugo Cavellus, Lugd. 1625, die Distinctiones in quatuor libros sententiarum durch Hugo Cavellus, Antv. 1620, ediert worden. — Fr. Joannis Duns Scoti Quaestiones disputatae de immaculata Conceptione B. Mariae Virginis, Ad Claras Aquas 1904 (Bibl. Francisc. Scholastica medii aevi t. III). — M. Fernandez Garcia, B. Joannis Duns Scoti .... Quaestiones disputatae de rerum principio; Tractatus de primo rerum omnium principio, nov. curis ed., Ad Claras Aquas 1910 (lediglich nach der Ausgabe von Wadding). Die Einleitung ist auch separat erschienen unter dem Titel: De vita, scriptis et doctrina B. Joannis Duns Scoti, Ad Claras Aquas 1910. — M. Fernandez Garcia, B. Joannis Duns Scoti doctoris subtilis commentaria Oxoniensia ad IV libros Magistri sententiarum, nov. curis ed., T. I—II, Ad Claras Aquas, 1912—1914. — Der Passus über den ontologischen Beweis Anselms von Canterbury wurde nach der Pariser Ausgabe und dem Cod. 18332 der Hof- und Staatsbibl. zu München veröffentlicht von A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. d. Gottesbeweise, Münster 1909, S. 105–107 (Text); S. 162–164 (Nachweis der Unechtheit der dem Scotus zugeschriebenen Schrift: Expositio et Quaestiones in VIII libros Physicorum Arist.). — M. Fernandez Garcia, B. Joannis Duns Scoti Grammaticae speculativae nova editio, Ad Claras Aquas 1902 (lediglich nach Wadding). Eine weitere Ausgabe der Grammatica speculativa siehe auch in dem gleich zu erwähnenden Lexicon scholasticum, S. 1—50.

Hieronymus de Monte Fortino, Summa ex Scoti operibus concinnata iuxta ordinem et dispositionem Summae S. Thomae, 5 voll., Romae 1728, nova ed. Romae 1902, 6 voll. in-8°. Siehe dazu R. Proost, La Somme théologique de Duns Scot, Revue Bénédictine 1906, S. 101—108. S. Dupasquier, Summa theologiae scotisticae, T. I: De Deo uno, de angelis, de homine et de ultimo fine. T. II: De trinitate, Caen 1895. Capitalia Opera B. Joannis Duns Scoti diversis ex locis ad litt. citatis collecta. Labore R. P. Deodati Marie a Baliaco. I: Praeparatio philosophica, 3. ed., Le Havre 1908. II: Synthesis theologica, 2. ed. ib. 1911.

M. F. Garcia, Mentis in Deum quotidiana elevatio duce doctore subtili .... B. Joanne Duns Scoto, Ad Claras Aquas 1907 (Betrachtungen aus den Werken des Duns Scotus für alle Tage des Jahres zusammengestellt). Die Einleitung erschien auch separat: B. Joann. Duns Scoti ... Vitae Compendium a Fernandez Garcia, Ad Claras Aquas 1907.

Lexica zu den scotistischen Schriften: Hieronymus de Ferrariis, Loci communes ex libr. Sentent. et quodlibet. Johannis Duns Scoti, Venetiis 1597. C. Franciscus de Varisio, Promptuarium Scoticum, Venetiis 1620, 2 voll. in fol. — M. Fernandez Garcia, Lexicon scholasticum philosophico-theologicum, in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a B. Joanne Duns Scoto, Doctore subtili, exponuntur, declarantur, Ad Claras Aquas 1910 (erschien 1906—1910 in 6 Faszikeln).

Über die ältesten Ausgaben, die handschriftliche Überlieferung und die Echtheitsfrage siehe E. Renan, Hist. litt. de la France XXV, S. 425 ff. Raymond, Les oeuvres de Duns Scot, Etudes franciscaines, avril 1907. P. Duhem, Sur les Meteorologicorum libri IV faussement attribué à Jean Duns Scot, Archiv. Francisc. Hist. 1910, S. 626—632.

II. Antonius Andreas.

Scripta seu expositiones Antonii Andreae super artem veterem et super Boetium de divisionibus, Venetiis 1492, 1508, 1517, fol. — Quaestiones Antonii Andreae super XII libr. metaphysicae, Venetiis 1481, 1514, 1523, fol. — De tribus principiis rerum naturalium, Venetiis 1489, fol. und bei Hieronymus de Nuciarellis; siehe unter III.

III. Franciscus de Mayronis.

Ein Teil der Werke des Franz de Mayronis wurde durch Hieronymus de Nuciarellis in seiner Venetiis 1517 erschienenen Sammlung herausgegeben (Passus super universalia et praedicamenta, Formalitates, De primo principio, De terminis theologicis, Expositio super VIII libr. physic., De univocatione entis). Eine weitere Sammelausgabe trägt den Titel: Praeclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doctoris Francisci de Mayronis, O. Min., in quattuor libros Sententiarum, ac Quodlibeta eiusdem, cum tractatibus Formalitatum ac de primo principio, insuper Explanatione divinorum terminorum et tractatu de Univocatione entis, Venetiis 1520.

Separat erschienen: Illuminati doctoris fratris Francisci de Mayronis in primum sententiarum, Venetiis 1504. In secundum, ebenso. In tertium, Venet. 1506. In quartum, Ven. 1507. — Quodlibetales quaestiones fertilissimae illum. doct. Franc. de Mayr., Venet. 1507.

Über weitere Schriften und ihre Ausgaben siehe H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 521.

IV. Johannes de Bassolis.

Joannis de Bassolis in quattuor sententiarum libros, ed. Fr. Reynault et Jean Frellon, Parisiis 1516—1517.

V. Walter Burleigh (Burlaeus).

Walters philosophiegeschichtliche Schrift De vitis et moribus philosophorum wurde gedruckt Coloniae 1472, 1475; Norimbergae 1477, 1479; Hagenoae 1510; Argentinae 1516. — Praeclarissimi viri Gualterii Burlei anglici super artem veterem Porphyrii et Aristotelis expositio, Venetiis 1485. — Scriptum Gualterii Burlei super libros posteriorum, Venetiis 1497 (zusammen mit dem Kommentar des Robert von Lincoln zu den Analyt. post.), Venetiis 1537, 1559. — Summa totius logicae, Venetiis 1508. — Expositio in libros physicorum Arist., Venetiis 1482, 1491, 1509, 1524. — Comm. in Ethicam Arist., Venetiis 1481, 1500, 1521. — De intentione et remissione formarum, Venetiis 1496, 1519. — De materia et forma, Oxonii 1500.

VI. Thomas Bradwardine.

Thomae Bradwardini archiepiscopi olim Cantuariensis de causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses Libri tres. Jussu Rev. Georgii Abbot Cantuariensis archiepiscopi opera et studio Henrici Savilii . . . . ex scriptis codicibus nunc primum editi, London.

1618. — Tractatus de proportionibus velocitatum, Paris 1495, Venedig 1505, Wien 1515. — De arithmetica speculativa, Paris 1495, 1530. — De geometria speculativa, Paris 1495, 1516. — Von der ungedruckten Schrift De continuo hat M. Curtze, Zeitschr. f. Mathematik u. Physik 13, 1868, Supplement, S. 85—91 eine Analyse gegeben.

Johannes Duns Scotus (doctor subtilis) wurde etwas vor 1270 geboren. Über seine Heimat und sein Geburtsland, ob Schottland, England oder Irland, läßt sich keine sichere Entscheidung treffen. Früh trat er in den Franziskanerorden ein und erhielt seine Ausbildung in Oxford, wo er Wilhelm von Ware zum Lehrer hatte (siehe oben S. 458. Ein weiteres Zeugnis enthält der Sentenzenkommentar des Petrus Aureoli, in dem Wilhelm von Ware ebenfalls als magister Scoti bezeichnet wird. Siehe R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, Münster 1913, S. 57, Anm. 1). In Oxford wirkte er dann als gefeierter Dozent bis 1304, in welchem Jahre er durch ein Schreiben des Ordensgenerals (abgedruckt bei A. G. Little, S. 220) nach Paris empfohlen wurde, um das Doktorat in der Theologie sich zu erwerben. In Paris dozierte er von 1305 bis 1308. In dem genannten Jahre erfolgte seine Abberufung nach Köln, wo er schon am 8. November desselben Jahres starb und in der Minoritenkirche begraben wurde.

Nur eine kurze Lebensspanne, die nicht volle vier Dezennien umfaßte, war Johannes Duns Scotus zugemessen. Trotzdem hat er der Nachwelt eine erstaunlich reiche literarische Erbschaft hinterlassen, deren wertvollste Bestandteile der Oxforder Zeit angehören. In Oxford entstanden außer der als echt angezweifelten Grammatica speculativa die Kommentare zu Aristoteles: im einzelnen zu den logischen Schriften (zu Porphyrius Universalia, zu den Prädicamenta, zu Perihermenias, zu den Elenchi, zu den beiden Analytiken), ferner zur Metaphysik (Quaestiones in Metaphysicam subtilissimae) und zu De anima (In libros Arist. de anima).

Der Kommentar zur Physik (Quaest. in libr. VIII Phys.) ist unecht, wie schon Wadding erkannte und neuerdings von A. Daniels (Quellenbeitr. z. Gesch. d. Gottesbew., S. 162—164) überzeugend dargetan wurde, indem er zeigte, daß darin die zwischen 1338 und 1346 abgefaßte Schrift De causa Dei des Thomas Bradwardine benutzt wurde. Die Autorschaft des Duns Scotus wird auch stark in Frage gestellt bezüglich der Expositio in XII libros Metaphysicae, die nach Seeberg (Die Theologie des Duns Scotus, S. 60) den Scotisten Antonius Andreas zum Verfasser hat, und bezüglich der Conclusiones utilissimae metaphysicae, die wohl ebenfalls aus der Feder eines Scotisten stammen. Auch der Kommentar zu Meteorologicorum libri IV ist nicht Eigentum des Duns Scotus. Wie schon Wadding und genauer P. Duhem nachwies, wird darin der 1328 geschriebene Tractatus de proportionibus des Thomas Bradwardine zitiert.

Während seines Aufenthalts in Oxford schrieb Duns Scotus weiterhin die systematischen Schriften: De rerum principio oder Quaestiones disputatae super philosophiam (26 Quaestiones), die nach P. Minges (Ist Duns Scotus Indeterminist?, S. IX; derselbe, Das Verhältnis zwischen Glauben u. Wissen, S. VIII) nicht von Scotus, sondern von einem Scotisten herzustammen scheinen, ferner De primo rerum principio, Theoremata subtilissima und zwischen 1301 und 1304 sein Hauptwerk, den gewaltigen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (Quaestiones in libros IV sententiarum; auch Scriptum, Opus Oxoniense oder Anglicanum genannt).

In Paris entstanden die Reportata Parisiensia (Opus Parisiense), der

kürzere Sentenzenkommentar, eine Abbreviation des Opus Oxoniense, ferner die Quaestiones quodlibetales und vielleicht auch die Collationes seu disputationes subtilissimae.

Schließlich müssen noch erwähnt werden die unvollendeten Traktate De cognitione Dei und De formalitatibus, ferner die in der Pariser Ausgabe neu hinzugekommene Schrift De perfectione statuum (eine Apologie der Bettelorden).

Der Übergang von Thomas zu Duns Scotus ist, nach H. Siebeck, „eine bedeutungsvolle Tatsache in der Kontinuität der Entwicklung innerhalb der Geschichte der Philosophie; die Tragweite dieses Überganges liege in dem Umstande, daß nach dem Absterben des älteren Nominalismus er den ersten wirklichen Anfang der Wendung bezeichne, welche von dem Ausleben der antiken Spekulation her in die moderne Philosophie hineinführe. Unter den historischen Bedingungen für die veränderte psychologische Grundanschauung, welche Duns Scotus dem Thomismus gegenüber einnimmt, stehe in erster Linie die Wirkung, welche zum Teil schon gleichzeitig mit dem Abschluß der thomistischen Spekulation der (wieder) verstärkte Einfluß Augustins gegenüber Aristoteles ausgeübt hat. Von besonderer Bedeutung sei aber neben dieser Tatsache eine andere weniger beachtete, das gesteigerte Interesse nämlich für die Gegenstände und die Methode der empirischen Psychologie". Zur Psychologie der Scholastik, Arch. f. Gesch. der Philos. I, 1888, S. 375 ff.

Damit hat Siebeck treffend einige Momente angedeutet, die das scotistische Denken von dem thomistischen scheiden. Der Scotismus steht in bezug auf seine historische Einreihung in der Entwicklungslinie der älteren Franziskanerschule. Er ist die Fortsetzung und Weiterführung der Hauptpositionen des bei den Lehrern des Franziskanerordens und bei Heinrich von Gent üblichen Augustinismus unter verstärkter Hervorkehrung mancher Punkte, wie z. B. des Primats des Willens. Augustin und Anselm sind für Duns Scotus die höchsten Autoritäten. Aber auch mit Aristoteles zeigt er sich aufs genaueste vertraut.

Im engsten Zusammenhang mit dem Festhalten an den Grundideen des Augustinismus steht die den Scotismus charakterisierende Opposition gegen den Thomismus. Duns Scotus ist in der genannten Beziehung nur der Erbe und Fortsetzer des antithomistischen Geistes, von dem schon die Franziskaner Wilhelm de la Mare und John Peckham beseelt waren (siehe oben S. 508—510).

Als weitere Faktoren, die auf das scotistische Denken Einfluß nahmen, kommen die Eigentümlichkeiten der Oxforder Franziskanerschule in Betracht, ihr Sinn für Mathematik und Naturwissenschaft und für das empirisch Gegebene. Wie Robert Grosseteste, Adam von Marsh und Roger Bacon, hat auch Duns Scotus in der Mathematik das Urbild einer streng wissenschaftlichen Beweisführung erblickt und danach getrachtet, die philosophischen und theologischen Argumentationen an diesem Ideal zu messen. Die Schriften Grammatica speculativa, De primo principio und Theoremata sind nach der mathematisch-deduktiven Methode gearbeitet. Mitten in theologischen Ausführungen finden sich nicht selten lange Erörterungen über Mathematik, Optik, Astronomie.

Endlich müssen noch, um die Eigenart des scotistischen Philosophierens verständlich zu machen, Momente ins Auge gefaßt werden, die in der Individualität der Persönlichkeit selbst ihre Wurzeln haben. Duns Scotus ist wohl der scharfsinnigste Denker des ganzen Mittelalters gewesen. Den Beinamen Doctor subtilis trägt er nicht mit Unrecht. Schon sein Ordensgeneral

rühmte sein ingenium subtilissimum (bei A. G. Little, S. 220). Dieser Scharfsinn äußerte sich einerseits in einer hervorragenden dialektischen Gewandtheit, in der meisterlich gehandhabten Kunst des Distinguierens, anderseits in einem kritischen Verfahren, in einem Verfahren unerbittlicher und strengster Prüfung der Aufstellungen und Argumente seiner Vorgänger. Scotus war seiner ganzen seelischen Struktur nach ein ausgesprochen dialektischer und kritischer Geist. Mit Recht kann man sagen: Duns Scotus verhält sich zu Thomas von Aquino ähnlich, wie Kant zu Leibniz (s. O. Willmann II, S. 516 ff.). Thomas und Leibniz sind Dogmatisten; Duns Scotus und Kant sind Kritiker. Ihre Tendenz geht in erster Linie dahin, die überkommenen Behauptungen und Beweise auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen und ihre Mängel und Schwächen aufzudecken.

Bis zu diesem Punkte ist die Parallele zwischen Duns Scotus und Kant zweifellos richtig und höchst interessant. Sie würde aber schief und direkt falsch werden, wenn man sie weiter führen und Scotus im Sinne Kants des Skeptizismus gegenüber den Gottesbeweisen und der Metaphysik überhaupt zeihen würde, oder wenn man bei Scotus, wie bei Kant, einen Primat der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen finden wollte, als ob bei ihm die metaphysischen Überzeugungen, da für sie die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefern könne, auf den sittlichen Willen als Postulate der praktischen Vernunft basiert wären.

Tatsächlich spricht Scotus zwar von einem Primat des Willens. Derselbe hat aber nichts gemeinsam mit dem Primat der praktischen Vernunft bei Kant. Die Bedeutung des Willensprimats bei Scotus liegt auf dem Gebiet der Psychologie, der Theologie und der Ethik, aber nicht auf dem der Erkenntnistheorie. Auch der Umstand, daß Scotus die Theologie eine praktische Wissenschaft nennt, hat mit kantischen Gedankengängen nichts zu tun. Scotus will mit dieser Bezeichnung die Theologie durchaus nicht in Gegensatz zur theoretischen Vernunft bringen; er will damit erkenntnis-theoretisch über die Theologie überhaupt keine Aussage machen. Die Theologie wird von Scotus eine praktische Wissenschaft genannt wegen ihrer praktischen Ziele, insofern die theologischen Lehren Normen für das Wollen und Handeln enthalten (Oxon. Prol. q. 4, n. 31: ergo ex primo subiecto sequitur tam conformitas quam prioritas theologiae ad volitionem et ita extensio ad praxim, a qua extensione cognitio dicenda sit practica). Siehe P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, S. 103—112.

Scotus ist nicht Skeptiker. Den Gottesbeweisen und der Metaphysik ist er nicht skeptisch gegenüber gestanden, wie Kant. Die in dem Kommentar zu den acht Büchern der Physik geübte Kritik an den aristotelischen Gottesbeweisen (siehe P. Minges, Das Verhältnis von Glauben und Wissen, S. 140 ff.) darf nicht auf Rechnung des Duns Scotus gesetzt werden, da dieser Kommentar, wie früher bemerkt wurde, unecht ist und einer späteren Zeit angehört, und Scotus in echten Schriften für die Beweisbarkeit der Existenz Gottes eingetreten ist (siehe A. Stöckl, II, S. 814 ff.; R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scot., S. 143 ff.). Der Metaphysik bringt Scotus die größte Wertschätzung entgegen. Ihre Prinzipien sind wahr; sie stützen sich auf Begriffe, die allen zum Vernunftgebrauch Gelangten oder wenigstens den Weisen evident sind (Oxon. II, d. 25, n. 14: quia principia talia cognoscuntur esse vera notis terminis ab omnibus ratione utentibus vel saltem sapientibus). Die Metaphysik ist Wissenschaft im höchsten Sinn, insofern sie die obersten Bedingungen für die übrigen Wissenschaften enthält und ihre Gegenstände im höchsten Grade gewiß sind (Quaest. in Meta-

physic. Prolog. n. 5: Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter, vel quia prima omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri, vel quia sunt certissima cognoscibilia; utroque autem modo ista scientia considerat maxime scibilia; igitur haec est maxime scientia). Vgl. auch Oxon. I, d. 3, n. 25 u. P. Minges, a. a. O., S. 47 f.

Auf dem Gebiete der rationalen Theologie und Psychologie hat Duns Scotus allerdings in einigen Schriften die Grenzen der Vernunft überraschend eng gezogen. Am Schluß der Schrift De primo principio (c. 4, n. 37) bezeichnet er Gottes Allmacht, Unermeßlichkeit, Allgegenwart, Wahrheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Vorsehung als Gegenstände des Glaubens, die sich nicht auf unsern blinden und schwankenden Intellekt, sondern auf die göttliche Offenbarung stützen (In hoc quippe tractatu [i. e. De primo principio] tentavi, quomodo physica de te dicta ratione naturali aliqualiter concluderentur. In sequenti, scilicet in Theorematibus, ponentur credibilia, quibus vel ad quorum assensum ratio captivatur, quae tamen eo sunt catholicis certiora, quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur). In den Theoremata XIV—XVI, die übrigens einen Traktat De creditis für sich bilden, hat Scotus eine lange Liste von Sätzen zusammengestellt, deren Beweis auf dem Vernunftwege unmöglich sei. Non potest probari Deum esse vivum (Theor. XIV, n. 1). Non potest probari Deum esse sapientem vel intelligentem (ib. n. 2). Non potest probari Deum esse volentem (ib. n. 3). Non potest probari Deum habere aliquam operationem manentem in se (ib. n. 4). Non potest probari animam rationalem esse immortalem (ib. n. 18). Wie die Unsterblichkeit, so kann auch die Entstehung der Seele durch Schöpfung nicht demonstriert werden (Oxon. II, d. 17, q. 1, n. 3). Weiterhin kann durch die natürliche Vernunft nicht bewiesen werden, daß die erste effiziente Ursache eine einzige ist, oder daß Gott jetzt noch in der Welt ist (Theor. XV), oder daß Gott zur Erhaltung der geschaffenen Natur im Sein notwendig ist (Theor. XVI, n. 5), oder daß er zur Tätigkeit aller Geschöpfe mitwirke (ib. n. 6), oder daß Gott mit seiner Wesenheit überall zugegen sei (ib. n. 7), oder daß er unveränderlich und unbewegt ist (ib. n. 11—13), oder daß er ohne Größe, ohne Akzidenz, ohne wesentliche Teile ist (ib. n. 14—16), oder daß er intensiv unendlich ist (ib. n. 17). Siehe P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, S. 135 ff.

Der Grund für das von Scotus eingeschlagene Verfahren, eine Reihe von theologischen und psychologischen Sätzen dem Bereich der natürlichen Vernunft zu entziehen, ist nicht in skeptischen Bedenken zu suchen, sondern in dem hohen Maß von Evidenz, das Scotus an die Beweisführung stellt. Indem er mit dem Maßstab mathematischer und absolut notwendiger Stringenz an die genannten Lehren herantrat, kam er zur Entscheidung, daß bei ihnen eine Demonstration in dem bezeichneten Sinn nicht möglich sei. Diese Erklärung, die auch P. Minges (a. a. O., S. 139) gibt, deutet Scotus selbst an, wenn er Theor. XV (Schluß) bemerkt: et accipiatur probari ratione naturali necessaria, wie auch tatsächlich De primo principio und die Theoremata nach der mathematisch-deduktiven Methode gearbeitet sind. Die Unmöglichkeit der streng mathematischen Argumentation in den gedachten Fällen schließt aber keineswegs eine weniger stringente Beweisführung aus. Daher ist es auch kaum verwunderlich, wenn Scotus für die meisten der in De primo principio und in den Theoremata als unbeweisbar charakterisierten Lehren in anderen Schriften rationale Beweise gibt (siehe P. Minges, a. a. O., S. 140 ff.).

Damit steht auch im Einklang, daß bei Scotus die Philosophie der Theo-

logie in gleichem Sinne dient, wie bei Thomas. Die natürliche Vernunft widerstreitet nicht den Offenbarungslehren und verhält sich nicht gegen dieselben indifferent, sondern wesentlich stützend (siehe P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, S. 122 ff.). Von hier aus wird ferner verständlich, weshalb und in welchem Sinn Scotus der Theologie den Charakter einer wahren Wissenschaft nicht zugestehen will. Es ist lediglich die Konsequenz seines aus Aristoteles (Analyt. post.) entnommenen und an der mathematischen Stringenz gemessenen Wissenschaftsbegriffs, wenn ihm die Theologie nicht als eine scientia proprie dicta erscheint, da ihre Prinzipien nicht ex evidentia rei bekannt sind (Oxon. III, d. 24, q. un., n. 13, 17—18). Trotzdem zögert er aber nicht, der Theologie den höchsten Rang und ihren Prinzipien die größte Gewißheit zuzuerkennen (Report. Prol. q. 3, quaestiunc. 3: [theologia] est utroque modo certissima, quia habet obiectum nobilissimum, et principia secundum se certissima sunt).

Keineswegs auf skeptischer Grundlage, sondern auf einem Wissensideal, das in bezug auf Stringenz aufs höchste gespannt war, ruht auch das bei Duns Scotus vorwiegende Kritisieren fremder Ansichten, insbesondere des Thomas von Aquin und des Heinrich von Gent. Er zerstörte und zertrümmerte die Argumente seiner Vorgänger, aber nur um andere, nach seiner Ansicht bessere an ihre Stelle zu setzen. Seine Kritik ist daher nicht mit einem die Scholastik auflösenden Reflektieren über die Scholastik gleichzusetzen; denn sein Ziel bleibt immer die Harmonie zwischen Philosophie und kirchlicher Lehre. Sein Zweifeln tut dem Glauben keinen Eintrag. Er sagt (Oxon. III, d. 24, q. un., n. 17): quia fides non excludit omnem dubitationem, sed aliqua dubitatio potest stare cum fide. Obschon daher die auf die Gültigkeit der Argumente anderer gerichtete Kritik des Scotus bei Späteren den Bruch vorbereiten konnte und mußte, und seine vom Standpunkt strengster Wissenschaftlichkeit aus unternommene Einengung der Vernunft bezüglich zahlreicher theologischer und psychologischer Sätze dem Skeptizismus Vorschub leistete, so ist doch der Scotismus neben dem Thomismus eine von den Doktrinen, in welchen die Scholastik kulminiert.

Mit Albert und Thomas teilt Duns Scotus die Annahme einer dreifachen Existenz des Allgemeinen: es ist vor den Dingen als Form im göttlichen Geiste, in den Dingen als deren Wesen (quiditas), nach den Dingen als der durch unseren Verstand abstrahierte Begriff. Auch er verwirft den Nominalismus, demzufolge das universale nur ein figmentum wäre, und vindiziert dem Allgemeinen eine reale Existenz im Individuellen, weil sonst die begriffliche Erkenntnis ohne reales Objekt sein würde. Er meint, alle Wissenschaft würde sich in bloße Logik auflösen, wenn das Allgemeine, auf welches alle wissenschaftliche Erkenntnis gehe, in bloßen Vernunftbegriffen bestünde (Theorem. IV, n. 1: ita quod universalia non sunt fictiones intellectus, tunc enim nunquam in quid praedicarentur de re extra, nec ad definitionem pertinerent, nec metaphysica differet a logica; immo omnis scientia esset logica; siehe auch Super universalia Porphyr. q. 4, n. 4). Die Realität gilt ihm als an sich gegen die Allgemeinheit und Individualität indifferent, so daß beides gleich sehr ihr angehören kann.

Aber Duns Scotus ist mit seinen Vorgängern nicht hinsichtlich des Verhältnisses des Allgemeinen zum Individuellen einverstanden. Er will nicht, daß das Allgemeine mit der Form identifiziert und in der Materie das individualisierende Prinzip gefunden werde. Denn das Individuum kann als die ultima realitas, da individuelle Existenz nicht ein Mangel, sondern eine Voll-

kommenheit ist, aus dem Allgemeinen nur durch den Hinzutritt positiver Bestimmungen hervorgehen, indem nämlich das allgemeine Wesen oder die Washeit (quiditas) durch die individuelle Natur (haecceitas) ergänzt wird (Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 15). Daß der Ausdruck haecceitas als Bezeichnung für die Individualdifferenz sich übrigens bei Scotus noch nicht finde, sondern erst später aufgekommen sei (vgl. J. Jeiler in: Philos. Jahrb. I, 1888, S. 450), ist nicht richtig. Nur der Sentenzenkommentar kennt diesen Terminus nicht. Er findet sich aber in Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis, liber VII, q. 13, n. 9, S. 410 linke Kolumne, Zeile 22 v. ob., und ebd. q. 13, n. 26, S. 426 linke Kolumne, Z. 12 v. unt., Tom. VII der Pariser Ausgabe von 1891—1895*), ferner in Report. II, d. 12, q. 5, n. 1, 8, 13, 14 und In libr. I. Post. Analyt., q. 36, n. 4. Siehe dazu P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus usw., S. 43 f. Wie aus animal homo wird, indem zu der Lebendigkeit die spezifische Differenz der humanitas hinzutritt, so wird aus homo wiederum Sokrates, indem zu dem generischen und spezifischen Wesen der individuelle Charakter, die Socratitas, hinzutritt. So ist die individuelle Differenz die letzte Form, zu der keine andere mehr hinzutreten kann, und die haecceitas Individuationsprinzip. Daher kann auch das Immaterielle individuell im vollen Sinne sein. Die thomistische Ansicht, daß bei den Engeln die Existenz als Spezies und als Individuum koinzidiere, also jeder Engel einzig in seiner Art sei, ist verwerflich. Im Einzelobjekt ist das Allgemeine von dem Individuellen nicht bloß virtualiter, sondern formaliter unterschieden, jedoch auch nicht von demselben wie ein Ding von einem anderen Dinge gesondert (Oxon. II, d. 3, q. 6, n. 15). Duns Scotus will nicht, daß seine Ansicht mit der platonischen (wie er diese nach Aristoteles auffaßt und bekämpft) verwechselt werde (Opus Oxon. I, d. 3, q. 6, n. 8). Über Scotus' Lehre vom Individuationsprinzip vgl. R. Seeberg, Die Theologie d. D. Scot., S. 72 ff.; R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Avencebrol. Rektoratsrede, Jena 1899, Anm. 36. Erweitert unter d. Titel: Populärwissenschaftliche Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, Lpz. 1900, S. 50 f., insbesondere aber P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus, Münster 1908.

Der allgemeinste aller Begriffe ist nach Duns Scotus der des Ens (De an., q. 21). Derselbe greift über den Unterschied der Kategorien hinaus oder ist ein „transzendenter" Begriff; denn das Substantielle ist, aber auch das Akzidentielle ist. Ebenso übersteigt er den Gegensatz von Gott und Welt, denn beiden kommt das Prädikat des Seins zu, und zwar nicht bloß aequivoce (nicht durch bloße Homonymie, Gleichheit des Wortes ohne Gleichheit des Sinnes). Doch ist dieser Begriff nicht eigentlich der höchste Gattungsbegriff zu nennen; denn die Gattung setzt Gleichheit der Kategorie voraus. Kein Genus kann zugleich Substantielles und Akzidentielles umfassen. Also paßt der Ausdruck Gattungsbegriff nicht auf den Begriff Ens und überhaupt nicht auf Transzendentalbegriffe. Die übrigen Transcendentalia außer dem Ens heißen auch bei Duns Scotus passiones Entis. Er unterscheidet (Expos. in Metaph. IV, Summ. II, c. 2, n. 9) zwei Arten derselben, nämlich die unicae und die disiunctae. Zu den ersten rechnet er: unum, bonum, verum, zu den anderen: idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus vel potentia. Auch der Gegensatz des Gleichen

*) Nach einer brieflichen Mitteilung des Herrn Professors und Geheimrats Dr. R. Seyerlen in Jena. Übrigens ist auf die erste Stelle schon bei R. Seeberg, Die Theol. d. Duns Scotus, Lpz. 1900, S. 73 Anm. hingewiesen.

und Ungleichen, des Ähnlichen und Unähnlichen könne als ein transzendenter angesehen werden, sofern er nicht bloß auf die Kategorien der Quantität und Qualität bezogen werde (Opus Oxon. I, dist. 19, qu. 1, n. 2).

Gott ist als actus purus schlechthin einfach (Oxon. I, d. 27, q. 3, n. 10). Seine Existenz ist uns nach Scotus nicht an sich nach bloßen Begriffen (ex terminis) gewiß und auch nicht a priori, d. h. aus seiner Ursache, da er keine Ursache hat, sondern nur a posteriori, d. h. aus seinen Werken, erweisbar. Es muß eine alles andere überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist, und diese ist Gott (Oxon. I, d. 2, q. 2, n. 4—18; De primo principio c. 3). Den ontologischen Beweis Anselms betrachtet Duns Scotus nicht als eine propositio per se nota. Er erkennt jedoch seine Geltung an, aber erweitert durch den Nachweis der Widerspruchslosigkeit des summum cogitabile und nur für den Erweis der Unendlichkeit Gottes (Oxon. I, d. 2, q. 2, n. 8: Ad secundum dico, quod Anselmus non dicit illam propositionem esse per se notam . . . . . Quomodo autem ratio eius valeat, dicetur in sequenti quaestione, art. 6, quod fiet ad infinitatem probandam. Siehe ibid., n. 31—32. A. Daniels, S. 106 f. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 300 f.). Freilich läßt sich nach Scotus auf dem Wege, von dem Endlichen aus, nur eine dasselbe bedingende oberste Ursache, nicht eine schlechthin allmächtige Ursache streng erweisen (Opus Oxon. I, dist. 42; Rep. I, dist. 42; Quodlib. qu. 7). Die Schöpfung aus Nichts kann philosophisch erkannt werden (Oxon. II, d. 1, q. 2, n. 3, 4; Rep. II, d. 1, q. 3, n. 8). Dagegen läßt Scotus die Frage nach der Möglichkeit einer ewigen Schöpfung unentschieden (Oxon. II, d. 1, q. 3, n. 11 f.; Oxon. I, d. 2, q. 2, n. 29). Von der Selbstbetrachtung aus können wir uns, sofern wir imago Dei sind, via eminentiae zur Erkenntnis des göttlichen Wesens erheben (Opus Oxon. I, dist. 3).

Alles, was nicht Gott ist, auch der geschaffene Geist, hat Materie und Form (De rerum princ., q. 7, a. 2). Freilich ist die Materie, welche der menschlichen Seele und den Engeln anhaftet, von der körperlichen Materie sehr verschieden. Duns Scotus nennt die Materie, sofern sie noch nicht durch die Form determiniert ist, materia prima, unterscheidet aber, einen Gedanken des Heinrich von Gent aufgreifend (siehe oben S. 512), die materia primo-prima, die unmittelbar durch Gott geschaffene und geformte universellste Basis aller endlichen Existenz, die materia secundo-prima, das Substrat der generatio und corruptio, welches durch die zweiten oder geschaffenen wirkenden Wesen (agentia creata oder secundaria) verändert und umgeformt wird, endlich die materia tertio-prima, die Materie, die durch den Künstler oder überhaupt von außen gestaltet wird, nachdem sie schon eine durch die Natur von innen her produzierte Form gewonnen hat, während sie noch nicht determiniert ist in der Hinsicht auf die durch den Künstler beabsichtigte Form. Die materia secundo-prima ist eine schon durch den Unterschied der Vergänglichkeit von der Unvergänglichkeit bestimmte Materie primo-prima, und die materia tertio-prima eine schon durch die natürliche generatio bestimmte materia secundo-prima (De rerum principio q. 8, a. 3, n. 20). Die Materie an sich wird von Scotus nicht, wie von Thomas, als reine Potenz, sondern als eine gewisse Wirklichkeit (aliqua res actu, aliquid actu; De rerum princ., q. 7, a. 1, n. 3) angesehen.

Es gibt keine Materie außer der ersten, sondern nur diese selbst in verschiedenartiger Formation: materia prima est idem cum omni materia particulari. Duns Scotus erklärt ausdrücklich, in dem Satze, daß jede geschaffene Substanz, sie sei geistig oder körperlich, eine Materie habe, sich an

Avencebrol anzuschließen (den Albert und Thomas bekämpft hatten): „ego autem ad positionem Avicembronis redeo" (De rerum princ., q. 8, a. 4, n. 24; vgl. Avencebrols Doktrin oben S. 396 f., bei Munk, Mélanges, S. 9 f.). Die Beziehungen des Scotus zu Avencebrol siehe bei M. Wittmann, Die Stellung des heil. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 24 f., und bei R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer u. morgenländ. Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol und seine philos. Bedeutung, Rektoratsrede, Jena 1899, S. 22, Anm. 35, erweitert unter d. Titel: Populärwissenschaftliche Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, Lpz. 1900, S. 48 f. Wie Avencebrol, so betrachtet auch Scotus als das Allgemeinste die schlechthin unbestimmte Materie, die, weil mit keinem Unterschied behaftet, in allen geschaffenen Wesen identisch sei (quod unica sit materia), so daß ihm die Welt als ein gigantischer Baum erscheint, dessen Wurzel diese Materie, dessen Zweige die vergänglichen Substanzen, dessen Blätter die veränderlichen Akzidentien, dessen Blüten die vernünftigen Seelen, dessen Frucht die Engel seien, und den Gott gepflanzt habe und pflege (De rerum princ., q. 8, a. 4, n. 30; siehe auch P. Minges, Der angebliche exzessive Realismus d. D. Scot., S. 13). Duns Scotus, der hierarchisch gesinnte Judenfeind, der sogar Gewaltmaßregeln der weltlichen Macht, um die Juden der Kirche zuzuführen, für gerechtfertigt hielt, ahnte freilich nicht, daß Avencebrol, auf dessen Lehre er fußt, der Jude Ibn Gebirol sei, dessen Gesänge in der Synagoge in hohem Ansehen standen.

In der Erkenntnistheorie und Psychologie stimmt Duns Scotus mit Thomas vielfach überein. Auch Scotus bekämpft und noch schärfer als sein Vorgänger, die Annahme von angeborenen Erkenntnissen (Quaest. in Metaphys. II, q. 1, n. 1, 2). Er gibt solche nicht einmal bei den Engelgeistern zu, denen Thomas von Gott eingestrahlte intelligible Formen anerschaffen sein läßt. Der Intellekt bildet die allgemeinen Begriffe durch Abstraktion aus den Wahrnehmungen (Oxon. 1, d. 3, q. 6, n. 8, 10, 16). Er richtet sich aber auch ebensosehr auf das Einzelne (De rerum princ., q. 13, a. 3, n. 28–33) und erkennt das Einzelne früher als das Universale. Das ursprüngliche Fundament unserer Erkenntnis ist daher die empirische Wirklichkeit (ib. n. 44: Unde fundamentum originale, a quo movetur omnis cognitio, dico radicaliter est esse actuale). Zwischen dem Objekt und der Erkenntnis braucht keine aequalitas, sondern nur eine proportio motivi ad mobile zu bestehen. Mit Unrecht lehrt Thomas, daß das Niedere das Höhere nicht zu erkennen vermöge. Bei dem Akte des Wahrnehmens erkennt Scotus der Seele nicht eine bloße passive Empfänglichkeit für den äußeren Eindruck, sondern eine aktive Beteiligung zu. Viel mehr noch betont Scotus die Aktivität der Seele in den höheren theoretischen Funktionen, zumeist bei der freien Zustimmung zu den Sätzen, die nicht absolut gewiß sind. Neben der äußeren Wahrnehmung, die per speciem impressam geschieht, erkennt Scotus einen intuitiven Akt der Selbstauffassung der Seele an: per speciem expressam, quam reflexione sui ipsius supra se exprimit; denn durch ihr Wesen allein sei die Seele noch nicht ihrer selbst bewußt, sondern gewinne das Selbstbewußtsein erst dadurch, daß sie aus ihrem Wesen das Bild (die species) ihrer selbst in sich produziere (De rerum princ., q. 15, n. 26). Folgte Scotus bezüglich der Einzelerkenntnis und der Selbsterkenntnis der älteren franziskanischen Tradition, so stellte er sich, wie Richard von Middletown (siehe oben S. 457), in Gegensatz zu ihr und auf die Seite des Thomismus, wenn er gegen Heinrich von Gent (siehe oben S. 513) energisch die Lehre verteidigte, daß in diesem Leben zur Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten das natürliche Licht der Vernunft hinreiche, und

daß es hierzu keiner speziellen Erleuchtung vermittels des ungeschaffenen Intellekts bedürfe (Oxon. I, d. 3, q. 4).

Die Seele ist die Wesensform des Körpers, aber es existiert neben ihr noch eine Form des Körpers, die forma corporeitatis, da die materia prima gar nicht fähig wäre, die Seele aufzunehmen (Rep. IV, d. 11, q. 3, n. 22: sed corpus, quod est altera pars compositi hominis, pars, inquam, potentialis respectu animae intellectivae, quia per illam formam corpoream organicam ultimate disponitur materia ad susceptionem animae intellectivae). In einem Teil seiner Schriften hat Scotus die Ansicht vertreten, daß die Unsterblichkeit der Seele und ihre Entstehung durch Schöpfung sich philosophisch nicht beweisen lasse, sondern Sache des Glaubens sei (siehe oben S. 578). Dagegen hat er sich in andern Schriften (Quaestiones in Metaphysicam XII, q. 2, n. 2 f.; VII, q. 10, n. 2; De rerum princ., q. 10, a. 1, n. 3 ff.; Quaestiones quodlibetales, q. 21, n. 15) für die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit wie des Kreatianismus ausgesprochen. Siehe P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, S. 194 ff. Die Lehre des Averroës von der Einheit des Intellekts in allen Menschen bezeichnete Scotus als einen abgeschmackten und überaus unvernünftigen Irrtum, der die menschliche Natur entwürdige (Rep. IV, d. 43, q. 2, n. 6; Oxon. IV, d. 43, q. 2, n. 5: ille maledictus Averroës).

Mit besonderer Feinheit und Schärfe und nicht ohne charakteristische Note hat Scotus die Lehre vom Willen ausgebaut. Er weicht hier von Thomas ab bezüglich der Bewertung des Willens und seiner Stellung gegenüber dem Intellekt. Mit Augustin und Heinrich von Gent stellte er den Willen über den Intellekt. Der Wille ist Herrscher über den Intellekt, und der letztere spielt beim Wollen nur die Rolle einer dienenden Ursache (Oxon. IV, d. 49, quaest. ex latere, n. 16: Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius. Intellectus autem, si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati. Rep. IV, d. 49. q. 2, n. 13, 19). Die Herrschaft des Willens über den Intellekt besteht aber nur darin, daß der Wille den Intellekt auf die Betrachtung bestimmter Objekte hinlenkt, aber keineswegs darin, daß er die Ursache des Erkenntnisaktes wäre, der lediglich Sache des Objekts und des Intellekts ist (Collat. II, n. 8: et ideo voluntas non causat actus intelligendi, sicut concludit ratio, sed facit tantum, quod intellectus convertitur ad aliud considerandum, et tunc intellectus cum aliis concurrentibus producit actum intelligendi). Daher ist auch die theoretische Wahrheit oder Falschheit und die ethische Güte oder Schlechtigkeit in keiner Weise vom Willen abhängig (siehe P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, S. 5 ff., 24 ff.). Der Primat des Willens hat demnach bei Scotus keinerlei erkenntnistheoretische, sondern zunächst nur psychologische und im Zusammenhang damit ethische Bedeutung.

Die superiore Stellung gegenüber dem Intellekt verdankt nämlich der Wille dem ihn allein auszeichnenden und von Scotus aufs höchste gewerteten Moment der Freiheit. In der Freiheit sieht Scotus das eigentliche Wesen des Willens (Oxon. II, d. 25, q. unica, n. 16: Ratio autem formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi, inquantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi). Als einer der energischsten Vertreter der Freiheitslehre ist Scotus Indeterminist, aber nicht im Sinne eines völlig unmotivierten, grundlosen, rein willkürlichen Wollens. Er verkennt durchaus nicht den Einfluß von natürlichen Neigungen, von Gewohnheit, von Erkenntnisgründen, von Motiven auf den Willen (siehe P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, S. 67 ff.). Nur schreibt er ihnen nicht einen unausweichlichen, determinierenden Zwang zu, sondern erblickt die eigentliche und ent-

scheidende Ursache des Wollens im Willen selbst. Die Erkenntnis ist nur die causa oder die conditio sine qua non (Oxon. II, d. 25, q. unic. n. 22: nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate; siehe auch Rep. II, d. 25, q. unic., n. 20).

Mit der bevorzugten Stellung des Willens im seelischen Organismus hängt es denn auch zusammen, daß Duns Scotus mit Heinrich von Gent (siehe oben S. 513 f.) die Glückseligkeit wesentlich und formell in den Willen und nicht, wie Thomas von Aquin, in den Intellekt setzte (Rep. IV, d. 49, q. 2, n. 20).

Die gleiche Superiorität wie im Menschen kommt dem Willen und der Freiheit auch in Gott zu. Man hat von einem indeterministischen Gottesbegriff bei Scotus im Sinne einer grundlosen und regellosen göttlichen Willkür gesprochen. Allein schon Seeberg (Die Theologie usw., S. 163) hat diese Auffassung als unbegründet abgewiesen, noch eingehender P. Minges (Der Gottesbegriff d. Duns Scot. usw.) und J. Klein (Der Gottesbegr. d. Joh. Duns Scot.). Der letztere schreibt (S. 133): „Man kann darum nicht sagen, der Wille Gottes bestimme sich ohne Motivierung. Denn all sein Wollen ist stets auf die höchste, innerlichste und allumfassendste Weise motiviert und orientiert durch die göttliche Essenz als einzigen, ihm ebenbürtigen, unendlichen Vernunftgrund (ratio).“ Allerdings unterliegt dabei der göttliche Wille keinem determinierenden Einfluß. Er ist die einzige Ursache des Wollens (Oxon. I, d. 8, q. 5, n. 24: Et ideo huius, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas . . . . quia nulla est prior causa). Gebunden ist der göttliche Wille nur durch die logischen Gesetze. Gott kann nur wollen, was logisch möglich oder widerspruchslos ist (Oxon. IV, d. 10, q. 2, n. 5: quodlibet tenendum est esse Deo possibile, quod nec est ex terminis manifestum impossibile, nec ex eo impossibilitas vel contradictio evidenter concluditur). Ferner ist er gebunden durch die beiden ersten Gebote des Dekalogs. Sie sind die lex naturalis im strikten Sinn und indispensabel (P. Minges, Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, S. 197 ff.; Stockums, S. 112 f.). Die übrigen Gebote dagegen wurzeln im göttlichen Willen. Sie sind dispensabel, und es wäre kraft der potentia Dei absoluta auch eine andere sittliche Ordnung möglich. Der göttliche Wille erscheint hier als die oberste Regel für gut und bös, als die letzte Quelle der Sittlichkeit. Ein Gesetz ist gut und recht, weil es Gott will (Oxon. IV, d. 46, q. 1, n. 6: sed non potest [Deus] aliquid velle, quod non possit recte velle, quia voluntas sua est prima regula; Oxon. I, d. 44, q. un., n. 2: ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur). Siehe W. Stockums, a. a. O., S. 125 ff. P. Minges, Ist Duns Scotus Indeterminist?, S. 128 f.

Wie die sittliche Ordnung innerhalb der bezeichneten Grenzen in letzter Instanz vom Willen abhängig ist, so auch die gesamte Naturordnung und ihre Gesetze. Alles Außergöttliche ist nur gut, weil es von Gott gewollt ist, aber nicht umgekehrt wird etwas deswegen von Gott gewollt, weil es gut ist (Oxon. III, d. 19, q. un., n. 7: Dico quod sicut omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo volitum et non e converso . . .). Siehe P. Minges, a. a. O., S. 129.

Erst recht hängt aber vom göttlichen Willen die Heilsordnung ab. Schöpfung, Menschwerdung, Annahme des Verdienstes Christi als Sühne für unsere Schuld beruhen auf dem durch keine Vernunftnotwendigkeit bedingten freien Willen Gottes. Er konnte die Welt ungeschaffen lassen. Er konnte, falls

er wollte, sich statt mit einem Menschen, mit jedem beliebigen Geschöpfe vereinigen. Das Leiden, das Christus als Mensch getragen hat, ist nicht an sich mit Notwendigkeit, sondern (nach der scotistischen „Akzeptationstheorie") darum, weil Gott es dafür annimmt und gelten läßt, das dem Gläubigen zugute kommende Äquivalent für die von uns verschuldete Strafe. (Vgl. die eingehende Darstell. der scot. Bußlehre durch Reinh. Seeberg, Abh. Alex. v. Oettingen gewidmet, München 1898, S. 171—195.) Scotus hat als Theolog die zwar erst 1854 zum Dogma erhobene, aber durchaus dem Geiste des Katholizismus entsprechende Lehre der immaculata conceptio B. Virginis verteidigt, wogegen Thomas dieselbe noch nicht anerkannt hatte.

Was Thomas von Aquin für die Dominikaner war, der große Führer und Ordenslehrer in Philosophie und Theologie, das wurde Duns Scotus für die Franziskaner. Neben der Thomistenschule und im Gegensatz zu ihr entfaltete sich die Schule der Scotisten. Unter den unmittelbaren Schülern des Duns Scotus ragen hervor die Franziskaner Antonius Andreas, Franz de Mayronis, Johannes de Bassolis.

Antonius Andreas, der „doctor dulcifluus", gest. um 1320, schrieb Kommentare zu den Sentenzen, zur ars vetus, zu Boëthius' De divisione und zur aristotelischen Metaphysik, ferner eine naturphilosophische Schrift De tribus principiis rerum naturalium.

Franciscus de Mayronis, der „magister abstractionum" oder „doctor illuminatus", geboren zu Meyronnes in der Provence, Lehrer in Paris, wo er 1323 das Doktorat der Theologie erhielt, gest. zu Piacenza 1325 oder 1327, soll 1315 das Reglement der Disputationen in der Sorbonne (actus Sorbonici) haben promulgieren lassen, wonach der Verteidiger einer Thesis von sechs Uhr morgens bis sechs Uhr abends auf alle Einwürfe, die ihm gemacht wurden, antworten mußte (doch widerlegt dies Ch. Thurot, De l'org. de l'enseignement dans l'univ. de Paris au m.-âge, S. 150). Seine wichtigsten Werke sind eine Erklärung der Isagoge Porphyrs und der aristotelischen Kategorien, ein Kommentar zur aristotelischen Physik, ein Sentenzenkommentar, Quodlibeta, De primo principio, Explanationes divinorum terminorum, De univocatione entis. Der Tractatus de formalitatibus, in welchem das Verhältnis der distinctio formalis zur distinctio realis behandelt wird, und der das erste Beispiel der in der scotistischen Schule sich entwickelnden Literatur der Formalitates darstellt, stammt nicht von Franz de Mayronis selbst, sondern ist aus ihm und Duns Scotus kompiliert. Wie bereits oben (S. 571) bemerkt wurde, enthält sein Sentenzenkommentar die interessante Notiz, daß schon um das Jahr 1320 die Lehre von der Erdbewegung und vom Stillstand des Himmels an der Pariser Universität einen ernstlichen Vertreter fand.

Johannes de Bassolis, gest. 1347, ist bekannt als der Verfasser eines Sentenzenkommentars.

Ein Schüler des Duns Scotus war auch Walter Burleigh (Burlaeus), der doctor planus et perspicuus und realistische Bekämpfer des Ockhamschen Nominalismus, der in Paris und Oxford dozierte und nach 1343 (Denifle) starb. Sein historisches Interesse bekundete er in der Abfassung einer Geschichte der Philosophie von Thales bis Seneca (De vitis et moribus philosophorum), die aus den im zwölften oder dreizehnten Jahrhundert ins Lateinische übersetzten Biographien des Diogenes Laertius (siehe oben S. 205), aus Cicero und anderen lateinischen Quellen geschöpft ist. Ferner schrieb er Kommentare zur Ars vetus d. h. zu Porphyrs Isagoge, zu den Kategorien, zu Perihermenias, zu De sex principiis des Gilbertus Porretanus,

zu den Analytica posteriora, zur Physik und zur Ethik des Aristoteles. Seine Summa alphabetica problematum d. h. eine Kürzung des Kommentars des Pietro d'Abano zu den aristotelischen Problemata wurde bereits oben (S. 546) erwähnt. Von den systematischen Traktaten seien genannt De intentione et remissione formarum, De materia et forma, De potentiis animae, De fluxu et refluxu maris Anglicani. A. Niglis (Siger von Courtrai, I. D., Freiburg 1903, S. 13, 26) hat in dem Pariser Cod. lat. n. 16130, Bibl. nat., zwei logische Abhandlungen Walters, De puritate artis logicae und Obligaciones, nachgewiesen. Siehe auch C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipz. 1870, S. 40, welcher den letzteren Traktat, aber nicht seinen Autor kannte. Auf Sophismata insolubilia Walters in Cod. lat. 16621 fol. 243r Bibl. nat. in Paris hat P. Duhem, Études sur Leonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, S. 443 aufmerksam gemacht.

Unter scotistischem Einfluß steht auch der Mathematiker, Philosoph und Theolog, der doctor profundus und Freund des Johann Baconthorp, Thomas Bradwardine (über die verschiedenen Formen des Namens: Bradwardina, Bragwardin, Brandvardinus, Bredwardyn, Bradwardyn, Bradwedyn siehe S. Hahn, S. 2). Geboren vor 1290 zu Chichester an der Südküste von England, studierte er in Oxford, wo er später auch als Lehrer wirkte. 1325 war er Prokurator der Oxforder Universität. Zwischen 1335 und 1337 wurde er zum Kaplan des Königs Eduard III. ernannt und 1349 auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury berufen; er starb aber schon kurz nach der Bischofsweihe am 26. August 1349. Sein theologisches Hauptwerk in drei Büchern, das 1344 in London entstand und die Bekämpfung des Pelagianismus zum Ziele hatte, trägt den Titel: De causa Dei adversus Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses. Weiterhin werden ihm zugeschrieben ein Sentenzenkommentar, eine Summa theologica, die aber mit De causa Dei identisch ist, Placita theologica, De sacra trinitate, De praemio salvandorum, De praescientia et praedestinatione, Sermones, Meditationes, De quiditate peccati und eine Ars memorativa (siehe S. Hahn, S. 12).

Thomas Bradwardine vertiefte sich aber nicht bloß in philosophisch-theologische Probleme, sondern er hat auch als Mathematiker Hervorragendes geleistet und die mathematische Tradition der Oxforder Schule im 14. Jahrhundert durch eine Reihe von wertvollen, nur zum Teil gedruckten Schriften (De proportionibus velocitatum, De arithmetica speculativa, De geometria speculativa, De continuo, De arithmetica practica, De velocitate motuum, Tabulae astronomicae — De quadratura circuli ist unecht) auf den Höhepunkt geführt.

Wie bei Duns Scotus, gelten auch bei Bradwardine Augustinus und Anselm von Canterbury als die maßgebenden Autoritäten. Von den Oxforder Lehrern genießen Robert Grosseteste und Duns Scotus seine besondere Wertschätzung. Aber auch vor Thomas von Aquin bekundet er hohe Achtung. Auffallend ist seine Sympathie für die hermetische Literatur, die schon im zwölften Jahrhundert von Alanus und anderen benützt worden war (siehe oben S. 326). Häufig beruft er sich auf Hermes Trismegistus d. h. auf den unter dem Namen des Apuleius überlieferten Traktat Asclepius und auf das pseudo-hermetische „Buch der vierundzwanzig Philosophen", das kürzlich von Cl. Baeumker (Festgabe für G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 17—40) veröffentlicht wurde.

An mathematische Denkweise gewöhnt, versuchte Thomas Bradwardine die mathematisch-deduktive Methode auch in der Theologie zur Anwendung zu

bringen und sein theologisches Lehrgebäude auf ganz festen Voraussetzungen aufzubauen. Der eine dieser evidenten Sätze ist der ontologische Gottesbeweis im Sinne Anselms von Canterbury (De causa Dei I, c. 1, p. 1 C: Inprimis firmissime supponatur, quod Deus est summe perfectus et bonus, intantum quod nihil perfectius vel melius esse posset). Wie Duns Scotus (siehe oben S. 581) und später Leibniz (Philos. Schriften, ed. Gerhardt IV, 358 f. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 301, 311), fügte Bradwardine zur anselmischen Formulierung noch den Nachweis hinzu, daß der Begriff des vollkommensten und besten Wesens (Ib., p. 2 A: aliquid tam perfectum et bonum, quod nihil perfectius vel melius esse posset) möglich sei d. h. keinen Widerspruch in sich schließe (Ib.: Sumatur quoque possibile . . . . quod per se et formaliter simpliciter contradictionem seu repugnantiam non includit). Die zweite evidente These, welche Bradwardine an den Anfang seines Hauptwerkes stellte, ist die Proposition von der Undenkbarkeit einer endlosen Kausalreihe (Ib., p. 2 A: Secundo supponatur ad praesens, quod nullus est processus infinitus in entibus, sed est in quolibet genere unum principium).

In der Durchführung der Gotteslehre zeigt Bradwardine eine starke Anlehnung an Duns Scotus (siehe S. Hahn, S. 22 ff.), wie er auch dessen Voluntarismus auf ethischem Gebiet teilt und den letzten Grund aller Moralität im göttlichen Willen erblickt (De causa Dei I, c. 21, p. 232 E: Et non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior eius voluntate . . .; ergo illa summa lex et justitia necessario est voluntas). Dagegen geriet er in Gegensatz zu Duns Scotus, wenn er, ausgehend von dem Satze der universalen, ausnahmslosen und notwendig wirkenden Kausalität Gottes (De causa Dei I, c. 9, p. 190 D: Divina voluntas est causa efficiens cuiuslibet rei factae, movens seu motrix cuiuslibet motionis. Ib. I, c. 10, p. 195 B: Divina voluntas est universaliter efficax, insuperabilis et necessaria in causando, non impedibilis nec frustrabilis ullo modo), sich zu einem theologischen Determinismus gedrängt sah, insofern er den menschlichen Willen auch in seinen freien Akten durch Gott nezessitiert sein ließ (De causa Dei III, c. 1, p. 637 D: Inprimis igitur ostendendum, Deum posse necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ad liberum, imo ad liberrimum actum suum). Zur Freiheit genügt das Freisein von Nötigung durch außergöttliche Ursachen (Ib. III, c. 9, p. 677 E: Sufficiat homini, ut sit liber respectu omnium citra Deum et tantummodo servus Dei, servus, inquam, spontaneus, non coactus. Ib., p. 676 C: Nullus ergo homo est dominus sui actus omnino simpliciter et penitus absolute . . . . sed tantum secundum quid, scilicet respectu causarum omnium secundarum subserviens necessario causae primae).

Bradwardines Ideen von der universalen und nötigenden Kausalität Gottes haben ein Echo gefunden in Frankreich bei Johann von Mirecuria (siehe unten), insbesondere aber in England bei Johann von Wiclif (gestorben 1384) und durch dessen Vermittlung bei den deutschen Reformatoren (siehe G. Lechler, Johann von Wiclif, S. 506 ff.; K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1, Wien 1887, S. 17 ff.; S. Hahn, S. 52). Auch Leibniz erwähnt in seiner Théodicée (I, 67, 95, ed. Gerhardt VI, S. 139, 156) Bradwardines Determinismus, von dem er seine eigene Lehre wohl unterschieden wissen will.

Seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts begann man, die Schriften des Duns Scotus zu kommentieren. Als Kommentatoren sind zu nennen Petrus Tartaretus in Paris um 1490 (siehe unten), der Irländer Mauritius a Portu (gest. 1513), Franciscus Lychetus aus Brescia (gest. 1520), die Irländer

Johannes Poncius (um 1550), Hugo Cavellus (gest. 1626) und Antonius Hiquaeus (gest. 1641). Siehe K. Werner, Johannes Duns Scotus, Wien 1881 (Die Scholastik d. späteren Mittelalters I), S. 17; derselbe, Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1887 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1), S. 305; derselbe, Der heil. Thomas von Aquin III (Geschichte d. Thomismus), Regensburg 1889, S. 142, 149. Noch im siebzehnten Jahrhundert besaß der Scotismus in Spanien (Coimbra, Salamanca, Alcala) und in Italien (Pavia, Padua, Rom) eigene Lehrstühle. Siehe L. Wadding in seiner Ausgabe I, Vita Scoti c. 15, n. 66—71.

§ 45. Das bedeutsamste Ereignis für die Philosophie des 14. Jahrhunderts und der Spätscholastik überhaupt war zweifellos die heftige Reaktion gegen den thomistischen und scotistischen Realismus. Das Universalienproblem, das schon am Anfang der Scholastik, im 9. und 10. Jahrhundert, sich bemerkbar gemacht hatte, ohne freilich zur eigentlichen Entfaltung zu kommen, das im 11. und 12. Jahrhundert die Denker in heftigen Kämpfen entzweite, das seit der zweiten Hälfte des 12. und im 13. Jahrhundert zugunsten des aristotelischen oder gemäßigten Realismus entschieden worden war, trat mit Beginn des 14. Jahrhunderts erneut und mit verstärkter Gewalt in den Gesichtskreis der abendländischen Schulen und drückte dem Philosophieren der gesamten Spätscholastik den Stempel auf. Wie im 11. und 12., standen sich auch im 14. und 15. Jahrhundert die Parteien der Reales und Nominales oder, wie die letzteren jetzt auch genannt wurden, der Terministae (Conceptistae) gegenüber.

Die ersten Denker, bei denen deutlich die nominalistische Wendung in die Erscheinung trat, waren der Dominikaner Durandus von St. Pourçain und der Franziskaner Petrus Aureoli. Als der einflußreichste und tatkräftigste Restaurator des Nominalismus ist aber Wilhelm von Ockham anzusehen. Als „venerabilis inceptor" erneuerte er den Nominalismus der Frühscholastik, der aber nunmehr ein ausgesprochen konzeptualistisch-terministisches Gepräge empfing, und leitete eine philosophische Richtung ein, die, an sich gegen die kirchliche Lehre fast indifferent, derselben sich unterwarf, aber wenigstens in materialem Betracht nicht positive Dienste leistete. Ockham verengte nicht bloß, wie Duns Scotus, den von Thomas angenommenen Kreis der durch die bloße Vernunft erweisbaren theologischen Sätze, sondern erkannte einen solchen überhaupt nicht an. Auch das Dasein, die Einheit und die Unendlichkeit Gottes wird ihm zum bloßen Glaubensartikel. Indem nur das Einzelne als real anerkannt wird, und das Allgemeine als bloßer Begriff des denkenden Geistes erscheint, fällt auf die das Einzelne erfassende äußere und innere Wahrnehmung ein großes Gewicht, wodurch, wenn andere

Momente begünstigend hinzutraten, leichter, als bei der Herrschaft des Realismus, der Abstraktion eine Schranke gesetzt und eine induktive Erforschung der äußeren Natur und der psychischen Erscheinungen angebahnt werden konnte.

Ausgaben.

I. Durandus von St. Pourçain.

Durandi a Sancto Portiano in Sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor, Parisiis 1508, 1515, 1533, 1539, 1547, 1550; Lugduni 1533, 1556, 1560, 1569, 1595; Antverpiae 1567, 1576; Venetiis 1571, 1586. — De jurisdictione ecclesiastica et de legibus, Parisiis 1506. — Von der Schrift De statu animarum sanctarum findet sich ein Fragment bei Raynald, Annales eccles. ad a. 1333, n. 49, ed. Mansi, t. V, Lucae 1750, S. 575 f.

Zur handschriftlichen Überlieferung der ersten Redaktion des Sentenzenkommentars siehe B. Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892, S. 20 f.

II. Petrus Aureoli.

Die zweite Redaktion des Sentenzenkommentars und die Quodlibeta erschienen unter dem Titel: Commentariorum in primum Sententiarum pars prima. Auctore Petro Aureolo Verberio Ordinis minorum, Archiepiscopo Aquensi, S. R. E. Cardinali. Ad Clementem VIII Pont. Opt. Max., Romae Ex Typographia Vaticana 1596 (S. 746 folgt die pars secunda des ersten Buchs). Petri Aureoli Verberii Ordinis Minorum Archiepiscopi Aquensis S. R. E. Cardinalis Commentariorum in secundum librum Sententiarum. Tomus secundus, Romae Ex Typographia Al. Zanetti 1605 (dieser zweite Band enthält außer dem Kommentar zum zweiten, auch den zum dritten und vierten Buch und die Quodlibeta sexdecim). Über die horrenden Mängel dieser Ausgabe, insbesondere des Textes der Kommentare zum zweiten und dritten Buch der Sentenzen und der Quodlibeta, siehe R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, Münster 1913, S. 62 ff., der sich aus Anlaß seiner Abhandlung um Herstellung eines möglichst brauchbaren Textes bemühte.

Der Tractatus de paupertate et usu paupere wurde gedruckt in: Firmamenta trium ordinum beat. patris nostri Francisci, Paris 1512, IV. Teil, fol. 116r—119r. — Die beiden Traktate über die unbefleckte Empfängnis Mariens erschienen in: Fr. Petri Aureoli Quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis, Ad Claras Aquas 1904 (Biblioth. Francisc. Scholast. medii aevi t. III). — Zahlreiche Drucke existieren von dem Compendium sacrae Scripturae, so Straßburg 1476 u. 1514, Venedig 1507 u. ö., Paris 1508 u. ö., Louvain 1647, Rouen 1596, 1649; neueste Ausgabe: Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae, a cl. theologo Fr. Petro Aureoli Ord. Minor., novissime in lucem edit. a Fr. Philiberto Seeboeck, Ad Claras Aquas 1896 (die Edition genügt kritischen Ansprüchen nicht).

Die handschriftliche Überlieferung siehe bei N. Valois, Hist. litt. de la France XXXIII, Paris 1906, S. 489—518 und R. Dreiling, a. a. O., S. 15 ff.

III. Wilhelm von Ockham.

Guilhelmi de Ockam anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumdemque decisiones, Lugduni 1495. Im Anhang dieser Ausgabe folgt das Centiloquium theologicum. Das erste Buch zum Sentenzenkommentar erschien separat Straßburg 1483. — Quodlibeta septem, Paris 1487, Argentinae 1491. In der letzteren Ausgabe wurde mitgedruckt De sacramento altaris et de corpore Christi. Separatdrucke davon erschienen Paris (1490?) und Venedig 1516.

Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem edita .... cum quaestionibus Alberti parvi de Saxonia, Bononiae 1496. — Trac-

tatus logicae .... divisus in tres partes oder Summa totius logicae, Parisiis 1488, Bononiae 1498, Venetiis 1508, 1522, 1591, Oxoniae 1675. — Quaestiones in octo libros Physicorum, Argentor. 1491, 1506, Venetiis 1506, Romae 1637. Summulae in libros physicorum oder Philosophica naturalis, Bononiae 1494, Venetiis 1506, Romae 1637.

Antipäpstliche und kirchenpolitische Schriften Ockhams wurden ediert von M. Goldast, Monarchia II, Frankfurt 1614 und neuestens von R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern, II. Teil, Rom 1914, S. 392—480 (Sch. veröffentlichte sechs bisher unedierte Stücke). — Separat erschien der Dialogus inter magistrum et discipulum, Lugduni 1495; das Defensorium contra Joannem XXII, Venetiis 1513; das letztere wurde auch von Edw. Brown, Fascic. rerum expetendarum et fugiendarum II, S. 439—464 veröffentlicht.

Eine Zusammenstellung der Werke Ockhams und Notizen über ihre handschriftliche Überlieferung und Drucke findet sich bei A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 225—234. L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 124*, Anm. 1, bespricht Handschriften und Drucke der naturphilosophischen Traktate.

Durandus von St. Pourçain (de Sancto Porciano), doctor resolutissimus, geb. zu St. Pourçain in der Auvergne, Mitglied des Dominikanerklosters von Clermont, hielt sich, wie Herveus von Nédellec, 1303 studienhalber im Dominikanerkonvent in Paris auf, wurde 1312 in Paris Lizentiat und Magister der Theologie. 1313 erhielt er die Berufung als Magister Sacri Palatii nach Avignon an den päpstlichen Hof. 1317 wurde er Bischof von Limoux, 1318 von Puy en Velay, 1326 von Meaux, wo er 1332 (1334) starb. Sein Hauptwerk ist ein Kommentar zu den Sentenzen, den er 1310—1312 in Paris schrieb, später aber als Magister Sacri Palatii und als Bischof neu bearbeitete. Von beiden Redaktionen existieren zahlreiche Handschriften; nur die zweite Fassung ist gedruckt worden. Außer dem Sentenzenkommentar sind zu erwähnen der Tractatus de jurisdictione ecclesiastica et de legibus und der Tractatus de statu animarum sanctarum, der ihn mit Johannes XXII. in Konflikt brachte. Elf Artikel daraus wurden zensuriert (siehe H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II, 1, S. 418 ff.). Ob die dem Durandus gewöhnlich noch zugeschriebenen, ungedruckten Schriften: Commentarius super veterem Logicam, Quodlibeta (4), Quaestiones theologicae varii argumenti (16), Postillae super Evangelia, Sermones echt sind, ist fraglich.

Durandus zählt zu jenen Persönlichkeiten innerhalb des Dominikanerordens, die, wie Dietrich von Freiberg, in ihrer Doktrin in starkem Gegensatz zu Thomas von Aquin standen. Seine Bekämpfung thomistischer Ansichten, denen er anfangs zugetan war (siehe Trithemius, De script. eccles. ann. 1320), darf aber nicht (mit Rousselot, dessen Ansicht schon Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, S. 346 widerlegte) aus einem Einfluß, den Ockham auf ihn ausgeübt hätte, abgeleitet werden; denn Ockham war noch Student in Oxford, als Durandus schon an der zweiten Redaktion seines Sentenzenkommentars arbeitete. Der Gegensatz zum Thomismus dürfte vielmehr aus der Selbständigkeit, die mehr der eigenen Vernunft als der Autorität vertraut, und aus der kritischen Veranlagung Durands genügend sich erklären lassen. Darauf deutet hin, wenn Durandus in der Vorrede zum Sentenzenkommentar schreibt (ed. Lugduni 1595, S. 3 a): Modus autem loquendi ac scribendi in ceteris, quae fidem non tangunt, est, ut magis innitamur rationi quam auctoritati cuiuscunque doctoris quantumcunque celebris vel solemnis, et parvipendatur omnis humana auctoritas, quando per rationem elucescit contraria veritas.

Durandus leugnete, wie Heinrich von Gent und Gerhard von Bologna (siehe oben S. 513, 526), die Notwendigkeit der species beim Erkenntnisakt, sowohl der sinnlichen wie der intelligiblen species (In sent. II, d. 3, q. 6, 11—13: Et quod non sit ponere speciem in sensu . . . . Species enim coloris existens in oculo nullo modo videtur, nec videri potest ab ipso, sicut quilibet experitur . . . . Quod autem in intellectu nostro non sit ponere speciem talem, patet per eandem rationem). Ja er bestritt sogar, wie früher Wilhelm von Auvergne (siehe oben S. 419), die Existenz des intellectus agens, den er für eine Fiktion erklärt, und den auch Augustinus nicht angenommen habe. Die Abstraktion des Allgemeinen aus dem Einzelnen sei eine bloße consideratio und daher nicht Sache des intellectus agens, sondern des intellectus possibilis (In sent. II, d. 3, q. 7, 8: fictitium est intellectum agentem ponere. In sent. I, d. 3, q. 5, 26: Sicut non ponitur sensus agens, qui cum obiecto causet actum sentiendi, sic non oportet ponere intellectum agentem ad hoc, ut cum phantasmate moveat intellectum possibilem ad actum intelligendi . . . ., nec Augustinus magnus philosophus unquam posuit ipsum, ut prius dictum fuit. Abstrahere universale a singularibus non est operatio intellectus agentis . . . ., quia talis abstractio est solum secundum considerationem. Et ideo opus illius potentiae est, cuius est considerare, quod non convenit intellectui agenti, sed possibili).

Individuationsprinzip ist nach Durandus weder die Materie, noch die Quantität, sondern die Prinzipien der Natur und der Wesenheit, nämlich diese Materie (haec materia) und diese Form (haec forma). Die Form ist schon durch sich innerlich individuell, und es existiert in der Wirklichkeit nur das Individuelle und Einzelne (In sent. II, d. 3, q. 2, 14—16: Dicendum ergo, quod nihil est principium individuationis, nisi quod est principium naturae et quiditatis . . . Per quid ergo est Socrates individuum? Per illud, per quod est existens, et haec . . . . . intrinsecae sunt haec materia et haec forma . . . . Nam forma per se ipsam intrinsece est haec, et non per hoc, quod recipitur in materia, nisi concomitative . . . . Nihil enim existit in re extra nisi individuum vel singulare; siehe C. Prantl, III, S. 295 f.).

Mit der scharfen Betonung der ausschließlichen Existenz des Individuellen verbindet sich bei Durandus die Leugnung der realen Existenz des Allgemeinen und damit die deutliche Wendung zum Nominalismus. Es ist frivol, zu sagen, die Allgemeinheit entstehe in den Dingen; denn nicht die Allgemeinheit kann in den Dingen existieren, sondern nur die Individualität (In sent. II, d. 3, q. 7, 8: frivolum est dicere, quod universalitas fiat in rebus, quia universalitas non potest esse in rebus, sed solum singularitas. Ib., 9: Sed esse universale non est conditio realis, sed rationis). Die universale und die individuale Natur sind sachlich identisch; sie unterscheiden sich aber begrifflich, insofern die Art auf unbestimmte Weise das bezeichnet, was das Individuum auf bestimmte Weise darstellt (so daß die Lehre des Leibnizianers Wolff, das Individuum sei im Unterschiede von dem durch Abstraktion gewonnenen Gattungs- und Artbegriff das durchgängig Bestimmte, bereits hier auftritt; In sent. II, d. 3, q. 2, 14: natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate; quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi; universale enim est unum solum secundum conceptum, singulare vero et unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare). Das Universale präexistiert nicht der intellectio oder der operatio intelligendi, sondern es ist etwas, das erst durch diese gebildet

wird, indem das Ding in der Betrachtung von den individuellen Bedingungen losgelöst wird (In sent. I, d. 3, q. 5, 28: universale i. e. ratio vel intentio universalitatis aut res sub intentione universalitatis non est primum obiectum intellectus nec praeexistit intellectioni, sed est aliquid formatum per operationem intelligendi, per quam res secundum considerationem abstrahitur a conditionibus individuantibus). Im engsten Zusammenhang mit der Bestreitung der Objektivität des Allgemeinen steht bei Durandus die Überzeugung von dem Vorrang der Einzelerkenntnis. Nicht das universale, sondern das singulare ist das erste Objekt des Intellekts (In sent. II, d. 3, q. 7, 7: Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare. Ib., q. 7, 12: ergo intellectus abstrahens prius intelligit singularia quam universale. Et ad hanc intentionem dicit Aristoteles I de anima, quod animal universale aut nihil est aut posterius est suis singularibus [Arist. de an. I, 1, 402 b. 7—8]. In sent. I, d. 3, q. 5, 28: consideratio singularium praecedit universale abstractum ab illis iuxta illud primo de anima: Universale autem nihil est aut posterius est).

Gegen Durandus' von St. Pourçain antithomistische Richtung wandte sich sein Ordensgenosse und Landsmann Durandus von Aurillac, auch Durandellus genannt. Er las 1330 in Paris die Sentenzen, wurde daselbst 1332 Magister der Theologie und hielt sich noch 1334 in Paris auf. Er führte die Verteidigung von Thomas in einer 1332—1334 entstandenen Schrift, die ungedruckt blieb. Nur ein kleines Fragment findet sich bei Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, S. 587 f. Siehe H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 330. P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, Rev. des scienc. philos. et théol. 1913, S. 67, wo auch die Handschriften verzeichnet sind. Fr. Ehrle schreibt Durandellus ein Correctorium corruptorii zu (siehe oben S. 515).

Läßt sich bei dem Dominikaner Durandus von St. Pourçain eine entschiedene Wendung zu einem konzeptualistisch gefärbten Nominalismus konstatieren, so erfährt die nominalistische Tendenz eine verstärkte Ausprägung in der Franziskanerschule bei Petrus Aureoli.

Das Geburtsjahr des Petrus Aureoli (oder Aurioli, Pierre d'Auriole; über den Namen siehe R. Dreiling, S. 2, Anm. 4, 218) kann nicht mit Sicherheit bestimmt werden. Die Heimat des doctor facundus war weder Verberie an der Oise, wie bisher angenommen wurde, noch Toulouse, sondern Gourdon im nördlichen Teil der Grafschaft Quercy im alten Aquitanien (Dreiling, S. 6). Um 1304 studierte Aureoli an der Pariser Universität und hörte hier sehr wahrscheinlich Duns Scotus, der Ende 1304 oder Anfang 1305 nach Paris übergesiedelt war. 1311 gehörte er der aquitanischen Provinz des Franziskanerordens an. Wann er in denselben eintrat, ist unbekannt. 1312 hatte er das Lektorat zu Bologna, 1314 zu Toulouse inne, wo er in Predigt und öffentlicher Disputation gegen die Dominikaner die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens verteidigte. 1316 war er Baccalaureus in Paris und wurde daselbst 1318 auf Veranlassung des Papstes Johannes XXII. Magister der Theologie. Ende des Jahres 1320 erfolgte seine Wahl zum Provinzial der aquitanischen Ordensprovinz. Kurz darauf, am 27. Febrnar 1321, wurde er zum Erzbischof von Aix ernannt, starb aber schon zu Beginn des Jahres 1322 am päpstlichen Hofe zu Avignon.

Seine schriftstellerische Tätigkeit eröffnete Petrus Aureoli 1311 mit dem Tractatus de paupertate et usu paupere, in welchem er gegen die Spiritualen Stellung nahm. Seine erste philosophische Schrift, der noch ungedruckte Tractatus de principiis, 1312 in Bologna entstanden, behandelte die Fragen der Naturphilosophie, blieb aber unvollendet. In Toulouse 1314 schrieb Aureoli

die Traktate De Conceptione B. Mariae Virginis und Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei. Sein Hauptwerk ist ein umfangreicher Sentenzenkommentar (Commentarii in libros quatuor sententiarum), der eine doppelte Redaktion erfuhr. Die erste Redaktion stammt nach Valois (S. 500) aus dem Jahre 1317, nach Dreiling (S. 27) ist sie aber schon früher, in Toulouse von 1314—1315 oder in Bologna 1312 oder in beiden Städten, entstanden. Die zweite Redaktion fällt nach Dreiling (S. 26 f.) in die Zeit des Pariser Baccalaureats 1316—1318, Valois verlegt sie in das Jahr 1318 oder 1319. Nur die zweite Redaktion liegt im Druck vor. In ihr ist der dem Papste Johann XXII. gewidmete Kommentar zum ersten Buch vollständig umgearbeitet, wesentlich erweitert und vertieft. Weniger bedeutend sind die Änderungen beim zweiten und einem Teil des dritten Buches, während der Rest von Buch III und das vierte Buch aus der ersten Redaktion übernommen wurden (Dreiling, S. 21 f.). Dreiling (S. 24) urteilt über den Sentenzenkommentar, „daß dieses Werk ein Denkmal des rastlosen Fleißes und der allseitigen Gelehrsamkeit, der hohen Begabung und kraftvollen, wenn auch nicht selten etwas verwegenen, Originalität des Verfassers ist und für immer einen ehrenvollen Platz unter der großen Anzahl von Sentenzenkommentaren behält“. Valois erwähnt ein kurz gehaltenes, erst von ihm entdecktes Compendium librorum quatuor sententiarum als Eigentum Aureolis, das aber von Dreiling (S. 27, Anm. 1) mit Recht in seiner Echtheit angezweifelt wird. Eine Ergänzung des Sentenzenkommentars bilden die 1320 vollendeten Quodlibeta (16), in denen vornehmlich gegen Thomas de Wilton (Thomas Anglicus), Herveus Natalis und die Scotisten polemisiert wird. An die gleiche Adresse richten sich drei kleinere polemische Abhandlungen, deren Titel bei Valois (S. 507) notiert sind. Von den exegetischen Schriften Aureolis sei nur sein viel verbreitetes und oft gedrucktes Breviarium Bibliorum oder Compendium sacrae Scripturae, ein 1319 entstandener kurzer Kommentar zur gesamten hl. Schrift, erwähnt. Die übrigen exegetischen Arbeiten siehe bei Valois, S. 515–518.

Wie Duns Scotus und Durandus, ist auch Petrus Aureoli ein vorwiegend kritisch veranlagter Denker, der sich nicht einer bestimmten Schuldoktrin einzuordnen vermochte. „Er ist weder Platoniker noch Augustinianer, weder Aristoteliker noch Averroist, weder Scotist noch Thomist“ (Dreiling, a. a. O., S. 180). Er hat vielmehr gegen all die genannten Richtungen in scharfer Polemik Stellung genommen. Dies schließt indessen nicht aus, daß er unter den Theologen Augustinus den Vorzug gab, und unter den Philosophen sich stark zu Aristoteles und Averroës hingezogen fühlte. So machte er sich auch den Panegyricus zu eigen, in dem der Araber den Stagiriten und seine Philosophie als höchste Norm und unerreichbares Ideal der Wahrheit pries (In sent. I, S. 983 b B C; Dreiling, S. 189: de quo (Aristotele) dicit Commentator se adhaesisse suis opinionibus, quia nunquam dixit aliquid sine forti probatione . . . . et fuit quasi quaedam regula in natura, et quod ipse habuit tantam quantitatem de cognitione veritatis, quantam potest natura capere in uno individuo (siehe oben S. 382). Auf Aureolis Beziehungen zu Averroës und auf die averroistischen Elemente seiner Psychologie hat schon K. Werner, Der Averroismus usw., S. 176 ff. aufmerksam gemacht. Dabei dürfen aber die Einflüsse der Perspektive Alhazens nicht übersehen werden (siehe Dreiling, a. a. O., S. 197). Unter den scholastischen Autoren werden von Aureoli am öftesten zitiert Duns Scotus und Thomas von Aquin. An zweiter Stelle folgen Heinrich von

Gent, Herveus Natalis und Durandus de S. Porciano (siehe Dreiling, a. a. O., S. 57, Anm. 2). Den beiden letzteren näherte er sich insbesondere in der Erkenntnis- und Universalienlehre (siehe Dreiling, a. a. O., S. 208 ff.).

Im Gegensatz und in scharfsinniger Opposition zur scotistischen Realitäten- und Formalitätenlehre huldigte Petrus Aureoli einem konzeptualistischen Nominalismus und Empirismus. Er unterscheidet das Ding in rerum natura und das Ding als Erscheinung, die Erscheinung, das intentionale Sein eines Dinges im Bewußtsein und im Intellekt (In sent. I, S. 70 a B; Dreiling, S. 116, Anm. 2: De natura enim intellectus est, quod facta assimilatione eius ad rem per ipsam formalem similitudinem statim res capit esse apparens, ita quod ibi est considerare rem illam et apparentiam, qua formaliter dicitur esse in prospectu. . . . . . apparentia, quae nihil est reale, sed tantum intentionale. Non enim apparentia illa est in re, sed in intellectu tantum). Die Erscheinung eines Dinges kommt durch Verähnlichung des Intellekts mit dem Ding zustande. Dadurch erscheint es dem Intellekt, wird demselben gegenwärtig, seinem Blick dargeboten und erhält ein gewisses intentionales Sein (In sent. I, S. 531 b A B; Dreiling, S. 122, Anm. 1: res cognita est apparens, praesens, obiecta et oblata intellectui nec non et in prospectu aut conspectu illius. Ergo non habet ibi solum denominari, immo aliquid esse intentionale). Die Erzeugung der Erscheinung eines Dinges im Intellekt heißt conceptio, und das Ding, insofern es erscheint, wird conceptus genannt (In sent. I, d. 9, a. 1; Prantl III, S. 325, Anm. 716: Concipere enim est producere intra se . . . . Quia per actum intellectus res producitur in esse apparenti intra ipsum intelligentem, merito totum hoc appellatur conceptio, et res sic posita appellatur conceptus). Den Unterschied der conceptus erklärt Aureoli aus der größeren oder geringeren Vollkommenheit und Deutlichkeit der Eindrücke und der Erscheinungen. Infolge der mehr oder minder vollkommenen Eindrücke, welche dasselbe einfache Ding auf den Intellekt machen kann, erscheint es in dem Intellekt mehr oder minder vollkommen. So entspringt der conceptus der Gattung, durch welchen das Ding unvollkommen und undeutlich erfaßt wird, einem unvollkommenen Eindruck, den das Ding von sich im Intellekt hinterläßt. Der conceptus der Differenz aber, durch welchen dasselbe Ding in seinem spezifischen und deutlichen Sein erfaßt wird, beruht auf einem vollkommenen Eindruck, den das Ding im Intellekt hervorruft (In sent. I, S. 66 b B; Dreiling, S. 104, Anm. 2: diversitas conceptuum generis et differentiae habet ortum ultimate ex diversitate impressionum, quas eadem res simplex omnino nata est facere, quarum una est magis perfecta, reliqua minus, propter quas eadem res in intellectu apparet obiective magis et minus perfecte. Et sic diversitas obiectiva, quae est diversitas conceptuum, est ex diversitate formali impressionum factarum in intellectu . . . . Ex hoc enim, quod res facit imperfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus generis, quo res concipitur imperfecte et indistincte; ex hoc vero, quod eadem res facit perfectam impressionem sui in intellectu, oritur conceptus differentiae, quo res concipitur in esse specifico et distincto; vgl. auch Dreiling, S. 116 f.). Der conceptus, das intentionale Sein, die Erscheinung, die forma specularis ist nach Aureoli der eigentliche Gegenstand der Erkenntnis, das wahre Ding, das der Intellekt schaut (In sent. I, d. 9, a. 1; Prantl III, S. 323, Anm. 707: Omnis intellectio exigit rem positam in esse intentionali, et illa est forma specularis, de qua isti loquuntur, sed deficiunt a veritate . . . . cum illa sit vera res, quam intellectus speculatur . . . . Res ipsae conspiciuntur mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, sed ipsamet res habens esse

apparens, et hoc est mentis conceptus sive notitia obiectiva. Ib.; Prantl III, S. 323, Anm. 708: Forma illa, quam nos aspicere experimur, dum intelligimus rosam simplicem aut florem, illa non est aliquid reale impressum intellectui subiective aut phantasmati, sed nec aliquid reale subsistens, sed est ipsamet res habens esse intentionale conspicuum). Die species, die forma specularis ist somit nach Aureoli nicht mehr, wie bei Thomas von Aquin, das medium quo der Erkenntnis, sondern ihr unmittelbarer Gegenstand, und es wird selbstverständlich, daß Aureoli die forma specularis in der Rolle des medium quo ablehnen muß (siehe A. Stöckl II, S. 975).

Mit dem im Vorhergehenden dargelegten psychologistischen und idealistischen Konzeptualismus verknüpft sich bei Petrus Aureoli der ausgesprochenste Nominalismus, insofern dem conceptus, dem intentionalen Sein, dem Sein der Erscheinung, den Universalien jede objektive Bedeutung aberkannt und die vox (oratio), insofern sie als Ausdruck des conceptus fungiert, als Gegenstand der Logik betrachtet wird (In sent. I, S. 66 a B; Dreiling, S. 124, Anm. 2: vox ut expressiva conceptus est subiectum in ea . . . . Et secundum hoc consideratio Logici non excedit vocem expressivam conceptus nec exceditur). Die Begriffe des Menschen und des Lebewesens sind Fabrikate des Intellekts und nichts anderes als conceptus. Die Natur hat in der Wirklichkeit diese Unterschiede nicht hervorgebracht (In sent. I, d. 23, a. 2: Manifestum est, quod ratio hominis et animalis, prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliud nisi conceptus . . . . Non enim fecit has distinctas rationes natura in existentia actuali. In sent. I, S. 533 b A B; Dreiling, S. 123, Anm. 3: respectus importatus per universale aut universalitatem et per genus et speciem et similia nullo modo est aliquid reale in rerum natura secundum aliquid sui, immo secundum se totum est non existens in rebus).

Bei der gänzlichen Leugnung der Objektivität des Allgemeinen ist es nicht auffallend, wenn für Petrus Aureoli die metaphysische Frage nach dem Individuationsprinzip keinen Sinn mehr hat. Jedes Ding ist dadurch, daß es ist, oder durch sich selbst ein Einzelding (In sent. I, S. 144 a F; Dreiling, S. 160, Anm. 1: omnis res eo, quod est, singularis est et eo ipso, quod est indifferens et communis ratio, est concepta. Ideo quaerere aliquid, per quid res, quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere . . . . omnis res est se ipsa singularis et per nihil aliud).

Mit dem Nominalismus steht bei Aureoli weiterhin im engsten Zusammenhang eine starke empiristische Strömung, die sich vor allem darin äußert, daß er die Individualerkenntnis weit höher wertet als die Erkenntnis des Allgemeinen und des Wesens und die Erfahrung als Erkenntnisquelle und als Wahrheitskriterium proklamiert. Die Individualerkenntnis gibt das Ding, wie es ist, die Allgemein- oder Wesenserkenntnis dagegen erfaßt es nicht, wie es ist, sondern in einer Weise, die es in Wirklichkeit nicht besitzt (In sent. I, S. 816 b C; Dreiling, S. 193, Anm. 1: scientia, quae attingit ad quiditates, non attingit ad res, prout sunt, sed sub alio modo, quem in essendo non habent, notitia vero individui demonstrati attingit ad rem, prout est. Ergo nobilius est cognoscere rem individuatam et demonstratam, quam eam cognoscere per modum abstractum et universalem). Die Erkenntnis des Individuums besitzt ferner größere Klarheit und Gewißheit als die Erkenntnis des Allgemeinen (In sent. I, S. 817 a E F; Dreiling, S. 194, Anm. 3: notitia individui demonstrati videtur esse quasi exemplum et quoddam signum notitiae universalis et per consequens illam declarare et explicare tamquam clarior et magis certificans cognoscibilitatem). Der Erfahrung müsse man mehr vertrauen als irgend welchen logischen Gründen; in ihr hat die

Wissenschaft ihren Ursprung. Daher ist es ein Zeichen der Wahrheit unserer Urteile, wenn sie mit der Erfahrung übereinstimmen (In sent. I, S. 25 a F; Dreiling, S. 196, Anm. 1: via experientiae, cui adhaerendum est potius quam quibuscunque logicis rationibus, cum ab experientia habet ortum scientia et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis . . . . Unde signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis). Besonderes Gewicht legte Aureoli auf die innere, psychologische Erfahrung (siehe Dreiling, S. 197 f.).

In den nominalistischen Rahmen fügt sich bei Aureoli vortrefflich die allseitige Verwertung des aus Aristoteles übernommenen Gesetzes der Ökonomie, der möglichst geringen Anzahl der Erklärungsprinzipien oder der möglichsten Beschränkung der Pluralität der Realitäten (In Sent. II, S. 189 a C; Dreiling, S. 205, Anm. 4: Multitudo ponenda non est, nisi ratio evidens necessaria illud probet aliter per pauciora salvari non posse. Deus enim et natura nihil faciunt frustra. In sent. I, S. 319 b B; Dreiling, S. 205, Anm. 5: Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa. Frustra enim fit per plura, quod fieri potest per pauciora).

In der Geschichte gilt weder Durandus von St. Pourçain noch Petrus Aureoli als der eigentliche Urheber des späteren Nominalismus. Als solcher ist vielmehr von jeher der englische Franziskaner Wilhelm von Ockham angesehen worden. Wilhelms Biographie hat jüngst durch die kritischen Untersuchungen von J. Hofer eine neue Orientierung erfahren. Eine Reihe der älteren Aufstellungen, inbesondere die Annahme, daß Ockham ein Schüler des Duns Scotus gewesen sei, daß er den Titel Magister der Theologie geführt, daß er in Paris studiert und dort als Lehrer gewirkt habe, muß als unbegründet fallen gelassen werden. Wilhelm wurde auch nicht, wie man bisher annahm, um 1280, sondern erst wenig vor 1300 geboren. Seine Heimat ist Ockham (Ocham, Occham, Occam, Ockam, Okam), südlich von London in der Grafschaft Surrey. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er in Oxford um 1312—1318. 1318—1320 las er in Oxford über die Sentenzen. Frühestens 1320 wurde er daselbst baccalareus formatus. Als solcher erhielt er 1324 eine Vorladung an die Kurie nach Avignon, um sich daselbst wegen der Anschuldigung häretischer Lehren zu verantworten. Tatsächlich erklärte eine Kommission von Doctoren eine Anzahl von Sätzen Ockhams für häretisch (Hofer, S. 440, 462). Vier Jahre dauerte die Untersuchungshaft in Avignon. Ende Mai 1328 floh er mit seinem Ordensgenossen Bonagratia von Bergamo und mit dem Ordensgeneral Michael Cesena nach Pisa zu Kaiser Ludwig dem Bayer, nachdem er nicht lange vorher im Armutsstreit sich der Oppositionspartei angeschlossen und am 13. April 1328 den Protest Cesenas gegen die Armutsdekrete Johanns XXII. unterzeichnet hatte (Hofer, S. 454). Am 6. Juni 1328 wurde Ockham mit Michael Cesena und Bonagratia exkommuniziert. Die Franziskaner genossen aber den wirksamen Schutz des Kaisers, bei dem auch schon kurz vorher (1326) Marsilius von Padua und Johann von Jandun eine Zuflucht gesucht hatten (siehe oben S. 544). Sie begleiteten 1330 den Kaiser nach München, wo Ockham im dortigen Franziskanerkloster Aufenthalt nahm. Von hier gingen seine Angriffe gegen den Papst und seine kirchenpolitischen Traktate in die Welt hinaus. Sein Verhältnis zu dem bayrischen Fürsten bezeichnet der ihm seit Trithemius zugeschriebene Ausspruch: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo (siehe S. Riezler, S. 71). In die Münchener Zeit fällt auch, wie Hofer (S. 233) annimmt, die Hauptmasse seiner philosophisch-theologischen Schriften. Nach dem Tode des Kaisers, spätestens im Frühjahr 1348 unternahm Ockham von München aus Schritte, um sich mit seinem Orden

und mit der Kirche wieder auszusöhnen. Ob es wirklich dazu kam, steht nicht fest. Hofer (S. 661) vermutet, er sei am schwarzen Tod gestorben, ehe die Unterwerfungsformel in seine Hände kam. Sein Tod ist auf den 10. April 1349 oder 1350 anzusetzen (Hofer, S. 662).

Seine schriftstellerische Tätigkeit begann Wilhelm von Ockham als Baccalareus in Oxford mit einem sehr ausführlich gehaltenen, in den Handschriften und im Druck separat vorkommenden Kommentar zum ersten Buch der Sentenzen des Lombarden (siehe A. G. Little, S. 227). Die bedeutend kürzeren Kommentare zu den übrigen drei Sentenzenbüchern gehören nach Hofer (S. 233) der Münchener Zeit an; zum mindesten hat er in München noch an ihnen gearbeitet. Nach dem ersten Buch des Sentenzenkommentars (post lecturam Oxoniensem, wie im Explicit der Straßburger Ausgabe der Quodlibeta von 1491 bemerkt ist; siehe A. G. Little, S. 228) ließ Ockham die Quodlibeta septem erscheinen. Weitere theologische Arbeiten sind das Centiloquium theologicum, die Schriften De sacramento altaris et de corpore Christi, die ungedruckte Abhandlung De motu, loco, tempore, relatione, praedestinatione et praescientia Dei.

Wilhelms rein philosophische Tätigkeit erstreckte sich auf Logik und auf Naturphilosophie. Die Logik kommt zur Darstellung in der Expositio aurea super totam artem veterem (d. h. in Kommentaren zu Porphyrius' Isagoge, zu Aristoteles' Kategorien, De interpretatione und zu den Elenchi sophistici). In der uns vorliegenden Gestalt stammen die Kommentare nicht von Ockham selbst, sondern sind bereits Bearbeitungen im Geiste Ockhams (siehe Prantl, S. 329, Anm. 739). Ein gleiches gilt von der Summa totius logicae ad Adamum in drei Hauptteilen; die Anordnung und Reihenfolge des Stoffes rührt aber von Ockham selbst her (siehe Prantl, S. 329, Anm. 740 und S. 361). Naturphilosophische Traktate werden Ockham folgende drei zugeschrieben, deren Verhältnis zueinander erst untersucht werden muß: Quaestiones in octo libros physicorum, Summulae in libros physicorum oder Philosophia naturalis und Quaestiones super physicam (der letztere Traktat ist ungedruckt; siehe Little und Baur).

Von seinen antipäpstlichen und kirchenpolitischen Schriften seien genannt: Opus nonaginta dierum (zwischen 1330 und 1333 entstanden), Tractatus de dogmatibus Johannis XXII. papae (1333 oder 1334 abgefaßt), Compendium errorum papae Johannis XXII. (geschrieben zwischen 1335 und 1338), Defensorium contra Johannem XXII. (aus der Zeit zwischen 1335 und 1349), Tractatus de potestate imperiali, Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (zwischen 1339 und 1342 entstanden), endlich das kirchenpolitische Hauptwerk, der große, aber sehr wahrscheinlich nicht vollendete Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate in drei Teilen. Der erste Teil wurde nach Knotte um 1334, der dritte in den Jahren 1336—1339 abgefaßt. Kürzlich wurde ein Fragment des dritten Teils von R. Scholz veröffentlicht (siehe oben).

Ockhams wissenschaftliche Interessen wandten sich in starkem Maße der Logik zu, die er in drei Hauptteilen (Lehre von den Termini, vom Urteil und von der Argumentation) in seiner Summa totius logicae systematisch behandelte. Seine Hauptaufgabe sah er in einer Verflechtung der Logica antiqua, d. h. der aristotelisch-porphyrianisch-boethianischen Logik mit der terministischen oder Suppositionslogik, wie sie im dreizehnten Jahrhundert bei Wilhelm Shy-

reswood, Lambert von Auxerre und insbesondere bei Petrus Hispanus ausgebildet vorlag (siehe oben § 41, S. 530 f.).

So beträchtlich aber auch sein Einfluß als Logiker auf die Folgezeit war, seine Hauptwirksamkeit lag doch auf dem Gebiet der Erkenntnistheorie, insofern sich an seinen Namen die Erneuerung des Nominalismus knüpfte, obgleich tatsächlich die Priorität in dieser Sache Durandus von St. Pourçain und Petrus Aureoli zukommt. Ockham selbst bekannte, daß er Aureoli nur flüchtig und erst kennen gelernt habe, nachdem er das erste Buch seines Sentenzenkommentars fast vollendet hatte (In sent. I, d. 27, q. 3 H: pauca vidi de dictis illius doctoris. Si enim omnes vices, quibus respexi dicta sua, simul congregarentur, non complerent spatium unius diei naturalis . . . . quam materiam tractavi et fere omnes alias de primo libro, antequam vidi opinionem hic recitatam. . . . Die Mitteilung verdanke ich Herrn Lothar Kugler; siehe auch dessen Abhandlung: Der Begriff der Erkenntnis bei Ockham, Breslau 1913, S. 10). Als Restaurator des Nominalismus erhielt Ockham bei den späteren Nominalisten den Ehrentitel „venerabilis inceptor". In der Ausgabe seines Logiktraktats, Bononiae 1498, wird er als sacre scholae invictissimorum Nominalium inceptor und in der Ausgabe seiner Summulae in libros physicorum, Bononiae 1494, als Nominalium princeps bezeichnet (siehe Hofer, S. 223 f. Hier wird auch auf die ursprüngliche Bedeutung von inceptor im Sinne von doctor aufmerksam gemacht). Der Florentiner Marianus nannte ihn um 1520 inceptor omnium Nominalium monarcha (Hofer, S. 226), und L. Wadding (Annales Min. VI, n. 66, ed. Romae, S. 137) schrieb von ihm: Nominalium antesignanus communiter appellatur. In dem amtlichen, gegen den Nominalismus gerichteten Schriftstück der Pariser Universität aus dem Jahre 1473 wird Ockham als der erste in der Reihe der Nominales aufgezählt (Bulaeus, Hist. Univers. Paris. V, S. 708; Prantl IV, Leipzig 1870, S. 186, Anm. 62). Von den neueren Geschichtschreibern der Philosophie des Mittelalters haben ihn, von anderen abgesehen, Stöckl, Hauréau, Baeumker zu den Nominalisten gezählt. M. de Wulf erhob gegen diese Klassifizierung Einspruch. Er nennt den Ockhamschen Standpunkt Terminismus oder Konzeptualismus; ja er geht sogar so weit, zu behaupten, „es heißt, die Lehre Occams verfälschen, wenn man ihn zu den Nominalisten rechnet" (Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übersetz. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 378). Nicht ohne Interesse ist es ferner, zu erfahren, daß Gerson die streitenden Parteien als formalistae und terministae bezeichnete (siehe Prantl IV, S. 146, Anm. 607, 613), und Petrus Nigri um 1475 in seinem Clipeus Thomistarum den Ausdruck conceptistae gebrauchte (siehe Prantl IV, S. 222, Anm. 271).

Ist es nun berechtigt, bei Ockham von Nominalismus zu sprechen, oder liegt in dieser Bezeichnung eine Verfälschung seiner Lehre? De Wulf kommt zu seiner das zweite Glied der gestellten Alternative bejahenden Auffassung dadurch, daß er, ausgehend von modernen Betrachtungsweisen (Hippolyt Taine), zwischen Nominalismus und Konzeptualismus einen scharfen, trennenden Schnitt zieht (a. a. O., S. 124). Allein schon Hauréau (S. 424 f.) hat treffend bemerkt, daß die Scheidung von Nominalismus und Konzeptualismus eine sehr neue Erfindung sei. In der Tat kannte das 11. und 12. Jahrhundert nur die Stichworte Nominales und Reales (siehe oben S. 255), und ebenso war das 14. und 15. Jahrhundert gewohnt, den Parteigegensatz durch die gleichen Ausdrücke zu bezeichnen (siehe die Belege bei Prantl IV, S. 186 ff.; R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 631 f.). In ihnen kam der für das gesamte Mittelalter allein entscheidende und bedeutsame

Gegensatz zwischen Leugnung und Anerkennung der Realität der Universalien zu scharfer Ausprägung. Innerhalb jeder der beiden sich unversöhnlich gegenüberstehenden Richtungen hatten sich alsbald mannigfache Schattierungen herausgebildet, die zwar unter sich Differenzen aufweisen, die aber in der Hauptfrage der Leugnung oder Anerkennung der Realität des Allgemeinen völlig einig gingen. Demzufolge wurde oben (S. 235) der Nominalismus definiert als die Lehre, welche die Realität der Universalien leugnet und sie entweder auf bloße Worte oder auf conceptus zurückführt. Vokalismus und Konzeptualismus, beide sind nur Spielarten des Nominalismus. Dieser Sachlage konform bezeichneten die Ausdrücke terministae (Gerson) und conceptistae (Petrus Nigri) keinen Gegensatz zum Nominalismus, sondern waren nur andere Namen für Nominales oder hoben bestimmte Eigentümlichkeiten der Nominales kräftiger heraus. In dem bereits erwähnten Schriftstück der Pariser Universität wird geradezu von nominales terministae gesprochen (Prantl IV, S. 186, Anm. 62), und bei Petrus Nigri (Prantl IV, S. 222, Anm. 268) heißt es: Opinio est nominalium vel terministarum.

Der vorigen, aus den historischen Verhältnissen hergeleiteten Definition entsprechend muß die Universalienlehre Ockhams zweifellos als Nominalismus bezeichnet werden, und zwar als solcher von vokalistisch-konzeptualistischer Färbung. Wilhelms Anschauung ist, wie unten im einzelnen gezeigt wird, durch folgende Momente charakterisiert: 1. durch die energische Leugnung jedweder Realität der Universalien, 2. durch die Voces- und Konzeptustheorie, 3. durch die Zeichen- oder Signifikationstheorie, 4. durch die Suppositionslehre. Außerordentlich bemerkenswert ist, daß all die genannten Momente mit Ausnahme des Suppositionsgedankens bereits in der nominalistischen Universalienlehre des 11. und 12. Jahrhunderts sich aufzeigen lassen. Freilich schöpfte der Franziskaner des 14. Jahrhunderts nicht aus Roscelin und Abälard, die er überhaupt nicht kannte. Aber er empfing seine wissenschaftlichen Anregungen aus den gleichen Quellen, welche die Nominalisten des 11. und 12. Jahrhunderts beeinflußten, nämlich aus der aristotelisch-porphyrianisch-boethianischen Logik (siehe L. Kugler, S. 28—37). Nur die Suppositions- und Terminilehre ist der Logica modernorum, der terministischen Logik des dreizehnten Jahrhunderts entnommen. Mit Roscelin stimmt Ockham im Hauptpunkt, nämlich in der Leugnung der Realität des Allgemeinen, zusammen, ferner in der Behauptung, daß auch die voces Universalien seien. Er unterscheidet sich aber von ihm durch die Konzeptuslehre. Auffallend nahe stehen sich dagegen Ockham und Abälard (siehe L. Kugler, S. 36 f.). Soweit nach den bisher bekannten Dokumenten (siehe oben S. 283 ff.) über Abälard ein Urteil möglich ist, haben sie alles gemeinsam bis auf die Suppositionstheorie, die aber doch nichts Wesentliches mehr zur Signifikationslehre hinzufügte.

So erscheint Wilhelm von Ockham, wenn auch nicht als der erste, so doch als der tatkräftigste Restaurator der nominalistischen Strömung des 11. und 12. Jahrhunderts. Im Verein mit dem Dominikaner Durandus und mit seinem eigenen Ordensgenossen Petrus Aureoli nahm er die durch den Sieg des Realismus in der zweiten Hälfte des 12. und im 13. Jahrhundert unterbrochene nominalistische Tradition wieder auf und erweckte sie zu neuem kraftvollen Leben. Diese eigenartige, in ihren Folgen höchst tiefgreifende Bewegung wird nur verständlich als Reaktion gegen den zeitgenössischen thomistischen und scotistischen Realismus und als kritischer Versuch, die Schwierigkeiten zu überwinden, die jenen Anschauungen anhaften. Daß aber der Nominalismus der

Spätscholastik sich in den meisten Stücken nur als Fortsetzung und vollere Entfaltung des Frühnominalismus darstellt, hat seinen Grund in der Gebundenheit an die gleichen Quellen, nämlich an die aristotelisch-porphyrianisch-boethianische Logik, aus welchen auch die Nominalisten des 11. und 12. Jahrhunderts ihre geistige Nahrung nahmen.

Ockham begründete die Verwerfung des Realismus in eingehenden kritischen Erörterungen (siehe Stöckl, S. 998 ff. und Prantl III, S. 349 ff.). Die Annahme der realen Existenz des Allgemeinen außer der Seele führt in jeder Form, in der sie auftreten mag, auf Absurditäten. Schreibt man platonisierend dem Allgemeinen eine selbständige Existenz zu, so macht man es zu einem Einzelwesen. Läßt man es in den einzelnen Dingen existieren, so daß es in der Wirklichkeit auch ohne unser Denken von dem Individuellen unterschieden sei, so wird das Allgemeine nach der Zahl der Individuen vervielfacht, folglich dasselbe individualisiert. Ein „formaler" Unterschied aber, der in der Sache als solcher liegen soll, müßte ein realer sein, ist also nicht anzunehmen. Läßt man dagegen das Allgemeine so im Einzelnen sein, daß erst unser Intellekt durch die Abstraktion es absondere, so existiert es in ihnen nicht als Allgemeines; denn unsere Betrachtung gestaltet nicht das äußere Objekt, sondern erzeugt nur den Begriff in uns. Ferner hält Wilhelm die Annahme universaler Realitäten für einen Verstoß gegen das von ihm noch mehr als von Petrus Aureoli geschätzte Ökonomiegesetz: nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate (In sent. I, d. 27, q. 2 K) oder frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora (Summ. tot. log. I, 12, ed. Venet. 1522, fol. 6 r. A). Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur. Aus der Tatsache der Wissenschaft oder daraus, daß wir mittels allgemeiner Begriffe erkennen, folgt nicht, daß das Allgemeine als solches Realität habe. Es genügt, daß die Individuen realiter existieren, welche bei der Urteilsbildung gemeinschaftlich durch den nämlichen Begriff bezeichnet oder vertreten werden (In sent. I, d. 2, q. 4 O: scientia sto modo est de rebus singularibus, quia pro ipsis singularibus termini supponunt. Ib. N: Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae sint res extra animam vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra; et ita propter scientiam realem non oportet ponere tales res universales distinctas realiter a rebus singularibus).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß den Universalien außerhalb der Seele in den Einzeldingen keinerlei reale Existenz zukommt (Expos. aur., Praedicab. Prooem.: Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum. In sent. I, d. 2, q. 7 G: illud, quod primo et immediate denominatur universale, est tantum ens in anima, et sic non est in re). Die Universalien finden sich nur in der Seele und in den Worten (Expos. aur. Praedicab. Prooem.: [universale] universaliter est tantum in anima vel est universale per institutionem, quomodo vox prolata . . . . est universalis). In der Seele sind sie intentiones oder passiones oder durch den Intellekt gebildete Konzepte, die nach der einen Auffassung ein objektives Sein (esse obiectivum), ein vom Denken erzeugtes Sein (quoddam fictum) besitzen, nach der andern aber subjektiv, d. h. als Qualität der Seele existieren oder noch einfacher, wozu Ockham am meisten neigt, mit den actus intelligendi zusammenfallen (Expos. aur. Praedicab. Prooem.: [Universalia] non sunt nisi quaedam intentiones vel conceptus formati per intellectum. Summ. tot. log. I, 12, ed. Venet. 1522, fol. 6 r. A: Intentio animae vocatur quoddam ens in anima natum significare aliquid . . . . Illud autem existens in anima . . . . aliquando vocatur intentio animae, aliquando conceptus animae, aliquando passio animae . . . . Sed

quid est in anima id, quod est tale signum? . . . . Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam [die Ansicht vom fictum siehe schon bei Johannes von Salisbury, oben S. 322]; alii, quod est quaedam qualitas subiective existens in anima distincta ab actu intelligendi; alii dicunt, quod est actus intelligendi . . . . . ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud. Siehe dazu Prantl III, S. 335, Anm. 757; S. 358, Anm. 809, 810). Die Universalien, insofern sie der Seele angehören, nennt Ockham universalia naturalia und scheidet davon die Worte oder die konventionellen Universalien, und er zögert nicht, die entsprechenden voces selbst Gattungen und Arten zu nennen (Summ. tot. log. I, 14, ed. Venet. 1522, fol. 6 v. B: Universale duplex est. Quoddam est universale naturale . . . . et tale universale non est nisi intentio animae . . . Aliud est universale per voluntariam institutionem, et sic vox prolata . . . . est universalis . . . . unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis. Expos. aur. Praedicab. Prooem.: ipsae voces correspondentes possunt aliquomodo genera vel species appellari pro tanto, quia omne illud, quod significatur per intentionem vel conceptum in anima, significatur per vocem et e converso). Im Zusammenhang mit Ockhams Auffassung der voces als Universalien steht seine Überzeugung, daß die aristotelischen Kategorien nicht von Dingen, sondern von Worten beziehungsweise von Intentionen und Konzepten handeln (Expos. aur. Praedicam. Prooem.: In hoc opere [d. h. Categoriae] haec intentio est, de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus disputare. . . . Et ignorantia intentionis Aristotelis in hoc libro facit multos modernos errare credentes multa hic dicta pro rebus, quae tamen pro solis vocibus et proportionabiliter pro intentionibus seu conceptibus in anima vult intelligi. Siehe auch Prantl III, S. 371, Anm. 866). Die gleichen Anschauungen in der Logik des 11. und 12. Jahrhunderts siehe oben S. 255 f.

Was macht nun die vox und einen psychischen Tatbestand, wie es die intentio, der conceptus, eine seelische Qualität, der actus intelligendi ist, oder ein Erzeugnis des Denkens (fictum) zum Universale? Wie Abälard (siehe oben S. 283 f.), antwortet auch Ockham: Die Prädizierbarkeit oder Aussagbarkeit oder die Eigenschaft, Zeichen zu sein für eine Mehrheit von Dingen, oder kurz die Signifikation (Summ. tot. log. I, 14, ed. Venet. 1522, fol. 6 v. B: Et sic nullum universale est singulare, quia quodlibet universale natum est esse signum plurium). Das natürliche Universale, die intentio animae oder der conceptus, ist ein natürliches von einer Mehrheit aussagbares Zeichen, wie der Rauch in natürlicher Weise das Feuer und das Schluchzen den Schmerz und das Lachen die innere Freude bezeichnet. Das konventionelle Universale, das Wort, dagegen ist ein konventionelles Zeichen für eine Mehrheit (Ib.: Universale duplex est. Quoddam est universale naturale, quod est signum naturale praedicabile de pluribus ad modum, quo fumus naturaliter significat ignem et gemitus infirmi dolorem et risus interiorem laetitiam . . . . . Aliud est universale per voluntariam institutionem, et sic vox prolata . . . . est universalis, quia est signum voluntarie institutum ad significandum plura. Expos. aur. Perierm. c. 5: Vox est singularis in se, scilicet quia est una res et non plures; potest tamen esse universalis per significationem et praedicationem). Ein Außending läßt sich nicht von einer Mehrheit aussagen, sondern nur die vox oder der conceptus oder irgend ein konventionelles Zeichen; daher können auch nur sie als Universalien fungieren (Expos. aur. Praedicam. Prooem.: res extra animam non praedicantur de pluribus, non enim praedicatur nisi vox vel conceptus vel aliquod signum ad placitum institutum).

Auf der Signifikation oder Prädizierbarkeit beruht die Supposition der Urteilselemente oder der Termini (Summ. tot. log. I, 1: Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire, et natum est, pro illo supponere; siehe Stöckl II, S. 996, Anm. 2). Die Termini, ὅροι, sind nach Petrus Hispanus compositi ex voce et significatione. Die Nominalisten wurden hiernach auch Terministen genannt. Supponere pro aliquo gebraucht Ockham, wie dies nach Thurots Nachweis mindestens schon seit dem Jahre 1200 üblich war, in intransitivem Sinne gleichbedeutend mit stare pro aliquo. Wird supponere transitiv gebraucht, so sind die Termini die supponentia, die Individuen aber die supposita. Die Supposition ist die Repräsentation dessen, was im Umfange eines Begriffes liegt, durch das diesen Begriff bezeichnende Wort. Ockham unterscheidet terminus scriptus, prolatus, conceptus, das geschriebene und gesprochene Wort und den Concept. Der terminus conceptus wird bestimmt als intentio seu passio animae aliquid naturaliter significans vel consignificans nata esse pars propositionis mentalis (Summ. tot. log. Prooem., ed. Venet. 1522, fol. 2 r. B). Auf Grund seiner Eigenschaft als natürliches Zeichen kann er für die Einzeldinge supponieren, d. h. für sie stehen, ihre Stelle vertreten (In sent. I, d. 2, q. 4 N: Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae sint res extra animam vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra).

Voraussetzung für die Signifikation und Supposition ist der Umstand, daß die Universalien keine reinen Denkgebilde (purum figmentum intellectus) sind, denen nichts in der objektiven Wirklichkeit entspricht wie einer Chimäre. Vielmehr sind sie Abbilder des Wirklichen, freilich nicht irgendwelcher gemeinsamen Wesenheit, sondern der Individuen, die durch sich selbst in Übereinstimmung stehen (In sent. I, d. 2, q. 8 F: Illud sic fictum . . . . propter ista potest esse terminus propositionis et supponere pro omnibus illis, quorum est imago vel similitudo. Ib. H: Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo . . . ., non est figmentum sicut chimaera vel aliquid tale. Ib. E: illud potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra, et propter illam similitudinem in esse obiectivo potest supponere pro rebus extra. In sent. I, d. 2, q. 6 E E: De virtute sermonis non debet concedi, quod Socrates et Plato in aliquo conveniunt nec in aliquibus, sed quod conveniunt aliquibus, quia se ipsis. Eine ähnliche Stellungnahme findet sich auch bei Abälard; siehe oben S. 285).

Da die Universalien nur Bilder der Einzeldinge sind, aber keinerlei reale Wesenheit repräsentieren, so wird für Ockham, wie für Aureoli, die Frage nach dem Individuationsprinzip gegenstandslos. Jedes Ding ist durch sich selbst ein Einzelding (In sent. I, d. 2, q. 6 P: Quaelibet res singularis se ipsa est singularis). Die Ursache eines Dinges ist zugleich auch die Ursache seiner individuellen Existenz.

Wie die Vorstellungen in uns, so sind auch die Ideen in Gott nicht substantiell (subjektive), nicht als Teile seines Wesens, sondern nur als die Kenntnis, die Gott von den Dingen hat, und zwar von den einzelnen Dingen, weil diese allein realiter existieren (In sent. I, d. 35, q. 5 G: Ideae non sunt in deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tamquam quaedam cognita ab ipso . . . . Ideae sunt primo singularium et non sunt specierum, quia ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia), wenn anders es uns überhaupt erlaubt ist, das göttliche Wissen nach der Analogie des unsrigen uns vorzustellen.

Weil nur Individuelles Existenz hat, so ist die Intuition die natürliche Form unseres Erkennens. In Sentent. I, dist. 3, q. 2 F: nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Unter der intuitiven Erkenntnis versteht Ockham eine solche, kraft deren gewußt werden könne, ob die Sache sei oder nicht sei, das Urteil selbst werde dann durch den Intellekt vollzogen. Der actus iudicativus setzt den actus apprehensivus voraus (In sent. Prol. q. 1, Z: Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit; [quod] si sit res, statim iudicat intellectus, rem esse, et evidenter concludit eam esse. . . . . Ib. Q: actus iudicativus respectu alicuius complexi praesupponit actum apprehensivum respectu eiusdem). Die Intuition bildet die Voraussetzung für die abstraktive Erkenntnis (Quodl. I, q. 14: Notitia abstractiva praesupponit intuitivam).

Die abstraktive Erkenntnis bezeichnet entweder die Abstraktion des Universale von der Vielheit der Einzeldinge, oder es wird darunter verstanden die Erkenntnis, welche von der Existenz und Nichtexistenz abstrahiert (In sent. Prol. q. 1 Z: Notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo, quod sit respectu alicuius abstracti a multis singularibus; et sic cognitio abstractiva non est nisi cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis . . . . Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia et non-existentia). Die Abstraktion, durch welche das Allgemeine in unserem Geiste gebildet wird, setzt keine Aktivität des Verstandes oder Willens voraus, sondern ist ein von selbst erfolgender zweiter Akt, der sich an den ersten Akt d. h. an die Wahrnehmung oder an das davon zurückgebliebene Gedächtnisbild naturgemäß anschließt (In sent. II, q. 25 O: Universalia et intentiones secundae causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis a notitiis incomplexis terminorum per istam viam, quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive, et hoc causatur ab obiecto vel habitu derelicto ex primo actu, et habita notitia statim ad eius praesentiam . . . . sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo terminatus ad aliquid tale esse obiectivum, quale prius vidit in esse subiectivo, et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas). Wie Durandus und Petrus Aureoli, schaltet auch Ockham die species beim Erkennen als überflüssig nach dem Ökonomiegesetz aus (Sent. I, d. 27, q. 2 K: species neutro modo dicta est ponenda in intellectu, quia nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate; siehe Stöckl II, S. 992 f.).

Die intuitive Erkenntnis erstreckt sich nicht bloß auf die äußere, sondern auch auf die innere Erfahrung, auf die Tatsachen des Bewußtseins, und auf diesem Gebiet besitzt der Intellekt sichere und evidente Erkenntnisse (In sent. Prol. q. 1 H H: Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu . . . ., cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt. In sent. Prol. q. 1 K K: Sed veritates contingentes de istis mere intelligibilibus inter omnes veritates contingentes certius et evidentius cognoscuntur ab intellectu a nobis. Quodl. I, q. 14: De cognitione intellectus et volitione formatur propositio contingens, quae evidenter cognoscitur ab intellectu nostro; puta talis: intellectio est, volitio est).

Ockham beschränkte jedoch keineswegs das Wissen auf die intuitive Erkenntnis; er erklärte vielmehr die Wissenschaft für die evidente Erkenntnis des notwendig Wahren, die vermittels des syllogistischen Denkens erzeugt werden könne (In sent. Prol. q. 2 B). Unmittelbarer Gegenstand der Wissenschaft sind nicht die Dinge, sondern das, was für sie supponiert, nämlich die Intentionen

und Concepte, die Urteilselemente oder die termini. Erst auf dem Wege der Supposition ist die Erkenntnis der Dinge selbst möglich (In sent. I, d. 2, q. 4 M: Scientia realis non est semper de rebus tamquam de illis, quae immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tantum supponentibus . . . . scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur. . . . Ergo eodem modo proportionabiliter de propositionibus in mente, quae vere possunt sciri a nobis pro statu isto, quia omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra . . . . Ib. O: scientia isto modo est de rebus singularibus, quia pro ipsis singularibus termini supponunt). So ist bei Ockham, wie bei Aureoli, das, was für Thomas von Aquin Medium der Erkenntnis war, zum unmittelbaren Gegenstand geworden.

Zu einer rationalen Psychologie und Theologie konnten Ockhams Prinzipien nicht führen. Ein kritisch veranlagter Geist, wie Duns Scotus und Petrus Aureoli, hat er der Neigung, die bisherige Metaphysik skeptisch zu unterhöhlen und ihre Gegenstände dem Gebiet des Glaubens zuzuweisen, nicht widerstehen können. Wie sein kirchenpolitischer Gesinnungsgenosse, der Averroist Johannes von Jandun (siehe oben S. 545), hat er das Gebiet der metaphysischen Psychologie, wie sie auf aristotelischer Basis im 13. Jahrhundert in den Schulen entwickelt worden war, dem Skeptizismus preisgegeben. Daß die intellektive Seele eine immaterielle, unvergängliche Form sei, die ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Teil ist, daß es eine solche Form in uns gebe, daß einer solchen Substanz das intelligere in uns eigentümlich sei, daß eine solche Seele Form des Körpers sei, kann man weder auf dem Wege der Vernunft, noch der Erfahrung mit Evidenz wissen. Um die Ansicht des Aristoteles in dieser Sache brauche man sich nicht zu kümmern, weil er überall skeptisch zu sprechen scheine. Die genannten psychologischen Thesen lassen sich nur im Glauben festhalten (Quodl. I, q. 10: Intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, incorruptibilem, quae tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam, quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere tali substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit Aristoteles, non curo, quia ubique dubitative videtur loqui. Sed ista tria solum fide tenemus). Der Identifizierung des denkenden Geistes (der anima intellectiva) mit der empfindenden Seele (anima sensitiva) und mit der Seele als formgebendem Prinzip des Leibes (forma corporis) ist Ockham abgeneigt (In sent. II, q. 22 H: In homine praeter animam intellectivam est ponere aliam formam, scilicet sensitivam). Die sensitive Seele ist ausgedehnt und mit dem Leibe als seine Form circumscriptive verbunden, so daß ihre Teile einzelnen Teilen des Leibes innewohnen. Die intellektive Seele aber ist eine andere, trennbare, mit dem Leibe diffinitive verbundene Substanz, so daß sie in jedem Teile ganz ist. Das Ockhamsche Argument für die (aristotelische) Doktrin der substantiell gesonderten Existenz des νοῦς ist der Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, der nach Ockhams Ansicht nicht in einer und der nämlichen Substanz denkbar ist (Quodl. II, q. 10; In sent. IV, q. 7 F). Außer den beiden Formen der intellektiven und sensitiven Seele nimmt Ockham, entsprechend einem alten Erbstück der Franziskanerschule, noch eine dritte Form, die forma corporeitatis, im Menschen an (Quodl. II, q. 11). Zur Anschauung Augustins kehrt er zurück, wenn er die Seelenkräfte weder von der Substanz der Seele, noch unter sich verschieden sein läßt (In sent. II, q. 24 K). Der Wille besitzt dem Verstande gegenüber die Superiorität (In sent. I, d. 1, q. 2 K). Der

Ursprung der Seele entzieht sich unserer Erkenntnis. Weder die generatianistische, noch die kreatianistische Ansicht läßt sich beweisen (Quodl. II, q. 1).

Die Gottheit ist nicht intuitiv, sondern nur durch einen Begriff erkennbar, dessen Elemente natürlicherweise von den Dingen abstrahierbar sind (In sent. I, d. 3, q. 2 F: Nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus. . . . Essentia divina vel quiditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio, composito tamen, et hoc in conceptu, cuius partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus). Auch folgt nicht (wie das ontologische Argument will) sein Dasein aus seinem Begriff (ex terminis). Es ist nur ein Beweis a posteriori möglich, aber ohne Stringenz. Ockham suchte die bisher üblichen, im Anschluß an Aristoteles formulierten Gottesbeweise kritisch zu zersetzen, indem er ihre Voraussetzungen bezweifelte, in erster Linie das Kausalgesetz in aristotelischer Fassung (omne quod movetur ab alio movetur non est per se nota: nec ex per se notis deducitur et per consequens non est principium demonstrativum). Daß eine Reihe endlicher Ursachen nicht eine unendliche Zahl von Gliedern haben könne, sondern Gott als eine erste Ursache voraussetze, ist nicht streng erweisbar. Ebensowenig läßt sich die Einheit und die Unendlichkeit Gottes demonstrativ dartun. Eine Mehrheit von Welten mit verschiedenen Urhebern ist denkbar. Das vollkommenste Wesen braucht nicht notwendig unendlich zu sein usw. Doch findet Ockham das Dasein Gottes allerdings auch aus Vernunftgründen wahrscheinlich (Centil. theol. concl. I ff.). Im übrigen aber erklärt er, daß die „articuli fidei“ „pro sapientibus mundi et praecipue innitentibus rationi naturali“ auch nicht einmal Wahrscheinlichkeit haben (Summ. tot. log. III, 1, ed. Venet. 1522, f. 36 r. A: et sic articuli fidei non sunt principia demonstrationis nec conclusionis, nec sunt probabiles, quia omnibus vel pluribus vel sapientibus apparent falsi, et hoc accipiendo sapientes pro sapientibus mundi et praecipui innitentibus rationi naturali). Daß die Trinitätslehre, indem sie das Eine göttliche Wesen ganz in jeder der göttlichen Personen sein läßt, den Realismus involviere, erkennt Ockham ausdrücklich an (In sent. I, dist. 2, q. 4); aber er bescheidet sich, daß auf diesem Gebiete nur die Autorität der Bibel und der kirchlichen Tradition, nicht die Grundsätze der Erfahrungswissenschaft gelten dürfen. Der Wille, das Unbeweisbare zu glauben, ist verdienstlich.

Für die Philosophie, soweit sie die Theologie nicht berührt, forderte er Denkfreiheit. Von diesem Standpunkt aus nannte er die durch Robert Kilwardby am 18. März 1277 zu Oxford erfolgte Verurteilung grammatikalischer, logischer und naturphilosophischer Thesen, von welch letzteren einige die thomistische Lehre von der Einheit der Form betrafen (siehe oben S. 509 und Prantl III, S. 186, Anm. 21), eine sententia temeraria (Dialogus, Pars I, lib. II, c. 22; ed. Goldast, Monarchia II, S. 427: Assertiones praecipue physicae, quae ad theologiam non pertinent, non sunt ab aliquo solemniter condemnandae seu interdicendae, quia in talibus quilibet debet esse liber, ut libere dicat, quod sibi placet. Et ideo, quia dictus archiepiscopus damnavit et interdixit opiniones grammaticales, logicales et pure physicas, sua sententia fuit temeraria reputanda. Ib.: opinionem Thomae de unitate formae in homine inter alias condemnavit, et tamen tu scis, quod plures Parisiis ipsam publice tenent et defendunt et docent, et ita de multis aliis).

In der Ethik wandelt Ockham in den Bahnen des Duns Scotus, geht aber viel weiter als dieser, insofern er das gesamte Sittengesetz, alle Gebote des

Dekalogs lediglich in dem Willen Gottes begründet sein läßt, so daß sie jederzeit und beliebig abgeändert werden können. Das Sittengesetz gilt nicht als etwas an sich Notwendiges. Es wäre denkbar, daß Gott durch einen andern Willen anderes als gerecht und gut sanktioniert hätte. Was gut ist, ist nur gut, weil es Gott will und akzeptiert (In sent. IV, q. 8: Deus autem ad nullum actum potest obligari; et ideo eo ipso, quod Deus vult, hoc est iustum fieri). Auch unser Wille ist nicht dem Verstand unterworfen.

Bei Ockham und seinen Nachfolgern trat, wie im lateinischen Averroismus (siehe oben § 42), an die Stelle des scholastischen Axioms der Vernunftgemäßheit des Glaubens das Bewußtsein der Diskrepanz, welches bei einem Teile der Philosophierenden zu der Voraussetzung zweier einander widerstreitender Wahrheiten geführt hat unter verhüllter, mit dem Scheine der Unterwerfung unter die Kirche umkleideter Parteinahme für die philosophische Wahrheit, bei Mystikern und Reformatoren aber die Verwerfung der Schulvernunft zugunsten der Unmittelbarkeit des Glaubens zur Folge hatte.

Am 25. September 1339 wurde in Paris die ockhamistische Lehre und am 29. Dezember 1340 eine Reihe ockhamistischer und nominalistischer Sätze von der Artistenfakultät verboten; vgl. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, S. 485, 505 ff.; Cl. Baeumker in Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1897, S. 249, 251.

§ 46. In der Zeit nach Wilhelm von Ockham lassen sich deutlich drei verschiedene philosophische Strömungen unterscheiden, der Ockhamismus, der Thomismus und der Scotismus. Hierbei traten die beiden letzteren als via antiqua in scharfen Gegensatz zum ersteren oder zur via moderna. Die Anhänger der beiden Wege standen sich als Antiqui und Moderni, als Reales und Nominales oder Terministae gegenüber.

Ockhams philosophische und theologische Lehren fanden zahlreiche Vertreter, so in dem Franziskaner Adam Wodham oder Godham, in dem Dominikaner Robert Holkot, in dem Augustiner-Eremiten Gregor von Rimini. Ein Hauptsitz des Ockhamismus während eines Zeitraums von 150 Jahren nach dem Tode seines Urhebers war die Universität Paris trotz des anfänglichen Einschreitens der kirchlichen Autorität gegen einige ockhamistisch beeinflußte Lehrer, wie Johann von Mirecourt und insbesondere Nicolaus von Autrecourt, den mittelalterlichen Hume und Vertreter einer atomistischen Naturphilosophie. Andere Ockhamisten in Paris blieben aber kirchlicherseits völlig unangefochten, obgleich sie nicht weniger kritisch vorgingen wie Nicolaus von Autrecourt. Freilich richtete sich ihre Kritik nicht auf die Fundamente der Erkenntnis, sondern in erster Linie nur auf die aristotelische Physik und Astronomie. Der Pariser Ockhamistenkreis war der Ausgangspunkt der modernen Dynamik (Trägheitsgesetz, Kraftbegriff, Fallgesetz), der Himmelsmechanik, des Kopernikanismus und der analytischen Geometrie. Die Hauptträger des naturwissen-

schaftlichen Fortschritts, der die Überwindung der aristotelischen Physik und Astronomie und speziell der aristotelisch-arabischen Lehre von den Intelligenzen als kosmischen Bewegern zum Ziele hatte, waren der bisher nur als Logiker und Psychologe bekannt gewesene Johann Buridan, ferner Albert von Sachsen, Nicolaus von Oresme und Themo, der Sohn des Juden, aus Münster i. W. Aus der Pariser Ockhamistenschule sind auch hervorgegangen Marsilius (Marcelius) von Inghen, der erste Rektor der Heidelberger Universität, ferner Heinrich von Hainbuch bei Langenstein in Hessen und wahrscheinlich auch der Friese Heinrich von Oyta, die beide in Wien dozierten. Hervorragende Mitglieder der Pariser Universität waren Peter von Ailly und sein Schüler Johannes Charlier oder Gerson, die auf dem Konzil zu Konstanz eine höchst einflußreiche Stellung einnahmen. Ihrer wissenschaftlichen Richtung nach waren beide Anhänger Ockhams, Ailly weit intensiver als Gerson, der zu vermitteln suchte und die Mystik über die Scholastik stellte. Auch im Laufe des 15. Jahrhunderts galt die Pariser Universität als ein Hort des Ockhamismus, der zwar 1473 durch die starke Gegenpartei der Reales unterdrückt wurde, aber schon 1481 wieder Gleichberechtigung erhielt.

Wie in Paris, finden wir auch an den neugegründeten deutschen Universitäten den Gegensatz der Richtungen der Nominales oder der Moderni und der Reales oder der Antiqui. Ein bekannter Vertreter der ersteren in Deutschland war Gabriel Biel in Tübingen, der eine sehr klare Darstellung des Ockhamismus lieferte, aus der Luther schöpfte.

Die Anhänger der via antiqua oder die Reales wurden durch die Thomisten und Scotisten repräsentiert, die den ockhamistischen Neuerungen gegenüber auf die Lehren ihrer großen Schulgründer und Führer im 13. Jahrhundert zurückgriffen. Als bedeutende Vertreter des Thomismus im 15. Jahrhundert kommen in Betracht Johannes Capreolus, Antonin von Florenz, weiterhin die Thomisten der Kölner Schule, sodann der in Köln gebildete Dionysius der Kartaeuser, der Scholastik und Mystik in gleicher Weise beherrschte, und die Kommentatoren des Aquinaten Thomas del Vio (Caietan) und Franciscus Silvestris aus Ferrara.

Unter den zahlreichen Verfechtern des Scotismus war Petrus Tartaretus in Paris die hervorragendste Persönlichkeit. Wie die Thomisten, suchten auch die Scotisten durch Kommentare zu ihren Schulhäuptern Bonaventura und insbesondere Duns Scotus die alte Scholastik des 13. Jahrhunderts zur Geltung zu bringen.

In England vermochte Oxford die Höhe, die es im 13. Jahrhundert in naturwissenschaftlichen Dingen inne hatte, im 14. und 15.

Jahrhundert Paris gegenüber nicht zu behaupten. In der Oxforder Schule gewannen die Übertreibungen und Auswüchse einer unfruchtbaren Sophistik, die auch das naturwissenschaftliche Gebiet ergriffen, das Übergewicht. Als Vertreter der Oxforder Logik sind zu nennen Clymeton (Climeton), Langley, Johann von Dumbleton, Swineshead, Wilhelm Heytesbury (Hentisberus), Radulf Strodus und Richard Feribrigus.

Außerhalb der drei großen Strömungen der Spätscholastik steht der an Raymundus Lullus sich anschließende Spanier Raymund von Sabunde in Toulouse, der in einer rationellen, jedoch dem Mystizismus sich nähernden Weise die Harmonie zwischen dem Buche der Natur und der Bibel darzutun suchte.

Ausgaben.

I. Adam Wodham oder Godham.

Adams Sentenzenkommentar wurde zu Paris 1512 gedruckt. — Die handschriftliche Überlieferung zu seinen Werken siehe bei A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 173.

II. Robert Holkot.

Einige von Holkots Schriften: Super quatuor libros sententiarum quaestiones, Quaedam conferentiae, De imputabilitate peccati, Determinationes quarundam aliarum quaestionum erschienen Lyon 1497, 1510, 1518; die Praelectiones in librum sapientiae, Speyer 1483, Hagenau 1508 u. noch sehr oft; die Moralizationes historiarum, Hagenau 1508, Basel 1586; De origine, definitione et remedio peccatorum, Paris 1517; Philobiblion seu de amore librorum et institutione bibliothecarum, Köln 1473, Spirae 1483 u. ö., zuletzt von E. C. Thomas, London 1888 unter dem Namen des Richard de Bury.

III. Gregor von Rimini.

Gregors Sentenzenkommentar Lectura in primum et secundum librum sententiarum wurde Paris 1482, 1487, 1494, 1642, Venedig 1532 veröffentlicht; sein Traktat De usuris, Arimini 1622.

IV. Johannes von Mirecourt (Mirecuria).

Die 1347 verurteilten Sätze aus dem ungedruckten Sentenzenkommentar des Johannes von Mirecourt wurden von Du Plessis d'Argentrée, Collectio iudiciorum I, Paris 1724, S. 343—345 und von H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 610—614 veröffentlicht. Ebendas. S. 613 siehe auch die handschriftliche Überlieferung.

V. Nicolaus von Autrecourt (de Ultricuria).

Die verurteilten Thesen des Nicolaus sind gedruckt in alten Drucken der Sentenzen des Petrus Lombardus, z. B. in der Ausgabe des Lombarden, Basel 1488, ferner bei Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV, Paris 1668, S. 308—312; in Maxima Bibliotheca vet. Patrum et antiquorum script. XXVI, Lugduni 1677, S. 483—485; bei Du Plessis d'Argentrée, Collectio iudiciorum de novis erroribus I, Lutet. Parisiorum 1724, S. 355—358. Ebendas. S. 358—360 wurde der erste Brief des Nicolaus an Bernhard von Arezzo abgedruckt. — B. Hauréau, Notices et extraits des manuscrits de la Bibl. Nat., XXXIV, 2e part., Paris 1895, S. 332—339 veröffentlichte den Brief des Aegidius an Nicolaus. Ebendas. S. 331—332 gab Hauréau einen Auszug aus dem

zweiten Brief des Nicolaus an Bernhard von Arezzo und S. 339—340 referierte er über den Inhalt der Antwort des Nicolaus an Aegidius. — Vollständiger und korrekter nach dem Original in der Vatikanischen Bibliothek edierte die verurteilten Sätze H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 576—587. — Am vollständigsten ist die Ausgabe von J. Lappe, Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 2). Ediert werden der erste und zweite Brief des Nicolaus an Bernhard von Arezzo, der Brief des Aegidius an Nicolaus, Exzerpte aus dem Brief des Nicolaus an Aegidius und nach Denifle die verurteilten Thesen, wobei der Text nach dem Druck der Sentenzen des Lombarden, Basel 1488, an einigen Stellen sinngemäß von Clem. Baeumker verbessert wurde.

VI. Johannes Buridan.

Johannis Buridani Summulae oder Compendium logicae mit dem Kommentar des Johannes Dorp, Paris 1487, 1504; Venet. 1489, 1499; Oxoniae 1637; Londini 1740. — Quaestiones super octo physicorum libros, Paris 1509, 1516. — Quaestiones in libros de anima, Paris 1516. — Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum: Alberti de Saxonia, Thimonis, Buridani, recogn. et emend. summa accur. et iudicio Magistri Georgii Lockert, Paris 1516, 1568 (von Buridan sind gedruckt die Kommentare zu den Parva naturalia). — In metaphysicen Arist. Quaestiones, Paris 1518. — Quaestiones super decem libros ethicorum Arist. ad Nicom., Paris 1489, 1500, 1513, 1518; Oxford 1637. — Quaestiones in libros politicorum Arist., Paris 1500; Oxford 1640.

VII. Albert von Sachsen und Themo, der Sohn des Juden.

Alberts Quaestiones zu Ockhams Logik sind gedruckt in Ockhams Expositio aurea, Bononiae 1496 (siehe oben S. 589). — Quaestiones subtilissimae Alberti de Saxonia super libros Posteriorum, Venetiis 1497. — Logica Albertucii. Perutilis logica . . . . Alberti de Saxonia . . . . per Petrum Aurelium Sanutum Venetum, Venetiis 1522. — Sophismata Alberti de Saxonia nuper emendata, Paris 1489. — Tractatus obligationum, Lugduni 1498. — Die Sophismata und der Tractatus obligationum zusammen mit der Abhandlung Insolubilia erschienen Paris 1490, 1495 (eine dritte Ausgabe von Anthonius Cayllaut ist ohne Datum).

Subtilissimae quaestiones super octo libros physicorum, Padua 1493, Venedig 1504, 1516. — Quaestiones in libros de coelo et mundo, Pavia 1481, Venedig 1492, 1497, 1520. — Quaestiones in libros de generatione (zusammen mit den Kommentaren des Aegidius von Rom und des Marsilius von Inghen zu demselben Buch), Venedig 1504, 1505, 1518. Die genannten naturwissenschaftlichen Arbeiten erschienen zusammen mit Schriften des Thimo (Themo) und des Buridan unter dem Titel: Quaestiones et decisiones physicales insignium virorum . . . . acc. et iudicio Magistri Georgii Lockert, Paris 1516, 1518. — Der Mechaniktraktat De proportionibus wurde sehr häufig gedruckt zu Padua, Venedig, Bologna, Paris; siehe darüber B. Boncompagni, Intorno al Tractatus proportionum di Alberto di Sassonia, Bulletino di Bibliografia e di Storia delle scienze mat. e fisiche IV, 1871, S. 498. — Die Epithoma in proportiones fratris Alberti de Saxonia des Isidor Isolani wurde zu Pavia 1513, 1522, zu Lyon 1580 veröffentlicht (eine weitere Ausgabe wird von P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 416, Anm. 1 verzeichnet). — H. Suter, Der Tractatus „De quadratura circuli" des Albertus de Saxonia, Zeitschr. f. Mathem. u. Phys. 29, 1884, Histor.-lit. Abt., S. 81—101; derselbe, Die Quaestio „De proportione dyametri quadrati ad costam eiusdem" des Albertus de Saxonia, ebendas. 32, 1887, S. 41—56.

Zur Bibliographie Alberts siehe J. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, Wien 1865, S. 359-366; P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 1re série, Paris 1906, S. 334—338, 341—344; 2e série, Paris 1909, S. 367 und A. Dyroff, Über Albertus von Sachsen, Festgabe für Clem. Baeumker, Münster 1913, S. 330-342.

Der Kommentar des Themo zu den Meteora des Aristoteles erschien

zusammen mit den naturwissenschaftlichen Werken Alberts von Sachsen und Buridans in der vorhin erwähnten Sammlung von G. Lockert, Paris 1516 u. 1518. Auch mit den Kommentaren des Cajetan von Tiene ist derselbe zweimal ediert worden; eine Ausgabe s. l. et a., die andere Venetiis 1522 (siehe P. Duhem, Études etc., 1re série 1906, S. 5, Anm. 1, 161, Anm. 2; derselbe, 2e série, 1909, S. 367).

VIII. Nicolaus von Oresme.

Aristotelis Politica et Oeconomica cum glossematibus gallice versa, Lutet. 1486. — Decem libri ethicorum Aristotelis et plures libri Ciceronis et aliorum auctorum gallice versi, Lutet. 1488. — Traictie de la première invention des monnoies de Nicole Oresme, textes français et latin d'après les manuscrits de la Bibl. impériale, publ. et annot. par M. L. Wolowski, Paris 1864. Siehe dazu W. Roscher, Ein großer Nationalökonom des 14. Jahrh., Zeitschr. f. Staatswissensch., Bd. XIX, 1863, S. 305—318.

Le traicte de la sphere: translate de latin en françois par maistre Nicole Oresme, Paris s. a.; eine zweite Ausgabe stammt aus dem Jahre 1508. — Von dem Traité du ciel et du monde wurde die Partie über die tägliche Bewegung der Erde veröffentlicht von P. Duhem, Un précurseur français de Copernic: Nicole Oresme (1377), Revue générale des sciences pures et appliquées, 15 Novembre 1909. Siehe dazu derselbe, François de Meyronnes et la question de la rotation de la terre, Archiv. Franc. Hist. 1913, S. 23. Zahlreiche Fragmente bringt Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, S. 347 ff. — Aus der wichtigen lateinisch geschriebenen Schrift De difformitate qualitatum werden einzelne Stellen von P. Duhem, Études etc., 3e série, 1913, S. 375 ff., aber meist nur in französischer Übersetzung mitgeteilt. Ein Auszug eines Unbekannten aus dem eben genannten Werk mit dem Titel: De latitudinibus formarum ab Oresme ist gedruckt in drei Sammelausgaben physikalischer Traktate, die bei P. Duhem, a. a. O., S. 399, Anm. 2 verzeichnet sind. Siehe dazu auch M. Curtze, Über die Handschrift R. 4°, 2, Problematum Euclidis explicatio d. Königl. Gymnasialbibliothek zu Thorn, Zeitschr. f. Mathematik u. Physik XIII, 1868, Supplement, S. 92—97.

Über die Werke und handschriftliche Überlieferung siehe F. Meunier, Essai sur la vie et les ouvrages de Nicole Oresme, Thèse, Paris 1857. Fabricius-Mansi, Bibl. lat. V, Florenz 1858, S. 119 f. P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 346 ff.

IX. Marsilius von Inghen.

Quaestiones Marsilii super quattuor libros sententiarum, Argentorati 1501. — Die Expositio zu den ersten Analytiken wurde zusammen mit dem Kommentar des Aegidius von Rom Venetiis 1516 gedruckt. — Seine Dialektik erschien in den Ausgaben der Summulae des Petrus Hispanus unter dem Spezialtitel: Clarissimi philosophi Marsilii de Inguen textus dialectices de suppositionibus, ampliationibus, appellationibus, restrictionibus, alienationibus et duabus consequentiarum partibus abbreviatus . . . . cum solitis quaestionibus ac sophismatibus, Viennae 1512, 1516. Siehe C. Prantl IV, S. 94, Anm. 366 und III, S. 40, Anm. — Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione, Venetiis 1518. — Abbreviationes libri physicorum edite a praestantissimo philosopho Marsilio Inguen, s. l. e. a., Venetiis 1521.

X. Heinrich von Hainbuch (von Langenstein).

Über die zumeist noch unedierten Werke des Heinrich von Hainbuch, über ihre handschriftliche Überlieferung und über die vorhandenen Drucke handeln: O. Hartwig, Leben und Schriften Heinrichs von Langenstein, Marburg 1858, J. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, Wien 1865, S. 366—402, F. W. C. Roth, Zur Bibliographie des Henricus Hembuche de Hassia dictus de Langenstein, Beihefte zum Zentralblatt für Bibliothekswesen, Bd. I, 1888/89, S. 97—118.

An Drucken seien erwähnt: Consilium pacis de unione et reformatione ecclesiae in: Joannis Gersonis opp. omn., ed. E. Du Pin, t. II, Appen-

dix, Antverpiae 1706 (siehe dazu J. Aschbach, a. a. O., S. 375, Anm. 1). — Carmen pro pace, ed. H. v. d. Hardt, In discrepantiam manuscript. et editionum, Helmst. 1715. — Contra fratrem Telesphorum, ed. Pez, Thesaur. anecdot. noviss. T. I, p. II, S. 508–564. — Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis in: Joannis Gersonii opp., t. IV, S. 185—210, Coloniae 1483. — De contemptu mundi, ed. G. Sommerfeldt in: Zeitschr. f. kathol. Theologie 29, 1905, S. 404—412. Siehe dazu E. Steinmeyer, Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtsk. 30, 1905, S. 768; 31, 1906, S. 485 f. G. Sommerfeldt, ebendas. 31, 1906, S. 483—485; derselbe, Histor. Jahrb. 1906, S. 714—716. — De animae conditionibus, ed. Wimpheling, Argentor. 1503, Basil. 1555; siehe J. Aschbach, a. a. O., S. 394, Anm. 1.

XI. Peter d'Ailly.

Die Schriften des Peter d'Ailly und ihre Ausgaben sind bei P. Tschackert, S. 348—366 zusammengestellt. Ergänzungen bringen L. Salembier und H. Finke. — Werke d'Aillys finden sich gesammelt bei H. v. d. Hardt, Concilium Constantiense I—II und in: Joannis Gersonis Opp. omn. I—II, ed. E. Du Pin, Antverpiae 1706.

Separat erschienen der Sentenzenkommentar: Quaestiones super primum, tertium et quartum sententiarum, Brüssel 1478, Argentor. 1490, fol., Venetiis 1500, 4°. Eine Reihe von Drucken s. l. e. a. siehe bei Tschackert, S. 349. — Destructiones modorum significandi. Conceptus et insolubilia secundum viam nominalium magistri Petri de allyaco, s. l. e. a., 4°. – Tractatus exponibilium magistri petri de Aillyaco, Paris 1494. — Tractatus super libros meteororum de impressionibus aëris, Argent. 1504, Lipsiae 1506, Viennae 1509, 1514, Cracoviae 1515; siehe Tschackert, S. 359. – Tractatus de legibus et sectis contra superstitiosos astronomos in: Gers. Opp. I, S. 778 ff. — Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia, Venetiis 1494 und in der Ausgabe von Imago mundi, s. l. e. a., Lovanii 1483, siehe Tschackert, S. 357. — Tractatus et Sermones, s. l. e. a., Argent. 1490, Mogunt. 1574, Douai 1634. In dieser Sammlung sind auch enthalten: Tractatus de anima (separat Paris 1494, 1505), Speculum considerationis (separat Argent. 1483) und Compendium contemplationis.

XII. Johannes Gerson.

Die gesammelten Werke Gersons erschienen in zahlreichen Editionen, die nebst den Ausgaben einzelner Schriften bei J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858, S. 786—796 verzeichnet sind. Hier seien erwähnt: Opera Johannis Gerson, Cancellarii Parisiensis, Coloniae 1483—1484, 4 voll. in fol., Argentorati 1488, 3 voll. in fol. (Herausgeber Johannes Geiler von Kaisersberg). Abdrücke der Straßburger Ausgabe sind die 1489 wahrscheinlich in Straßburg erschienene Ausg., 3 voll. in 4°, eine Basler Ausgabe 1489, 3 voll. in fol., eine Straßburger 1494, 3 voll. in fol. Zu diesen Editionen fügte Jacob Wimpheling eine Quarta pars operum Johannis Gerson prius non impressa, Argentinae 1502. Weitere Editionen folgten Straßburg 1514, 4 voll. in fol., Basel 1518, Paris 1521, 1606. Die letzte Ausgabe erschien unter dem Titel: Johannis Gersonii Opera omnia . . . . studio M. L. E. Du Pin, Antverpiae (Amsterdam) 1706, 5 voll. in folio.

Eine Übersetzung der mystischen Theologie Gersons gab Hundeshagen, Zeitschr. f. hist. Theol. IV, S. 79—165, Leipzig 1834. Siehe dazu Liebner, Studien u. Kritiken 1835, S. 277—330. — Gersons Pädagogik ist übersetzt in: Bibliothek d. kathol. Pädagogik, Bd. XV, Freiburg i. B. 1904.

XIII. Gabriel Biel.

Sermones dominicales de tempore, Tübingen 1500; mitgedruckt ist außer anderem die Schrift Defensorium obedientiae apostolicae. – Sermones de festivitatibus Christi, Beatae Mariae Virginis, de sanctis, Tübingen 1499. — Passionis dominicae sermo historialis, Mogunt. 1509. Spätere Drucke der Sermones Hagenau 1510, Basel 1519, 1520, Brixen 1583. — Lectura oder Expositio super canonem missae, Rutl. 1488, Tübingen

1499, Basel 1510 u. ö. — Epitome expositionis canonis missae, Tübingen 1499, Antwerpen 1565.

Epitome et collectorium ex Occamo super quatuor libros sententiarum, Tübingen 1495, 2 voll. in fol., 1501, 1512, Basel 1508. Mit dem Supplement des Wendelin Steinbach erschien das Collectorium Paris 1521, Lugduni 1514, Basel 1512, 1588, Brixiae 1574. — Tractatus de potestate et utilitate monetarum s. l. e. a., Norimbergae 1542, Lugduni 1605.

F. W. E. Roth, Ein Brief des Gabr. Biel, Neues Archiv d. Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtsk. 35, 1910, S. 582—585.

XIV. Johannes Capreolus.

Johannis Capreoli Tholosani Ord. Praed. liber I—IV defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino, Venetiis 1483, 1514, 1519, 1589, 4 voll. in fol. Die letztere Ausgabe bringt von dem Dominikaner Matthias Aquarius ergänzende Zusätze zu dem Werke des Capreolus, in denen gegen die Lehren des Johannes Baconthorp polemisiert wird. — Eine Neuausgabe erschien von C. Paban et Th. Pègues, Joannis Capreoli Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, Tours 1899—1908, 7 voll.

Der Auszug des Paulus Soncinas wurde ediert von Isidor de Isolanis, Pauli Soncinatis Divinum Epitoma Quaestionum in IV libr. sent. a principe thomistarum Joanne Capreolo Tolosano disputatarum, Pavia 1522, Lyon 1528, 1580, Salamanca 1580. — Der Auszug des Silvester Prierias erschien unter dem Titel: Opus in Joannem Capreolum seu Compendium op. Joann. Capr. in IV libr. sent., Cremona 1497.

XV. Antonin von Florenz.

Gesamtausgaben der Werke Antonins, die aber nie vollendet wurden, erschienen Venetiis 1474—1475, Florenz 1741.

Außerordentlich oft wurde die Summa theologica gedruckt, so Venetiis 1477 u. ö., Speier 1477, Nürnberg 1478, 1486, Straßburg 1496, Verona 1740. Die Drucke der Summa sind bei P. Mandonnet, Dict. de théol. cathol. I, S. 1452 verzeichnet.

XVI. Dionysius der Kartaeuser.

Eine erste Gesamtausgabe der Werke des Dionysius Cartusianus erschien zu Köln 1530, wurde aber nicht vollendet. Eine neue Gesamtausgabe wurde von den Kartaeusern 1896 begonnen unter dem Titel: Divi ecstatici Dionysii Cartusiani Opera omnia in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium cura et labore monachorum S. Ord. Cartusianorum, Montreuil-sur-mer und Tournai. Bis 1911 sind 39 Bde. erschienen.

Der Kommentar zu den Sentenzen wurde ediert Köln 1534, Venedig 1584. In der neuen Gesamtausgabe umfaßt er t. 19—26. — Dionysii Carthus. super omnes S. Dionysii Areopagitae libros Commentaria, Köln 1536; in der neuen Gesamtausgabe t. 15—16. — Kommentar zur Consolatio des Boëthius in der neuen Gesamtausgabe t. 26, Tornaci 1906. — Die pädagogischen Schriften des Dionysius siehe in: Bibliothek d. kathol. Pädagogik XV, Freiburg i. B. 1904.

XVII. Petrus Tartaretus.

Eine Gesamtausgabe der philosophischen Schriften Tartarets erschien unter dem Titel: In universam philosophiam opera omnia, 4 partes, Venetiis 1623.

Die Commentarii (Expositio) in libros totius logicae Aristotelis wurden ediert Paris 1494, Lugduni 1500, 1509, Basel 1514, Venetiis 1504, 1514, 1591, 1621. Die Ausgaben der Expositio magistri Petri Tartareti super Summulas Petri Hispani mit dem Text des letzteren siehe bei Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 387, Anm. 143. Ohne den Text erschien die Expositio Freiburg 1494, 1500, Venetiis 1514, 1621; siehe Prantl IV, S. 204, Anm. 158. — Die Kommentare zur aristotelischen Physik,

Metaphysik und Ethik wurden ediert Venetiis 1503, 1513, 1571, 1621.* — Der Kommentar zu den Quodlibeta des Scotus erschien Paris 1519, die Erläuterungen zum Sentenzenkommentar des Scotus Paris 1520, beide Kommentare durch den Kardinal Sarnanus Venedig 1580, eine neue Ausgabe mit Anmerkungen von B. Manenti Venedig 1583, 1607.

XVIII. Wilhelm Heystesbury.

Seine Werke sind gesammelt unter dem Titel: Tractatus gulielmi Hentisberi de sensu composito et diviso. Regulae eiusdem cum sophismatibus. Declaratio gaetani supra easdem. Expositio [Caietani de Thienis] litteralis supra tractatus [Hentisberi] de tribus [d. h. de tribus praedicamentis, in quibus contingit motum fieri]. . . . . . Simon de lendenaria supra sex sophismata [Hentisberi]. Tractatus hentisberi de veritate et falsitate propositionis. Conclusiones eiusdem, Venetiis 1494. Siehe C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, S. 89, Anm. 347, wo auch die Separatdrucke verzeichnet sind.

XIX. Radulf Strodus und Richard Feribrigus.

Magistri Alexandri sermonete cum dubiis reverendi magistri Pauli pergulensis nec non eximii Gaetani de Thienis quibusdam declarativis in consequentias Strodi commentariolum, Venetiis 1488. Consequentiae strodi cum commento Alexandri Sermonete, Declarationes Gaetani in easdem consequentias, Dubia magistri Pauli pergulensis, Obligationes eiusdem strodi, Consequentiae Ricardi de Ferabrich, Expositio Gaetani super easdem, Venetiis 1507. Siehe C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, S. 45, Anm. 174, wo noch ein weiterer Druck s. l. e. a. der Obligationes des Strodus verzeichnet wird.

XX. Raymund von Sabunde.

Raymundi theologia naturalis sive liber creaturarum wurde schon vor 1488 zwei- oder dreimal gedruckt, dann Straßburg 1496, Lyon 1507, Paris 1509 u. ö., neuerdings von J. F. von Seidel, Sulzbach 1852 (aber ohne den auf dem Index stehenden Prolog). Ein Auszug aus jenem Werk, die Viola animae des Kartaeusers P. Dorland, wurde Lyon 1568 u. ö. gedruckt; vgl. Montaigne, Essays, II, 12.

Ein unmittelbarer Schüler Ockhams aus der Zeit seines Baccalareats in Oxford war der englische Franziskaner Adam Wodham oder Godham (Goddam), dem Ockham sein logisches Hauptwerk, die Summa totius logicae, widmete. Um 1340 dozierte er als magister regens Theologie in Oxford. Er starb 1358. Sein im Druck erschienener Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden erfuhr durch Heinrich von Oyta eine verkürzte Bearbeitung (siehe A. G. Little, S. 173). Von seinen ungedruckten Schriften seien die Quaestiones variae philosophicae et theologicae und die Determinationes XI genannt (A. G. Little, S. 173). Wie der Meister, bestritt auch der Schüler jeden Unterschied zwischen den göttlichen Attributen einerseits und der Wesenheit anderseits (In sent. I, d. 6, q. 1) und stellte ebenso jede Differenz zwischen Seele und Seelenkräften in Abrede (In sent. I, d. 17, q. 5).

Ein überzeugter Parteigänger Ockhams, der seinen Lehrmeister oft wörtlich wiederholt, war auch der englische Dominikaner Robert Holkot, geb. in Northampton, Lehrer der Theologie in Cambridge, gest. 1349. Außer exegetischen Schriften, unter denen die Praelectiones in librum Sapientiae am bekanntesten sind, schrieb er einen Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, ferner De imputabilitate peccati, Determinationes quaestionum, von denen aber nicht feststeht, ob sie in der vorliegenden Fassung von ihm herstammen, De origine, definitione et remedio peccatorum, Moralizationes historiarum und Philobiblion seu de amore librorum

et institutione bibliothecarum. Nach der Praefatio der Ausgabe der Praelectiones in librum sapientiae, Basel 1586, werden Holkot weiterhin zugeschrieben: De immortalitate animae, De libertate credendi, De motibus naturalibus, De effectibus stellarum, Universalia quinque. Holkot unterschied eine logica naturalis und eine logica fidei. Die Regeln der natürlichen oder der aristotelischen Logik gelten nicht für alle Gegenstände. Sie haben keine Geltung für die Glaubenssphäre, speziell für die Trinität. Hier verliert der Widerspruchssatz seine Geltung (Super sent. I, q. 5 H.: Rationalis logica fidei alia debet esse a logica naturali .... Oportet ponere unam logicam fidei, ... modo philosophi non viderunt, aliquam rem esse unam et tres .... paucae regulae vel nullae, quas ponit in libro Priorum et alibi, tenent in omni materia. Causa est, quia Aristoteles non vidit, quod una res esset una et tres). So treten Philosophie und Theologie völlig auseinander. An Stelle ihrer Konkordanz schiebt sich die Diskrepanz beider. Der skeptisch infizierte Theologe des 14. Jahrh. griff auf einen Standpunkt zurück, der im 11. Jahrhundert aus ähnlichen Motiven in Petrus Damiani einen Vertreter gefunden hatte (siehe oben S. 248 f.). Auf dem Gebiete der Ethik vertrat Holkot noch ungeschminkter als Ockham den absoluten Voluntarismus.

Schloß sich in Holkot ein Mitglied des Dominikanerordens an Ockham an, so verließ in Gregor von Rimini ein Angehöriger des Ordens der Augustiner-Eremiten die von Aegidius von Rom und Thomas von Straßburg inne gehaltene Richtung des Thomismus und bekannte sich zur Lehre des englischen Nominalistenführers. Geboren zu Rimini, studierte Gregor in Paris, hatte als Baccalareus ebendaselbst, dann in Bologna, Padua und Perugia eine cathedra principalis inne, dozierte vier Jahre lang die Sentenzen in Paris und erhielt 1345 auf Verwendung des Papstes Clemens VI. das Magisterium der Theologie. 1357 wurde er zum Ordensgeneral gewählt, starb aber schon im folgenden Jahre 1358. Er schrieb einen Kommentar zum ersten und zweiten Buch der Sentenzen des Lombarden und einen Traktat De usuris. Aventin (Annal. ducum Boiariae lib. VI, c. 3, ed. Riezler II, S. 200) nannte ihn mit Johannes Buridan und Marsilius von Inghen den Bannerträger (antesignanus) des Nominalismus. In der Tat machte er sich die ockhamsche Logik und Erkenntnistheorie zu eigen, suchte aber auch zugleich überall unmittelbar mit Augustinus Fühlung zu gewinnen. Dem averroistischen Monopsychismus trat er scharf entgegen.

Gregor von Rimini war durch seinen Aufenthalt in Paris in die ockhamistische Strömung hineingezogen worden. Paris und seine Universität bildeten einen Hauptherd für die ockhamistischen Neuerungen. Dies lassen schon die oben (S. 606) erwähnten Verurteilungen der Jahre 1339 und 1340 erkennen. Auch ein Schreiben des Papstes Clemens VI. an die Pariser Magistri und Scholaren vom 20. Mai 1346 nimmt auf das Eindringen des Ockhamismus in Paris Bezug (H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, S. 588: Nam nonnulli magistri et scholares artium et philosophie scientiis insudantes ibidem ..... ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas, que in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis .... se convertunt; siehe dazu H. Denifle, a. a. O., S. 590, n. 4). Ein noch grelleres Licht auf den mächtigen Einfluß Ockhams, seiner Lehren und insbesondere seiner kritischen Tendenzen in Paris werfen die 1346 und 1347 verurteilten Sätze, die Nicolaus von Autrecourt und Johannes von Mirecourt zu Urhebern haben.

Von Johannes von Mirecourt (de Mirecuria) aus dem Zisterzienserorden, Baccalareus der Theologie, der noch 1345 in Paris die Sentenzen las, wurden 1347 von den Pariser Magistri der Theologie 40 Thesen verurteilt, die Johannes in seinem noch ungedruckten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden vorgetragen hatte. Ein Teil dieser Sätze mag von Thomas Bradwardine abhängig sein, insofern sie aus dessen Lehre von der göttlichen Kausalität und aus seinem theologischen Determinimus die letzten ethischen Konsequenzen ziehen. Hierher gehören die Sätze: Quod Deus facit quod aliquis peccat et quod sit peccator, et quod vult voluntate beneplaciti quod iste sit peccator (Denifle, S. 610, n. 10). Quod peccatum magis est bonum quam malum (Denifle, S. 611, n. 15). Quod si aliquis habens usum liberi arbitrii, incidens in tantam temptacionem cui non possit resistere, moveatur ad illecebram cum aliena uxore, non committit adulterium, et sic de aliis peccatis (Denifle, S. 611, n. 18). Et quod Deus est causa peccati ut peccatum est, seu mali culpe ut malum culpe, et auctor peccati ut peccatum est (Denifle, S. 612, n. 34). Ein anderer Teil dagegen verrät ockhamschen Geist. Der ethische Voluntarismus Ockhams und seine Identifizierung der seelischen Tätigkeiten mit der Seele kommt zum Ausdruck in den Sätzen: Quod odium proximi non est demeritorium nisi quia prohibitum a Deo temporaliter (Denifle, S. 611, n. 27). Quod probabiliter potest sustineri, cognitionem vel volicionem non esse distinctam ab anima, ymo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo (Denifle, S. 611, n. 28). Quod ... Deus se solo potest facere, quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie (Denifle, S. 612, n. 31).

Weit kritischer und selbständiger als Johann von Mirecourt erwies sich ein anderer Pariser Lehrer, Nicolaus von Autrecourt (de Ultricuria, Utricuria, Autricuria, Altricuria, Aurituria) an der Maas in der Diözese Verdun. Er studierte in Paris, war 1320—1327 Mitglied der Sorbonne, wurde Magister in artibus, dann Baccalareus und Lizentiat der Theologie und las über die Sentenzen des Lombarden und auch über die Politik des Aristoteles (ed. Lappe, S. 40*, 26 ff.). Am 21. November 1340 wurde er durch ein Schreiben des Papstes Benedict XII. an den Bischof von Paris an die Kurie nach Avignon vorgeladen, um sich wegen seiner Lehren zu verantworten. Der Prozeß kam erst an Weihnachten 1346 zur Entscheidung durch Verurteilung einer Reihe von Sätzen des Nicolaus, die er am 25. November 1347 in Paris vor versammelter Universität öffentlich widerrief, wobei er sie nebst einem Werk von ihm durch Verbrennung vernichtete. Er selbst wurde des Lehramts in artibus für verlustig und für das Magisterium theologiae als unfähig erklärt. Nach einer Kollation Clemens VI. aus dem Jahre 1343, deren Text von Höfler, Aus Avignon, Abhandl. d. K. böhmischen Ges. der Wiss. 1868, Prag 1869, 6. Folge, Bd. II, S. 20 veröffentlicht wurde, wäre Nicolaus von der römischen Kurie aus Avignon zu Ludwig dem Bayer geflohen und von ihm, wie Ockham und seine Genossen, freundlich aufgenommen worden. Allein schon Denifle (Chart. etc. II, 1, S. 720) hat die Echtheit dieser Nachricht in Zweifel gezogen, den aber Lappe nicht hinreichend begründet fand. Neuestens hat indessen J. Hofer die Fluchtgeschichte wohl endgültig in das Reich der Fabeln verwiesen. Die letzte Nachricht über Nicolaus ist seine am 6. August 1350 erfolgte Ernennung zum Domdekan in Metz. Über seine Verurteilung hat später Peter von Ailly bemerkt: quod multa fuerunt condemnata contra eum causa invidiae, quae tamen postea in scholis publice sunt confessa (siehe Prantl, Gesch. d. Logik IV, S. 112, Anm. 470).

Nicolaus von Autrecourt schrieb neun Briefe an den Franziskaner Bernhard von Arezzo und einen Brief an einen gewissen Aegidius, der auf die beiden ersten Briefe an Bernhard von Arezzo geantwortet hatte. Weiterhin stammt aus seiner Feder eine Schrift mit dem Initium: Exigit ordo executionis und die Quaestio: Utrum visio creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter. Erhalten blieben lediglich der erste und der für die Kenntnis seiner Philosophie besonders wichtige zweite Brief an Bernhard, Exzerpte aus dem Brief an Aegidius und die rein theologische Quaestio: Utrum visio etc. Eine willkommene Ergänzung bieten der Brief des Aegidius an Nicolaus, die Prozeßakten mit den verurteilten Sätzen und eine kurze Notiz des Johann von Mirecourt über die Kausallehre des Nicolaus (s. J. Lappe, S. 4).

Cl. Baeumker hat (Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 252—254) zum erstenmal auf die eigenartige Stellung hingewiesen, welche Nicolaus von Autrecourt in der Geschichte der Erkenntnistheorie zukommt. In seiner Darstellung der christlichen Philosophie des Mittelalters (Die Kultur d. Gegenw. I, 5, 2. A., Leipzig u. Berlin 1913, S. 420) bemerkte er mit Recht, Nicolaus habe in seinen kühnen Negationen die wichtigsten erkenntnistheoretischen Probleme der Neuzeit angeschnitten, irgend einen positiven Lösungsversuch für diese aber nicht unternommen. In der Tat war es Nicolaus, welcher der skeptischen und kritischen Stimmung des ockhamschen Kreises in Paris den schärfsten Ausdruck verlieh durch seinen heftigen Affront gegen die aristotelische Philosophie und durch seine zersetzende Kritik des überkommenen Kausal- und Substanzbegriffs, durch die er Auffassungen antizipierte, die erst in der neueren Philosophie und Erkenntnistheorie zur vollen Wirkung kamen, so daß er nicht ohne Grund als der mittelalterliche Hume und als der erste abendländische Kritiker des Kausal- und Substanzbegriffs bezeichnet werden kann.

Schon Ockham äußerte sich sehr skeptisch gegenüber der Psychologie des Aristoteles (siehe oben S. 604). Noch weiter ging Nicolaus in der despektierlichen Behandlung des Stagiriten und seiner Wissenschaft. Aristoteles habe, so meinte er, niemals eine evidente Erkenntnis einer materiellen Substanz gehabt, und in seiner ganzen Naturphilosophie und Metaphysik fänden sich kaum zwei, ja nicht einmal eine Konklusion von evidenter Gewißheit (ed. Lappe, S. 12*, 20 f., 33 f.; 13*, 5; 29*, 19 ff.). Das ganze dritte Buch von Aristoteles de anima sei überflüssig (ib., S. 39*, 33 f.). Nicolaus findet es ferner sehr wunderlich, daß manche bis ins hohe Alter in Aristoteles und seinem Kommentator studieren und über dem Studium logischer Dinge bei diesen Autoren die Pflege der Ethik und der Politik bei Seite liegen lassen (ib., S. 37*, 28—30).

Der Aristoteles feindliche Geist bei Nicolaus und seine absprechende Kritik der aristotelischen Philosophie wird verständlich aus seinen erkenntnistheoretischen Anschauungen. Wie Descartes an einem unbezweifelbaren Satze die gesamte Erkenntnis zu prüfen und zu messen unternahm, so auch Nicolaus. Als erstes und einziges Fundament aller Gewißheit gilt ihm der Widerspruchssatz, wie er von Aristoteles in metaphysischer und in rein logischer Formulierung ausgesprochen wurde. Dieser Satz hat für ihn den höchsten Grad von Evidenz (Ib., S. 35*, 18 ff.: quando magister Bernardus predictus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho quarto Metaphisico, quod est: Impossibile est aliquid eidem rei inesse et non inesse, loquendo de gradu evidentie qui est in lumine naturali strictissimus [vgl. Arist. Metaph. IV, 3, 1005 b 19]. Ib., S. 6*, 32 ff.: Et primum quod occurrit in origine dicendorum est istud primum: Contradictoria

non possunt simul esse vera [siehe Arist. Metaph. IV, 6, 1011b 16]). All unsere Gewißheit läßt sich auf dieses erste Prinzip zurückführen, es selbst aber kann nicht mehr auf ein anderes zurückgeführt werden (Ib., S. 7*, 20 ff.: in nostrum principium dictum omnis nostra certitudo resolvitur et ipsum non resolvitur in aliud sicut conclusio in principium). Infolgedessen müssen wir alles mit der gleichen Gewißheit wissen (Ib., S. 8*, 1—14), und außer der Glaubensgewißheit gibt es keine andere Gewißheit als die des ersten Prinzips und der Sätze, die sich auf dasselbe zurückführen lassen (Ib., S. 8*, 16: excepta certitudine fidei nulla est alia certitudo nisi certitudo primi principii vel que in primum principium potest resolvi). Die Zurückführung auf das erste Prinzip ist aber nur möglich für den Fall der totalen oder partiellen Identität von Antezedenz und Konsequenz (Ib., S. 8*, 29 ff.: In omni consequentia immediate reducta in primum principium consequens et ipsum totum antecedens vel pars ipsius antecedentis sunt idem realiter).

Mit diesen Voraussetzungen tritt nun Nicolaus an die Prüfung der Kausal- und Substanzerkenntnis heran. Kant formulierte das Kausalproblem: „Wie soll ich es verstehen, daß weil etwas ist, etwas anderes sei?" (Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen. Kants ges. Schriften, Ausgabe d. Berliner Akad., Bd. II, Berlin 1905, S. 202, 20). Genau in der gleichen Weise hat auch schon der Spätscholastiker das Problem empfunden. Nicolaus ist der Ansicht, daß aus der Erkenntnis der Existenz eines Dinges die Existenz eines anderen Dinges nach dem Widerspruchssatz mit Evidenz sich nicht erschließen läßt (Ib., S. 9*, 20: Ex eo quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem primi principii inferri, quod alia res sit. Siehe auch S. 31*, 13 ff.). Aus der Annäherung des Feuers an Werg und aus dem Fehlen eines Hindernisses läßt sich nicht mit Evidenz auf Grund des Widerspruchsgesetzes der Schluß ziehen, daß das Werg verbrannt werden wird (Ib., S. 32*, 16 ff.: hec consequentia non est evidens evidentia deducta ex primo principio: Ignis est approximatus stupe et nullum est impedimentum: ergo stupa comburetur). Nicolaus bestritt demnach den analytischen Charakter der Kausalität und des Kausalgesetzes. Damit verband er aber die Leugnung der rationalen Natur beider. Wie später Hume, lehrte er, daß wir nur die Aufeinanderfolge der Erscheinungen, die zeitliche Folge des Seins nach dem Nichtsein erkennen, und daß die Gleichförmigkeit in der Aufeinanderfolge lediglich wahrscheinlich sei (Ib., S. 40*, 16 ff.: si poneret generationem, non poneret subiectum, sed solum ordinem ipsius cause post non esse, puta hoc ens est et prius non fuit. Ib., S. 13*, 10 ff: quando ponebam manum ad ignem, eram calidus, ideo probabile est michi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus). So steht Nicolaus bezüglich der Kausalerkenntnis, wie Hume, auf dem Standpunkt des krassen Empirismus. Kausalität löst sich ihm in eine rein tatsächliche oder empirische Sukzession auf.

Ein gleiches Resultat ergibt die Prüfung der Substanzerkenntnis. Kein Philosoph, sei es Aristoteles oder irgend ein anderer, hat eine evidente Erkenntnis einer von der Seele verschiedenen Substanz besessen, wenn man unter Substanz eine Realität versteht, welche von den Sinnenobjekten und den Inhalten unserer Erfahrung verschieden ist. Die Erkenntnis einer derartigen Realität ist unmöglich. Sie läßt sich nicht intuitiv erkennen, in welchem Fall auch die Ungebildeten ein Wissen von solchen Realitäten haben müßten. Sie läßt sich aber auch nicht diskursiv, auf dem Wege des Schlusses von dem Sein der Wahrnehmungen aus erkennen, da von der Existenz eines Dinges auf die Existenz

eines anderen Dinges nach dem Widerspruchsgesetz nicht mit Evidenz geschlossen werden kann. Ein weiterer Grund, weshalb von den Erscheinungen nicht mit Evidenz ein Schluß auf die Substanz möglich ist, liegt in der Erwägung, es könne durch irgend eine Macht, nämlich die göttliche Macht, geschehen, daß trotz der Erscheinungen keine Substanz existiert (Ib., S. 12*, 20—29: nunquam Aristoteles habuit noticiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem aliam ab obiectis quinque sensuum et a formalibus experientiis nostris. Et ideo est, quia de tali re habuisset noticiam ante omnem discursum — quod non est verum, cum non appareant intuitive, et item rustici scirent tales res esse —; nec sciuntur ex discursu, scilicet inferendo ex perceptis esse ante omnem discursum, quia ex una re non potest inferri, quod alia res sit, ut dicit conclusio supra posita. Ib., S. 29*, 21 ff.: aliquis philosophus, utpote Aristoteles vel quicunque alter, non habuit evidentem noticiam descripta evidentia, quod aliqua substantia esset . . . . Ib., S. 13*, 22—25: Nam cum apparentibus ante huiusmodi discursum potest esse per aliquam potentiam, utpote divinam, quod ibi substantia non sit: igitur in lumine naturali non infertur evidenter ex istis apparentibus, quod substantia sit ibi). Der Schluß vom Akzidens auf die Substanz ist zwar logisch unanfechtbar, wenn das Akzidens definiert wird als ein Sein in einem Subjekt. Allein er ist wertlos, wenn durch ihn die Existenz einer von den Sinnesobjekten und den Inhalten unserer Erfahrung verschiedenen Substanz erwiesen werden soll. Denn in der Definition des Akzidens wird bereits das Sein des Subjekts vorausgesetzt. Aber gerade diese Definition ist weder an sich, noch durch die Erfahrung evident (Ib., S. 28*, 9 ff.: Et secundum istum modum concessi in principio sententiarum: Accidens est; igitur subiectum est, describendo accidens, ut intelligamus, quod accidens significat aliquid esse in subiecto. Sed hoc non obstat regule, quia in tali consequentia consequens est idem realiter cum antecedente, nec illud, scilicet quod talis consequentia sit bona, valet ad ostendendum rem aliam esse ab obiectis quinque sensuum et ab experientiis formalibus nostris, sicut aliqui credunt, imperfecte considerantes . . . . . Sed quando dicitur, quod albedo est accidens, tunc sensus propositionis est secundum descriptionem datam de illo termino accidens, quod albedo est in subiecto. Dico, quod ista non est evidens ex se nec per experientiam).

Die vorstehenden Ausführungen zeigen, daß Nicolaus den analytischen Charakter des Substanzbegriffs und Substanzgesetzes in Abrede stellte. Damit schien ihnen aber auch alle Rationalität genommen zu sein und nur der Weg zum Empirismus offen zu bleiben. Tatsächlich bewegte sich auch der mittelalterliche Kritiker bei der positiven Darlegung seiner Substanzauffassung ganz im Fahrwasser Berkeleys und Humes. Die Substanz wird von ihm rein empiristisch-idealistisch als die Summe der Akzidenzien, die Summe der Erscheinungen bestimmt. Nur die Dinge als Erscheinungen sind erkennbar (Ib., S. 13*, 13—15: nunquam fuit alicui evidens, quod positis istis rebus apparentibus ante omnem discursum essent quedam alie res, utpote alie, que dicuntur substantie. Ib., S. 33*, 35: pane demonstrato non potest evidenter ostendi, quod ibi sit aliqua res, que non sit accidens. Ib., S. 37*, 26: noticia, quae potest haberi de rebus secundum apparentia naturalia, possit haberi in modico tempore). Evident gewiß sind wir nur über die Gegenstände der Sinne und über die eigenen Akte (Ib., S. 6*, 15: sum certus evidenter de obiectis quinque sensuum et de actibus meis).

Gleich der Kausal- und Substanzerkenntnis ist für Nicolaus als dem ersten im Mittelalter auch die Existenz der Außenwelt in allem Ernste

problematisch geworden, nachdem sich Bedenken im Anschluß an die antike Skepsis schon früher bei Siger von Brabant hervorgewagt hatten, insofern die These von der Nichtevidenz der Außenweltserkenntnis wenigstens in der Form des impossibile eingeführt wurde (siehe oben S. 539 und Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898, S. 144 ff.). Nach Nicolaus von Autrecourt besitzen wir von der Existenz der Dinge kein Wissen, das sich auf die Evidenz des ersten Prinzips oder auf das Widerspruchsgesetz zurückführen ließe. Es kann nicht evident dargetan werden, daß alles, was erscheint, wahr ist (Ib., S. 41*, 16—18: Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere noticiam evidentie de existentia rerum evidentia reducta seu reducibile ad evidentiam seu certitudinem primi principii. Ib., S. 34*, 10: non potest evidenter ostendi, quin omnia, que apparent, sint vera). In der inneren Erfahrung sind wohl die Vorgänge und Tätigkeiten des Bewußtseins evident gewiß, allein von den Tätigkeiten auf die entsprechenden Seelenvermögen läßt sich nicht mit Evidenz schließen (Ib., S. 34*, 7—9: iste consequentie non sunt evidentes: actus intelligendi est: ergo intellectus est; actus volendi est: igitur voluntas est).

In der Theologie scheint Nicolaus die Ansicht des Thomas Bradwardine von der göttlichen Allkausalität (siehe oben S. 587) akzeptiert zu haben. Wenigstens lehrt er: Wir wissen nicht mit Evidenz, ob die von Gott verschiedenen Dinge Ursachen irgend eines Effektes sein können, oder ob es irgend eine Natursache gibt oder geben kann (Ib., S. 32*, 21, 27). In der Psychologie unterscheidet er einen spiritus, der intellectus, und einen spiritus, der sensus genannt wird. Ferner trägt er eine Art Seelenwanderungslehre vor, insofern der Geist ins Unendliche mit wechselnden Atomkomplexen Verbindungen eingeht (Ib., S. 38*, 32—39*, 6).

Schon in der Frühscholastik bei Adelard von Bath, Wilhelm von Conches, Hugo von St. Victor (siehe oben S. 312, 315, 341) hatte die Atomistik Vertretung gefunden. Sie tritt nun auch in der Spätscholastik hervor bei Nicolaus. Seine Kosmologie trägt einen völlig demokritischen Charakter. Er dachte sich die Welt atomistisch konstruiert. Die letzten Elemente der körperlichen Dinge sind die Atome (corpora athomalia). Alles Geschehen ist lediglich Ortsveränderung (in rebus naturalibus non est nisi motus localis), Kongregation und Disgregation, Verbindung und Trennung der ewigen Atome (Ib., S. 38*, 1—9; 39*, 30). Mit Rücksicht auf die Ewigkeit der Komponenten nennt Nicolaus die Dinge selbst ewig (Ib., S. 39*, 18: quod res permanentes sunt eterne, magis est assentiendum quam opposite; siehe auch ib., S. 38*, 20—23). Das Licht wird ebenfalls atomistisch, als Emission erklärt und seine Fortpflanzung als in der Zeit erfolgend gedacht (Ib., S. 38*, 11—17: lumen nichil aliud est, quam quedam corpora, que nata sunt sequi motum solis seu etiam alterius corporis luminosi, ita quod fit per motum localem talium corporum advenientium ad presentiam corporis luminosi. Et si dicatur quod non potest fieri per motum localem, quia in instanti fit, respondet, quod ymo fit in tempore sicut sonus, licet non percipiamus, quod [quia] fit subito). Eine Finalität in dieser Welt läßt sich nicht mit Evidenz erkennen (Ib., S. 33*, 18: quod aliquis nescit evidenter, quod una res sit finis alterius); ebensowenig Unterschiede in der Vollkommenheit (Ib., S. 33*, 10: non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam). Das Weltganze und alle seine Teile sind absolut vollkommen ohne alle Unvollkommenheit (Ib., S. 38*, 18—20: universum est perfectissimum secundum se et secundum omnes partes suas, et quod nulla imperfectio potest esse in toto nec in partibus).

Während die kirchliche Autorität gegen Johann von Mirecourt, und Nicolaus von Autrecourt, die ockhamsche Tendenzen auf die äußerste Spitze trieben, sich zum Einschreiten veranlaßt sah, blieben andere bedeutende Ockhamisten in Paris völlig unangefochten. Sie legten das Hauptgewicht ihrer Tätigkeit zum Teil auf die Verbreitung der ockhamschen Logik, wandten sich aber auch mit besonderer Vorliebe dem Studium der Naturwissenschaft, der Physik und Astronomie zu, wozu Ockham zahlreiche Anregungen gegeben hatte. Führte Nicolaus von Autrecourt den Kampf gegen die Erkenntnistheorie und Metaphysik des Aristoteles, so kehrten sich andere hervorragende Persönlichkeiten mit mehr Glück und Erfolg gegen die aristotelische Physik und Astronomie. Die Pariser Ockhamisten-Schule erweist sich nach den Forschungen von P. Duhem geradezu als der Ausgangspunkt der modernen Dynamik und Himmelsphysik. Hier wurden schon im 14. Jahrhundert all die Grundgedanken wissenschaftlich vertreten, die man bisher ausschließlich Kopernikus und Galilei beizulegen, gewohnt war. P. Duhem (Études sur Léonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, Préface Vf.) schreibt: „Cette Mécanique, les physiciens qui enseignaient, au XIVe siècle, à l'université de Paris l'avaient conçue en prenant l'observation pour guide; ils l'avaient substituée à la dynamique d'Aristote, convaincue d'impuissance à „sauver les phénomènes" . . . . C'est de cette tradition parisienne que Galilée et ses émules furent les héritiers." Ebendas., S. XI: „Ainsi, de Guillaume d'Ockam à Dominique Soto, voyons-nous les physiciens de l'école parisienne poser tous les fondements de la Mécanique que développeront Galilée, ses contemporains et ses disciples." Die Schöpfer dieser fortschrittlichen Pariser Tradition waren die Ockhamisten Johann Buridan, Albert von Sachsen und Nicolaus von Oresme.

Johann Buridan, geboren gegen Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrh. zu Béthune in der Grafschaft Artois, war einer der angesehensten Lehrer der Pariser Universität und einer der einflußreichsten Anhänger Ockhams. 1327 und 1348 führte er das Rektorat der Pariser Universität, an welcher er auch noch 1358 tätig war. Bald hernach muß er gestorben sein. Daß er aus Paris vertrieben worden und, wie noch Hauréau, Hist. de la phil. scol. II, 2, p. 453, angenommen hatte, in Wien tätig gewesen sei, wird von Denifle, Chart. Univ. Paris II, 1, S. 646, Note 29 abgelehnt; ebenso neuestens von P. Duhem, a. a. O., S. 13 ff. Er hat die logischen, metaphysischen, ethischen und physikalischen, nicht die spezifisch-theologischen Probleme erörtert. Am bekanntesten von seinen Schriften ist seine weit ausgesponnene Logik (Summulae oder Compendium logicae). Nicht weniger bedeutsam sind aber auch seine Kommentare zu Aristoteles, zur aristotelischen Physik (In octo libros physicorum), Metaphysik (In metaphysicen Arist. Quaest.) und Politik (Quaest. in libros polit. Arist.). Die Kommentare zu den Parva naturalia, die Quaestiones in libros de anima und die Quaestiones super decem libros ethicorum Arist., die unter seinem Namen gedruckt sind, werden ihm von P. Duhem, a. a. O., S. 9 f., 19 abgesprochen. Indessen bedarf die Sache noch einer gründlicheren Untersuchung.

An Buridans Namen knüpft sich, freilich, wie es scheint, mit Unrecht, die sogenannte „Eselsbrücke", pons asinorum, die mit der Auffindung des Mittelbegriffs, der inventio medii, zusammenhängt. Es ist das medium gleichsam die Brücke zwischen den termini extremi, und da nach Arist. Anal. post. I, 34 in der raschen Auffindung des Mittelbegriffs der Scharfsinn sich bekundet, so nannte man die Anleitung dazu, die auch den Stumpferen zugute kommen mochte,

pons asinorum (Sancrusius, Dialectica ad ment. Scoti, Londini, 1677: diciturque pons, quod sicut ponte ripae fluminis, sic medio extrema per negationem intercisa uniantur; bei Prantl IV, S. 34, Anm. 134). In Buridans Summa findet sich davon nichts, auch nicht in dem Abschnitt: De arte inveniendi medium, der aber nach Prantl IV, S. 34 nicht von Buridan selbst, sondern von dessen Erklärer und Herausgeber Johannes Dorp verfaßt ist, der am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts in Paris und später in Köln lehrte (vgl. über ihn Prantl IV, S. 237, Denifle, Chart. Univers. Paris. III, S. X, n. 4). Nachweislich findet sich die „Eselsbrücke“ (pons asinorum) genannte, der Veranschaulichung dienende Figur erst bei dem Scotisten Petrus Tartaretus (siehe unten).

Für unentscheidbar erklärte Buridan (in Eth. Nic. III, q. 1 sqq.) die Frage, ob der Wille sich unter gleichen Umständen beliebig für oder gegen das Nämliche entscheiden könne. Die (indeterministische) Bejahung widerstreite dem Grundsatze, daß bei der Setzung aller zu einer Sache (z. B. zu der Entscheidung für das Proponierte) erforderlichen Bedingungen auch die Sache selbst (z. B. eben diese Entscheidung) erfolgen müsse, und einerlei Bedingungen nicht zweierlei Folgen zulassen. Die (deterministische) Verneinung aber widerstreite dem sittlichen Bewußtsein der Verantwortlichkeit. Der vielgenannte „Esel des Buridan“, der zwischen zwei gleich starken Bündeln Heu oder zwischen Futter und Wasser, gleich stark nach beiden Seiten hingezogen, unbeweglich steht, ist in seinen Schriften nicht aufgefunden worden; das Argument stammt aus Arist. De coelo II, 13, p. 295b, 32 her; nur den „asinus“ haben Scholastiker, wohl Gegner des Buridan, hinzugetan.

Die Bedeutung des Logikers Buridan wird übertroffen von den Leistungen des Physikers Buridan, der die aristotelische Physik als irrig erkannte und sich anderen Ideen zuwandte. Er griff die zuerst von Johannes Philoponus ausgesprochene (P. Duhem, a. a. O., S. VI), dann von Alpetragius, Wilhelm von Ockham und, wie Buridan selbst sagt (P. Duhem, a. a. O., S. 53), von vielen Physikern angenommene Hypothese des impetus auf und machte sie zur Grundlage seiner Dynamik. In seinem Kommentar zur Physik des Aristoteles (l. VIII, q. 12) spricht er sich über diese Hypothese folgendermaßen aus (nach P. Duhem, a. a. O., S. 40, der aber leider nur eine französische Übersetzung bietet): „Während der Beweger das Bewegbare bewegt, prägt er ihm einen gewissen impetus ein, eine gewisse Macht (une certaine puissance), die fähig ist, das Bewegbare in derselben Richtung zu bewegen, in welcher der Beweger es bewegt .... Je größer die Geschwindigkeit ist, mit welcher der Beweger das Bewegbare bewegt, desto stärker (plus puissant) ist der impetus, den er ihm einprägt. Der impetus bewegt den Stein, nachdem derjenige, der ihn wirft, aufgehört hat, ihn zu bewegen. Aber durch den Widerstand der Luft und auch durch die Schwere, die den Stein zwingt, sich in einem Sinne zu bewegen, der dem entgegengesetzt ist, in welchem der impetus zu bewegen die Macht hat, wird der impetus kontinuierlich schwächer. Infolgedessen wird die Bewegung des Steines unaufhörlich langsamer. Dieser impetus wird schließlich besiegt und aufgehoben an dem Punkt, wo die Schwere über ihn die Oberhand gewinnt und von da an den Stein gegen seinen natürlichen Ort bewegt.“ Die Impetus-Theorie schließt deutlich das Trägheitsgesetz und den physikalischen Kraftbegriff in sich. „Der geworfene Körper bewegt sich, solange der impetus stärker bleibt als der Widerstand. Der impetus würde ins Unendliche dauern, wenn er nicht vermindert und aufgehoben würde durch etwas Entgegengesetztes, das ihm Widerstand leistet, oder durch etwas, das das Beweg-

bare zu einer entgegengesetzten Bewegung zwingt" (nach P. Duhem, a. a. O., S. 53).

Die Impetus-Hypothese wandte nun Buridan nicht bloß auf die irdischen Bewegungen an, sondern er übertrug sie auch auf die kosmischen Bewegungen in der Absicht, die bisherige Auffassung, welche im Anschluß an Aristoteles und die Araber die Bewegungen der Gestirne auf Intelligenzen oder auf Gott unmittelbar zurückführte, überflüssig zu machen und an ihre Stelle eine eigentliche Himmelsmechanik zu setzen. „Es ist eine Imagination, sagt Buridan, die ich in demonstrativer Weise nicht zu widerlegen wußte. Nach dieser Imagination hat seit Erschaffung der Welt Gott die Himmel mit Bewegungen bewegt, die identisch sind mit denen, in welchen sie sich in Wirklichkeit bewegen. Er hat ihnen damals impetus eingeprägt, durch welche sie sich fortwährend gleichförmig bewegen. Diese impetus werden, da jeder Widerstand, der ihnen entgegengesetzt wäre, fehlt, niemals aufgehoben, noch geschwächt. . . . . Nach dieser Imagination ist es nicht nötig, die Existenz von Intelligenzen anzunehmen, welche die Himmelskörper bewegen; ja noch mehr, es ist nicht nötig, daß Gott sie bewegt, außer in der Form des allgemeinen Einflusses, durch den er bei allem, was ist, mitwirkt" (nach P. Duhem, a. a. O., S. 52).

Die Impetus-Lehre bei Buridan und anderen Physikern seiner Zeit bedeutet eine vollständige Abkehr von der aristotelischen Dynamik und Astronomie und das Beschreiten des neuen, glänzenden Weges der modernen Naturforschung in Physik und Astronomie. Nicht Kopernikus und Galilei sind als die Anfänge anzusehen, sondern Buridan und die Physikerschule in Paris. Der Ursprung der modernen Erd- und Himmelsmechanik muß bedeutend früher angesetzt und mitten in der Spätscholastik gesucht werden. Buridans Dynamik hat zwei Jahrhunderte lang das Denken der Pariser Nominalistenschule bestimmt (siehe P. Duhem, a. a. O., S. 34). Durch Vermittlung Alberts von Sachsen gewann sie Einfluß auf Leonardo da Vinci (P. Duhem, a. a. O., S. 54—112) und im 16. Jahrhundert fand sie Verbreitung bei den italienischen Physikern (P. Duhem, a. a. O., S. 181—259) und bei dem spanischen Dominikaner Dominicus Soto (1494—1560), der in Paris seine Studien gemacht hatte (P. Duhem, a. a. O., S. 267—295), bis der große Galilei das Pariser Erbe übernahm (P. Duhem, a. a. O., S. 562—583).

Albert von Sachsen (de Saxonia), auch Albert von Helmstedt, Albert von Ricmestorp, Ricmenstorp, Ricmerstorpe, Rickensdorf oder Albertutius, Albertus parvus genannt, studierte und lehrte in Paris, war 1353 Rektor der Pariser Universität und gehörte ihr sicher bis 1362 oder noch etwas länger an. 1365 führte er als erster das Rektorat der in diesem Jahre gegründeten Wiener Universität, aber schon 1366 wurde er zum Bischof von Halberstadt ernannt, als welcher er 1390 starb. Die von P. Duhem (Études sur Léonard de Vinci, 1re série, 1906, S. 327—331) vertretene Hypothese, Albert von Sachsen oder von Helmstedt, der Pariser Lehrer, sei von Albert von Ricmestorp, dem Rektor von Wien und dem Bischof von Halberstadt, zu unterscheiden, läßt sich, wie A. Dyroff gezeigt hat, nicht aufrecht erhalten. Auch die erst kürzlich zum Beweise für seine Ansicht von P. Duhem (Études etc., 3e série, 1913, S. 3—6) mitgeteilte, in Handschrift Bibl. nat. 14 723, fol. 162, col. 6 enthaltene Notiz am Schluß des Kommentars Alberts von Sachsen zu De coelo et mundo hat keine überzeugende Kraft. Denn die Worte: Et sic cum Dei adiutorio finite sunt quaestiones super totalem librum de celo et mundo per Magistrum Albertum de Saxonia iuxta illa quae didicit a Magistris suis. Parisius in facultate arcium anno Domini 1368 können nicht von Albert selbst

stammen, sondern sind nur als ein Vermerk des Kopisten zu verstehen, der hierzu offenbar durch den Schluß der Vorrede (Pro bene dictis autem non mihi soli, sed magistris meis reverendis de nobili facultate arcium parisiensi, qui me talia docuerunt, peto dari grates etc.) veranlaßt war. Höchst wahrscheinlich ist folgendermaßen zu interpunktieren: iuxta illa quae didicit a magistris suis Parisius in facultate arcium. Anno Domini 1368.

Alberts Schriften verteilen sich auf Logik, Physik nebst Mathematik und Ethik. Die logischen Arbeiten, in denen er den Standpunkt Ockhams vertritt, sind: Quaestiones zu Ockhams Logik, Quaestiones zu den Analitica posteriora, eine große systematische Darstellung der Logik (Logica), Sophismata, De paralogismis seu fallaciis. Der Tractatus obligationum und die Insolubilia sind nur Teile der Logik. — Die naturwissenschaftlichen Schriften werden repräsentiert durch Kommentare zur aristotelischen Physik, zu De coelo et mundo, zu De generatione et corruptione und den Tractatus de proportionibus, der den Einfluß der gleichnamigen Schrift des Thomas Bradwardine erkennen läßt (siehe Duhem, Études etc., 3e série 1913, S. 302). Einen Auszug daraus veranstaltete Isidor Isolani. Dyroff (a. a. O., S. 331) erwähnt noch Quaestiones de sensu et sensato. Dem Gebiet der Mathematik gehören an: Demonstrationes de quadratura circuli und die Quaestio de proportione dyametri quadrati ad costam eiusdem, die aber nach Duhem (Études etc., 1re série, 1906, S. 337 f., 341—344) unecht ist. — Ethische Fragen wurden von Albert behandelt in einer noch ungedruckten Expositio decem librorum ethice Aristotelis, von der Dyroff (a. a. O., S. 340 ff.) Mitteilung machte, und der die antiqua traductio des Robert Grosseteste (siehe oben S. 407) zugrunde liegt. Auch zur Ökonomik und Politik, über die Albert 1356 Vorlesungen hielt, wollte er Erklärungen schreiben (Dyroff, a. a. O., S. 342, Anm.).

Albertus de Saxonia erscheint als eines der bedeutendsten Mitglieder der Pariser Ockhamistenschule. Während er in der Logik Ockham folgte, steht er auf dem Gebiete der Physik in der Reihe jener Männer, welche auf die Folgezeit bis zu Galilei herab einen beträchtlichen Einfluß ausübten und zu den „Vorläufern" der modernen Naturwissenschaft gezählt werden müssen. Von seinem Lehrer Buridan übernahm er die Theorie des impetus, die er gegen Averroës, Thomas von Aquin und Aegidius von Rom verteidigte und weiter ausbaute (Duhem, Études etc., 1re série, 1906, S. 6; 2e série, 1909, S. 194). Wie Buridan, wandte er sie auch auf die kosmischen Bewegungen an, so daß für ihn die Intelligenzen des Aristoteles und der Araber überflüssig erschienen. „Es ist nicht nötig, ebensoviele Intelligenzen anzunehmen als es Himmeskreise gibt. Man kann behaupten, daß die erste Ursache die Himmelskreise geschaffen und einem jeden eine gewisse bewegende Qualität (une certaine qualité motrice) eingeprägt hat, die diesen Kreis in einer bestimmten Weise bewegt. Und diese Kraft (vertu) wird nicht zerstört, weil dieser Kreis nichts hat, der ihn zu einer entgegengesetzten Bewegung nötigt" (nach Duhem, Études etc., 2e série 1909, S. 199). Weiterhin sind für die Entwicklung der modernen Mechanik von Bedeutung gewesen Alberts Hypothesen über das Zentrum der Schwere, das er sich im Mittelpunkt der Welt dachte (Duhem, Études etc., 1re série, 1906, S. 10; 3e série, 1913, S. 23 ff.), und seine Untersuchungen über die Fallgesetze, wobei er zwar die Geschwindigkeit noch proportional dem durchlaufenen Raum setzt, aber an die Galileische Voraussetzung von der Proportionalität der Geschwindigkeit mit der Zeit sehr nahe herankommt (Duhem, Études etc., 3e série, 1913, S. 312). Bemerkenswert ist Alberts Mitteilung, einer seiner Lehrer scheine

dafür gehalten zu haben, die Annahme, daß die Erde sich bewege und der Himmel ruhe, lasse sich nicht als unhaltbar erweisen; er selbst freilich glaubt, wenn auch andere Argumente nach dem richtigen Nachweise seines Lehrers ohne Kraft seien, so könnten doch die Stellungen der Planeten und die Sonnen- und Mondfinsternisse nicht aus jener Annahme erklärt werden. (Quaestiones in libros de coelo et mundo, lib. II, q. 26, Venetiis 1492, II. fol. nach fol. G. 3, col. a.; nach P. Duhem, Archiv. Francisc. Hist. 1913, S. 24: Circa tamen istam quaestionem vel conclusionem est advertendum, quod unus e magistris meis videtur velle, quod non sit demonstrabile quin possit salvari terram moveri et coelum quiescere. Sed apparet mihi, sua reverentia salva, quod imo, et hoc per talem rationem: Nam nullo modo per motum terrae et quietem coeli possemus salvare oppositiones et coniunctiones planetarum nec eclipses solis et lune. Verum est, quod istam rationem non ponit nec solvit, licet plures alias persuasiones, quibus persuaderetur terram quiescere et coelum moveri, ponat et solvat). Die gleiche Ansicht wurde übrigens schon in den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts in Paris vorgetragen (siehe oben S. 571, 585).

Ein Kollege Alberts von Sachsen an der Pariser Universität war der Physiker Themo (Thimo), der Sohn des Juden, aus Münster i. W., Magister in artibus, dessen Tätigkeit in Paris von 1349—1360 nachweisbar ist. Es wird ihm ein Kommentar zu den Meteora des Aristoteles zugeschrieben, der nach Augustinus Niphus und P. Duhem (Études etc., 1re série, 1906, S. 345) ein Werk Alberts von Sachsen sein soll, während Themo lediglich Redaktor gewesen sei. Darauf scheint der Titel in zwei Editionen hinzuweisen: Incipiunt quaestiones super quatuor libros meteororum compilatae per doctissimum philosophiae professorem Thimonem. Tatsächlich zeigt der Kommentar formell und inhaltlich viele Berührungen mit den Schriften Alberts von Sachsen. Bemerkenswert daraus ist die Theorie des Regenbogens. Wie schon am Anfang des 14. Jahrhunderts Dietrich von Freiberg, gibt auch der Verfasser des Kommentars eine richtige Erklärung von dem Phänomen der Iris (P. Duhem, a. a. O., S. 171 f.).

Nicolaus von Oresme in der Diözese Bayeux studierte seit 1348 Theologie in Paris. 1356 war er Magister des Kollegs von Navarra. Als Magister der Theologie erhielt er 1362 ein Kanonikat in Rouen, 1363 ein solches in Paris, 1364 wurde er Dekan der Kirche von Rouen und 1377 Bischof von Lisieux, als welcher er am 11. Juli 1382 starb. Seine wissenschaftliche Betätigung, die teils in lateinischer teils in französischer Sprache erfolgte, galt einerseits den politischen, ethischen und wirtschaftlichen, anderseits den physikalisch-astronomischen Problemen. Im Auftrag des französischen Königs Karls V. übersetzte er 1371 die Politik, Ökonomik und Ethik des Aristoteles ins Französische, kommentierte die beiden ersten Schriften und verfaßte einen noch ungedruckten Livre de politique und einen Livre appellé économique. Besondere Berühmtheit erlangte sein lateinisch und französisch geschriebener Traktat: De mutatione monetarum oder De l'origine, nature et mutation des monnaies. Gegen die Astrologie wandte er sich in dem Traité contre l'astrologie und in dem Traité de divinations (De divinatibus). Von größter Bedeutung für die Fortschritte der Physik und Astronomie in der Pariser Schule sind des Nicolaus naturwissenschaftliche Arbeiten: die französisch abgefaßten Werke Traité de la Sphère und Commentaire aux livres du ciel et du monde. Das letztere, noch ungedruckte Werk wurde auf Anregung des Königs Karls V. 1377 ins Französische übersetzt und kommentiert, nachdem vorher der Traité de la Sphère entstanden war. Verloren gegangen ist ein Kommentar zur ari-

stotelischen Physik (siehe P. Duhem, a. a. O., S. 351). Bahnbrechend für die Entwicklung der modernen Mechanik ist die vor 1371 entstandene, noch ungedruckte lateinisch geschriebene Abhandlung De difformitate qualitatum in drei Teilen (auch De uniformitate et difformitate intentionum, De configuratione qualitatum, De latitudinibus formarum, De figuratione potentiarum et mensurarum difformitatum genannt; siehe P. Duhem, a. a. O., S. 375 f.). Nur ein Auszug eines unbekannten Schülers unter dem Titel: De latitudinibus formarum liegt in drei Ausgaben gedruckt vor (siehe oben S. 610).

Nicolaus von Oresme muß als der bedeutendste Nationalökonom des 14. Jahrhunderts bezeichnet werden. Noch hervorragender war aber seine Wirksamkeit auf dem Gebiete der Mathematik, Physik und Astronomie, welchen Disziplinen er neue Bahnen erschloß. In bezug auf die Erklärung der Wurfbewegung teilte er den Standpunkt Buridans und des Albert von Sachsen, insofern er die Theorie des impetus übernahm (P. Duhem, a. a. O, S. 350–360). Wie die genannten Forscher, übertrug er sie auch auf die Gestirnbewegungen und setzte der Intelligenzenlehre des Aristoteles die Mechanik des Himmels entgegen (P. Duhem, a. a. O., S. 354).

Nicht minder machte er Opposition gegen die alte aristotelische Auffassung von der Ruhe der Erde und der täglichen Bewegung des Himmels. Zwar war Nicolaus von Oresme nicht der erste, welcher diese Lehre angriff und kopernikanische Ideen antizipierte. Schon am Anfang des 14. Jahrhunderts wurde das Gegenteil in Paris verteidigt (siehe oben S. 571, 585), und etwas später hatte ein Lehrer Alberts von Sachsen die gleiche Hypothese vertreten (siehe oben S. 623 f.). Allein Nicolaus trug in seinem Kommentar zu De coelo et mundo in 4 Kapiteln die Lehre von der täglichen Bewegung der Erde und von der Ruhe des Himmels und die Gründe, die dafür sprechen, mit einer Klarheit, Präzision und Sicherheit vor, die von Kopernikus selbst nicht erreicht wurde (siehe P. Duhem, a. a. O., S. 350; derselbe, Archiv. Franc. Hist. 1913, S. 23). Interessant sind die Titel der vier Kapitel (nach P. Duhem, Arch. Franc. Hist. 1913, S. 23: I. Que l'on ne pourroit prouver par quelconque expérience, que le Ciel soit meu de mouvement journal et la Terre non. II. Que ce ne pourroit estre prouvé par raison. III. Plusieurs belles persuasions à montrer, que la Terre est meue de mouvement journal et le Ciel non. IV. Comment telles considéracions sont profitables pour la deffense de notre Foy. Bezüglich der schon damals aus der hl. Schrift ins Feld geführten Beweise für die Bewegung des Himmels und die Ruhe der Erde bemerkt Nicolaus, man müsse sagen, daß sich die hl. Schrift in diesem Punkte an die allgemein gebräuchliche Sprachweise anschließe.

Nicolaus von Oresme hat aber nicht bloß dem Kopernikanismus vorgearbeitet; er ist auch der Vorläufer von Descartes und Galilei. Wie die Untersuchungen von Duhem (a. a. O., S. 375—388) dartun, hat Nicolaus schon zwei und ein halbes Jahrhundert vor Descartes in seiner Schrift De difformitate qualitatum die Koordinatengeometrie erdacht und nutzbar gemacht, so daß er als der Erfinder der analytischen Geometrie bezeichnet werden muß. In dem gleichen Traktat hat er aber noch eine zweite Entdeckung gemacht (siehe Duhem, a. a. O., S. 388—398), nämlich das Fallgesetz aufgestellt, welches allgemein Galilei zugeschrieben wird, daß nämlich der von einem fallenden Körper in gleichförmig veränderter Bewegung durchlaufene Raum gleich ist dem Raum, der in gleichförmiger Bewegung in derselben Dauer, aber mit mittlerer Geschwindigkeit durchlaufen wird (siehe P. Duhem, a. a. O., S. 396).

Aus der Schule Buridans ging Marsilius (Marcelius) von Inghen in der Provinz Geldern hervor. Er lehrte seit 1362 unter starkem Zulauf in der Artistenfakultät zu Paris und bekleidete 1367 und 1371 das Rektorat daselbst. Wann er Paris verließ, ist unsicher. 1386 treffen wir ihn in Heidelberg, wo er als erster Rektor der neu gegründeten Universität fungierte. Er starb 1396. Seine Schriften umfassen Theologie, Logik und Physik. Der Theologie gehört der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden an. Mit Logik beschäftigen sich seine Erläuterung zu den ersten Analytiken des Aristoteles und seine Dialektik, d. h. eine Darstellung der proprietates terminorum oder der Hauptteile der modernen, der terministischen Logik nebst Consequentiae. Verloren sind Quaestiones zu Periermenias, zu den Kategorien und zur Isagoge Porphyrs. Die Physik ist vertreten durch Quaestiones in libros de generatione und durch Abbreviationes libri physicorum. Marsilius folgte in der Logik der ockhamistischen Richtung, die er durch seine Schriften sehr förderte. Mit Unrecht rechnet ihn A. Stöckl (S. 1049) zu den Realisten. In der Physik zeigt er sich von Buridan, Albert von Sachsen und Nicolaus von Oresme abhängig. Er übernahm die Theorie des impetus (P. Duhem, Études etc., 2e série, S. 195), machte Gebrauch von dem Koordinatensystem des Nicolaus von Oresme und zitierte dessen Fallgesetz als unbestreitbare Wahrheit (P. Duhem, Études etc., 3e série, S. 403).

Gleichzeitig mit Marsilius von Inghen wirkte in Paris Heinrich von Hainbuch bei Langenstein in Hessen. Geboren 1325, studierte er an der Seine-Universität, dozierte daselbst seit 1363 Philosophie, seit 1376 Theologie. Die infolge des päpstlichen Schismas an der Universität ausgebrochenen Wirrnisse veranlaßten ihn, 1383 Paris zu verlassen. Frühestens 1384 folgte er einem Rufe an die Universität Wien, wo er alsbald eine hervorragende Stellung einnahm. 1393 führte er das Rektorat. Er starb 1397. Eine große Zahl von noch meist ungedruckten Schriften zeugen von seiner Energie und Tatkraft. In Paris galt seine literarische Betätigung zunächst der Mathematik und Astronomie. Diesen Fächern dienten die Schriften: Quaestio de cometa (1368/69 entstanden), Contra astrologos coniunctionistas de eventibus futurorum (im Namen der Pariser Universität 1374 abgefaßt), Tractatus physicus de reductione effectuum specialium in virtutes communes, De habitudine causarum et influxu naturae communis respectu inferiorum, Tractatus de improbatione epicyclorum et concentricorum. Eine Wendung in seiner Schriftstellerei brachte das 1378 einsetzende Schisma, insofern Heinrich nunmehr sowohl in Paris wie nach seiner Übersiedlung nach Wien eine Reihe von Schriften erscheinen ließ, die sich die Beilegung der kirchlichen Spaltung zum Ziele setzten, so Epistola pacis, Consilium pacis de unione et reformatione ecclesiae, De futuris periculis ecclesiae ex dictis S. Hildegardis, Carmen pro pace, Planctus ecclesiae, Contra fratrem Telesphorum und andere. In die Zeit seiner Wiener Tätigkeit fallen dann exegetische und dogmatische Arbeiten, darunter der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden (Quaestiones super libros sententiarum) und Streitschriften über die unbefleckte Empfängnis Mariens. Die trotz ihres großen Umfanges (9 Folianten) sich nur auf die ersten drei Kapitel erstreckenden Commentarii in Genesim enthalten mathematische, physikalische, astronomische und philosophische Betrachtungen eingestreut (siehe J. Aschbach, S. 387). Von größtem Interesse sind Heinrichs volkswirtschaftliche und sozialethische Traktate: Tractatus bipartitus de contractibus emptionis et venditionis und Epistola de contractibus emptionis et venditionis

ad Consules Viennenses. Die Summa de republica, die eine Staatsphilosophie enthält und größtenteils aus Exzerpten aus Kirchenvätern und klassischen Schriftstellern, namentlich aus Cicero, besteht, gehört nicht Heinrich von Langenstein, sondern einem jüngeren Heinrich de Hassia an, der in Heidelberg lehrte und 1428 (1427) als Prior des Kartäuserklosters Monikhusen in Geldern starb (siehe J. Aschbach, S. 399, 366, Anm. 3; G. Bülow, S. 71, Anm. 1). Von den aszetischen Schriften des Langensteiners seien erwähnt De contemptu mundi (1383 geschrieben) und Speculum animae oder De animae conditionibus.

Ein vertrauter Freund des Heinrich von Langenstein war der Friese Heinrich von Oyta, der höchst wahrscheinlich in Paris seine Studien machte und gleichzeitig mit Heinrich von Hainbuch daselbst dozierte. 1372 verließ er Paris, lehrte dann in Prag und wurde 1383 mit Heinrich von Hainbuch nach Wien berufen. Wie sein Freund, gilt auch er als einer der Gründer der theologischen Studien in Wien. Er starb 1397 nur wenige Monate nach dem Tode des Heinrich von Hainbuch. Seine zahlreichen Schriften sind sämtlich ungedruckt. Genannt seien Kommentare und Quaestiones zu den Sentenzen des Lombarden (vermutlich sind beide identisch), ein Tractatus moralis de contractibus reddituum annuorum, Quaestiones logicae super Porphyrium, Tres libri philosophici de anima oder Magistrales tractatus de anima et potentiis eius. Siehe J. Aschbach, Gesch. d. Wiener Universität, Wien 1865, S. 402—407, wo auch die Handschriften notiert sind.

Eine glänzende Zierde der Pariser Universität am Ende des 14. und am Anfang des 15. Jahrhunderts und die bedeutendsten Männer ihrer Zeit waren Peter von Ailly und sein Schüler Johannes Gerson.

Peter von Ailly wurde 1350 zu Ailly in Nordwestfrankreich geboren. 1372 fand er in das Kolleg von Navarra in Paris Aufnahme. 1375 las er an der Universität über die Sentenzen des Lombarden. 1380 erhielt er den Doktorgrad in der Theologie. 1389 wurde er Universitätskanzler, 1395 Bischof von Puy en Velay, 1396 Bischof von Cambrai, 1411 Kardinal. Auf dem Konstanzer Konzil (1414—1418), wo er die Theorie von der Superiorität der Konzilien über den Papst vertrat, gehörte er zu den hervorragendsten und einflußreichsten Persönlichkeiten. Er starb 1420 als päpstlicher Legat in Avignon.

Die literarische Tätigkeit Aillys gestaltete sich außerordentlich mannigfaltig und vielseitig. Sie erstreckte sich auf Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft, auf kirchenrechtliche und kirchenpolitische Gegenstände, insbesondere insofern sie mit dem Schisma und seiner Beseitigung zusammenhingen, auf Askese und Mystik. Seine ersten schriftstellerischen Leistungen waren ein Traktat über die Seele, ein Kommentar zur Consolatio philosophiae des Boëthius und der Kommentar zu dem ersten, dritten und vierten Buch der Sentenzen des Lombarden, den er mit fünfundzwanzig Jahren schrieb. Rein logischen Charakter tragen die Schriften: Destructiones modorum significandi, Conceptus, Insolubilia und der Tractatus exponibilium. Als Früchte seiner naturwissenschaftlichen Studien sind anzusehen der Kommentar zu den aristotelischen Meteora (Tractatus super libros meteororum de impressionibus aëris), die astronomischen und astrologischen Schriften: De legibus et sectis contra superstitiosos astronomos (1410 entstanden), Vigintiloquium de concordia astronomicae veritatis cum theologia (1414 abgefaßt) und eine Reihe anderer astronomischer Traktate (siehe P. Tschackert, S. 358—360), ferner geographische

Arbeiten, unter denen das Weltbild (Imago mundi; 1410 vollendet) die bekannteste ist. Bei den genannten naturwissenschaftlichen Schriften wird häufig Roger Bacon benützt, ohne ihn zu nennen. Die Imago mundi hat auf die geographischen Anschauungen des Christoph Columbus Einfluß gehabt, wie der Kommentar zu den aristotelischen Meteora auf Amerigo Vespucci (siehe P. Tschackert, S. 329, 335). Die Reihe der kirchenpolitischen Schriften, die bei Tschackert (S. 352—357) aufgezählt sind, ist zu ergänzen durch die Abbreviation der Dialoge Ockhams (Bibl. nat. Paris n. 14 579). In vorgerückterem Alter, wohl von Gerson angeregt, flüchtete sich Ailly zeitweise in das Gebiet der Mystik, so in den Schriften: Speculum considerationis und Compendium contemplationis. Die mystischen und aszetischen Werke sind gesammelt in den Tractatus et Sermones.

In Logik, Erkenntnistheorie, Theologie und Ethik geht Ailly die Wege Ockhams. In seinem Kommentar zu den Sentenzen (In sent. I, q. 1, a. 1. F) begründet er, wie später Descartes und Berkeley, bei der Erörterung der Präliminarfragen über die Möglichkeit der Erkenntnis den Satz (des Ockham), die Selbsterkenntnis sei sicherer als die Wahrnehmung von äußeren Objekten. Ich kann mich nicht darüber täuschen, daß ich bin, die Annahme der Existenz äußerer Objekte aber könnte ein Irrtum sein, denn die Empfindungen, auf Grund deren ich diese Annahme mache, könnten durch Gottes Allmacht ebenso in mir auch ohne äußere Objekte sein; Gott könnte sie mir lassen, auch wenn er die Objekte vernichtete (Simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse . . . . Deus destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem). Doch baut Peter d'Ailly auf die Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs und des unveränderten göttlichen Einflusses die subjektiv genügende Überzeugung von der Wirklichkeit der wahrgenommenen Dinge (quamvis talia apparentia possint esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam Dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationabiliter dubitare; nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur). Auch erkennt er die wissenschaftliche Gewißheit an, die durch das Schließen gewonnen werde, welches den Satz des Widerspruchs zur Voraussetzung habe. Wer diese Gewißheit aufheben wolle, den widerlege der Bestand der Mathematik. Von den gangbaren Beweisen für das Dasein Gottes urteilt Ailly, wie Ockham, daß sie nicht stringent seien, jedoch eine Wahrscheinlichkeit begründen (ib., q. 3, a. 2 X: Licet ista propositio „deus est" non sit nobis evidens aut evidenter demonstrabilis, ipsa tamen est naturaliter probabilis). Mit Ockham teilt Ailly auch die Ansicht, daß der göttliche Wille jede Bestimmbarkeit durch die ratio ausschließe, und daß jede Ordnung, die der Natur, wie die sittliche und die Gnadenordnung, lediglich im grundlosen Willen Gottes ihre Wurzel habe. Gut ist etwas nur, weil es Gott will, aber nicht umgekehrt (In sent. I, Princip. S: Divina voluntas nullam habet rationem, propter quam determinetur, ut velit. In sent. I, q. 9 R: Nullum est bonum vel malum, quod Deus de necessitate sive ex natura rei diligat vel odiat . . . . nec aliqua qualitas est ex natura rei justitia, sed ex mera acceptatione divina; nec Deus iustus est, quia iustitiam diligit, sed potius contra aliqua res est justitia, quia Deus eam diligit i. e. acceptat). Die Ethik hat damit jedes Fundament verloren und ist rettungslos dem Zufall preisgegeben.

Johannes Charlier oder Gerson (doctor christianissimus) wurde am 14. Dezember 1363 zu Gerson, einem Dorfe in der Diözese Reims, geboren. Seit 1377 studierte er als Mitglied des Kollegiums von Navarra und als Schüler

Peter d'Aillys in Paris. 1392 erhielt er das Doktorat der Theologie und 1395 das Kanzleramt als Nachfolger Aillys. Von 1397 an lebte er in Brügge, kehrte aber 1401 wieder nach Paris zurück. Auf dem Konzil zu Konstanz (1414—1418) entfaltete er, wie sein Lehrer Ailly, eine ausgedehnte und machtvolle Tätigkeit. Nach Beendigung des Konzils und nach einem kurzen Aufenthalt in Rattenberg am Inn zog er sich nach Lyon zurück, wo er 1429 starb. Von seinen zahlreichen Schriften beschäftigen sich mit logisch-erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen: Centilogium de conceptibus, Centilogium de causa finali, De modis significandi, De concordia metaphysicae cum logica, die sämtlich in Lyon abgefaßt wurden, die zuletzt genannte 1426. Sie stehen in der Ausgabe von Du Pin in t. IV, S. 793—830. Die Einleitung zu den mystischen Schriften bilden die 1402 entstandenen Lectiones duae contra vanam curiositatem (Du Pin I, 86—106). Noch 1402 oder 1403 schrieb Gerson den Traktat: Considerationes de theologia mystica speculativa, 1407 in Genua De theologia mystica practica. Die übrigen mystischen Schriften stammen aus der Lyoner Zeit, so De perfectione cordis (1423), De elucidatione scholastica theologiae mysticae (1424). Die Schriften über Mystik stehen bei Du Pin t. III. Als Gerson nach Schluß des Konstanzer Konzils infolge des Einflusses des Herzogs von Burgund nicht nach Frankreich zurückkehren konnte, suchte er in seinem Mißgeschick Trost bei der Theologie, wie ehedem Boëthius bei der Philosophie. So entstand die Consolatio theologiae in vier Büchern, eine formelle Nachahmung der boëthianischen Consolatio philosophiae (bei Du Pin t. I, S. 125—184). Wie Peter von Ailly und Heinrich von Hainbuch, konnte auch eine so tief empfindende und hoch angesehene Persönlichkeit wie Gerson angesichts der kirchlichen Notlage sich nicht in Schweigen hüllen. Der Beseitigung des Schismas galten eine Reihe von Schriften (bei Du Pin t. II), so De unitate ecclesiae (1409), De auferibilitate papae (1409), De potestate ecclesiastica (1417), in denen er die Theorie von der Superiorität der Konzilien gegenüber dem Papste vertrat.

Wie Peter von Ailly, bekannte sich auch Gerson zur Philosophie Ockhams. Allein er steht dem Ockhamismus weit freier und unabhängiger gegenüber als sein Lehrer. Seinem versöhnlichen Temperament entsprechend suchte er zwischen den streitenden Parteien der formalistae oder formalizantes (Scotisten) und der terministae (De concept., ed. Du Pin IV, S. 808) eine vermittelnde Stellung einzunehmen (De concord. metaphys. cum log., ed. Du Pin IV, 822: Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis, si perspicaciter nec proterve videatur), indem er auch dem Realismus ein gewisses Recht zu wahren und die Konkordanz von Metaphysik und Logik aufrecht zu erhalten suchte. Bei der Kompromißstellung, die Gerson in der Universalienlehre einnimmt, ist es nicht verwunderlich, wenn er von den einen (Schwab, Erdmann) zu den Nominalisten, von den anderen (Kleutgen, Stöckl) zu den Realisten in thomistischem Sinne gezählt wird.

Obgleich aber Gerson den philosophischen Problemen der Zeit keineswegs teilnahmslos gegenübersteht, so konnte er sich doch für die Philosophie und ihre Anwendung auf die Theologie nicht recht erwärmen. Über der Philosophie und der scholastischen Theologie steht ihm die mystische Theologie, die er definiert als die klare und deutliche Einsicht in alles das, was aus dem Evangelium geglaubt wird, und die mehr durch Buße als durch bloße menschliche Forschung erworben wird (Lect. contra vanam curiositatem, ed. Du Pin I, S. 106: Intelligentia clara et sapida eorum quae creduntur

ex evangelio, quae vocatur theologia mystica, conquirenda est per poenitentiam magis quam per solam humanam investigationem. Et circa hoc pertractabitur id, an magis per poenitentem affectum quam per investigantem intellectum Deus in via cognoscatur). In der Ausführung seiner mystischen Theorie basiert Gerson auf Augustinus und Pseudo-Dionysius, insbesondere aber auf den beiden Viktorinern Hugo und Richard und auf Bonaventura, dessen Itinerarium mentis ad Deum und Breviloquium er schon 1394 oder 1395 zu studieren begonnen hatte (siehe Schwab, S. 263). Obschon er der Mystik den Vorzug vor der Scholastik gibt, so hielt er doch stets an der Eintracht beider fest (Super cant. cant., ed. Du Pin IV, S. 54: Hactenus studium nostrum fuit, concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica).

Auch die Zeit nach Peter von Ailly und Gerson blieb die Pariser Universität ein Zentrum der Vertreter der via moderna, d. h. des Ockhamismus und Nominalismus. Am 1. März 1473 erschien allerdings ein Dekret des Königs Ludwigs XI., durch das die Lehren Ockhams und die Werke seiner nominalistischen Anhänger verboten und alle Lehrer auf den Realismus eidlich verpflichtet wurden (Bulaeus, Hist. univ. Paris. V, S. 708; siehe auch Prantl, Gesch. d. Log. IV, S. 186, Anm. 62 und H. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen, Tübingen 1906, S. 138). Allein bereits 1481 wurde die nominalistische Doktrin in Paris wieder freigegeben (Bulaeus, a. a. O., S. 739). Siehe dazu die interessante Verteidigungsschrift der Nominalistenpartei in: St. Baluzii, Miscellanea II, ed. J. D. Mansi, 1761, S. 293; bei Prantl, IV, S. 187, Anm. 63 und bei Hermelink, S. 139. Die gleichen gegensätzlichen Richtungen der moderni und antiqui, der Nominales und Reales, die sich in Paris gegenüberstanden, hatten sich seit der zweiten Hälfte des 14. und im 15. Jahrhundert auch auf die neugegründeten deutschen Universitäten verpflanzt. Mit Ausnahme von Wien und Erfurt, die ein ausschließlicher Besitz des Ockhamismus und der moderni waren, und von Prag, Köln, Leipzig und Greifswald, wo die via antiqua stets die herrschende Richtung bildete, wirkten an den übrigen deutschen Universitäten Vertreter der beiden viae nebeneinander, wenn auch vielfach von den Reales oder den antiqui der Zutritt zur Universität und die Gleichberechtigung erst erkämpft werden mußte (siehe Prantl IV, S. 185–194; K. Werner, Der Endausgang d. mittelalterl. Scholastik, Wien 1887 [Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1], S. 118 ff., 296—305; Hermelink, S. 87 ff., 133 ff.). Mit Unrecht sucht Prantl (a. a. O., S. 193 f.) den Gegensatz herabzumindern und primär als einen solchen des Materials und der Methode des Logikunterrichts hinzustellen. Tatsächlich handelte es sich um eine tiefgreifende und prinzipielle Scheidung der Geister, die in erster Linie und wesentlich das Gebiet der Universalien und damit der Erkenntnistheorie und Metaphysik betraf und in ihren Konsequenzen auf das Ganze der Philosophie und Theologie sich erstreckte.

Einer der bekanntesten Vertreter der via moderna in Deutschland war Gabriel Biel. Geboren zu Speyer, studierte er in Heidelberg und Erfurt und hatte 1460 das Amt eines Dompredigers in Mainz inne. Vor 1468 trat er in den Orden der Brüder des gemeinsamen Lebens (Hermelink, S. 205). 1477 kam er nach Urach an das neu entstandene Chorherrnstift der Brüder vom gemeinsamen Leben, 1482 wurde er Propst in Urach, von wo er 1484 von Graf Eberhard im Bart an die theologische Fakultät der 1477 gegründeten Universität Tübingen berufen wurde. 1492 wurde Biel Propst auf dem Einsiedel im Schönbucher Wald in der Nähe von Tübingen, wo er 1495 starb.

Aus der Mainzer Zeit stammen Sammlungen von Sermones und das Defensorium obedientiae apostolicae. In Tübingen entstanden die verschiedenen Erklärungen des Meßkanons und Biels Hauptwerk: Epithoma pariter et collectorium circa quatuor sententiarum libros, das aber nicht vollendet wurde. Eine Ergänzung unter dem Titel: Supplementum Gabrielis Biel, die letzten 28 Distinktionen des 4. Buches des Lombarden umfassend, schrieb Biels Schüler Wendelin Steinbach (gest. 1519) in Tübingen, der auch die meisten Schriften seines Lehrers im Druck herausgab (siehe über ihn Hermelink, S. 195—197). Ein Auszug aus Collectorium IV, d. 15, q. 9 ist die auch selbständig erschienene Abhandlung über die Münzen.

Biel war kein selbständiger Geist und wollte es auch nicht sein. Sein großer Sentenzenkommentar will nur die Lehren Ockhams und seiner Anhänger wiedergeben. Er selbst spricht sich darüber folgendermaßen aus (Prol. A. 3 col. 2, ed. 1501): Cum nostri propositi est, dogmata et scripta venerabilis inceptoris Guilelmi Ockam, veritatis indagatoris acerrimi, circa quatuor sententiarum libros abbreviare, tentabimus, ... circa prologum et singulas quaestiones scholasticas movere quaestiones et, ubi praefatus doctor scribet diffusius suam sententiam, verba accurtare . . . . in aliis vero, ubi parum vel nihil scribit, aliorum doctorum sententias a dicti doctoris principiis non deviantes, quantum potero, ex clarissimorum virorum alveariis in unum comportare. Hinc et laborem nostrum collectorium pariter et epithoma placuit nominare. Als klare und geschickte Darstellung des Ockhamismus hat das Buch bei der Richtung der moderni großen Einfluß gehabt und wurde viel gelesen. Die Vertreter der via moderna an den Universitäten Erfurt und Wittenberg nannten sich Gabrielistae, und auch Luther wurde durch Gabriel Biel und seine Schriften dem Ockhamismus, der „secta Occamica", zugeführt. Seine Lehrer im Augustinerkloster, Staupitz und Nathin, waren in Tübingen Schüler von Biel und Steinbach, und er selbst hat nach dem Zeugnisse Melanchthons im Kloster angelegentlich Biel und Ailly studiert (siehe Hermelink, S. 93). Gleich anderen Mitgliedern aus Ockhams Schule, wie Nicolaus von Oresme und Heinrich von Hainbuch (siehe oben S. 624 f., 626), hat sich auch Gabriel Biel intensiv mit nationalökonomischen Fragen beschäftigt. Er nimmt durch seinen Traktat über die Münzen in der Geschichte der volkswirtschaftlichen Anschauungen Deutschlands, wie Roscher gezeigt hat, einen ehrenvollen Platz ein.

Im Gegensatz zu den Anhängern der via moderna hielten die Freunde der via antiqua an der aristotelischen Logik und am Realismus, sei es in thomistischer oder in scotistischer Fassung, fest. Die Schulen des Thomismus und Scotismus, so sehr sie unter sich in vielen Punkten auseinander gingen, standen geschlossen gegen die moderni und sahen in ihnen den gemeinsamen Gegner.

Ein bedeutender Vertreter des Thomismus in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts war Johannes Capreolus, der Thomistarum princeps. Geboren um 1380 in der Provinz Languedoc, trat er in Rodez (Depart. Aveyron) in den Dominikanerorden ein und las von 1408 an in Paris die Sentenzen. 1411 erhielt er das Licentiat in Paris. Auch an der Universität Toulouse soll er gewirkt haben. Er starb den 6. April 1444. Seinen Ruhm verdankt Capreolus einem groß angelegten Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden mit dem Titel: Libri quatuor Defensionum theologiae divi doctoris Thomae de Aquino, von dem er (nach der Venetianer Ausgabe 1483) das erste Buch 1409 in Paris, die übrigen drei Bücher 1426, 1428 und 1433 in Rodez vollendete. Er führte

darin die schon von Herveus Natalis (siehe oben S. 519) in seinen Defensa doctrinae divi Thomae begonnene Aufgabe fort, die Lehre des hl. Thomas zu erläutern und gegen abweichende Auffassungen des Augustinismus, Scotismus, Nominalismus und Ockhamismus zu verteidigen. Im einzelnen wird Stellung genommen hauptsächlich gegen Heinrich von Gent, Wilhelm von Ware, Duns Scotus, Durandus von St. Pourçain, Petrus Aureoli, Ockham, Gregor von Rimini. Auszüge aus den Defensiones des Capreolus fertigten die Dominikaner Paulus Soncinas (gest. 1444) und Sylvester Prierias.

Auf Thomas ging auch Antonin zurück, geb. 1389 in Florenz, seit 1406 Mitglied des Dominikanerordens, seit 1446 Erzbischof von Florenz, gest. 1459. Sein Hauptwerk (Summa theologica) ist eine systematische Darstellung der Ethik, die sich eng an den ethischen Teil der Summa theologica des Thomas von Aquino anschließt. Großen Nachdruck legte aber Antonin auf die Behandlung sozialethischer und volkswirtschaftlicher Fragen.

Ein Hauptsitz der via antiqua war die 1389 gegründete Universität Köln. Hier standen sich aber seltsamerweise die Anhänger von Thomas und von Albertus Magnus in zwei getrennten Lagern gegenüber. Zu den in Köln wirkenden Thomisten gehören Heinrich von Gorkum (de Gorichem), gest. 1460, der im Anschluß an Thomas einen Kommentar zu den zweiten Analytiken schrieb, (siehe Prantl IV, S. 220), Johannes Versor, gest. 1485, der vom thomistischen Standpunkt aus alle Hauptschriften des Aristoteles erklärte (siehe Prantl IV, S. 220 f. K. Werner, Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1 f., Wien 1887, S. 303. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed., 1906, S. 990), Gerhard Teerstege oder Gerhard de Monte, gest. 1480, der die thomistische Schrift De ente et essentia kommentierte und zwischen Thomisten und Albertisten zu vermitteln suchte (siehe Prantl IV, S. 223 f.), ferner der Schüler des letzteren Lambert de Monte, gest. 1499, der einflußreichste Thomist der Kölner Schule, der außer den logischen auch die physischen und psychologischen Schriften des Aristoteles in thomistischem Geiste erläuterte (siehe Prantl IV, S. 224. K. Werner, a. a. O., S. 303). Unter den Albertisten sind zu erwähnen Heimerich de Campo oder Campen, gest. 1460, Gerhard Harderwyk, gest. 1503, und sein Schüler Arnold von Lugde oder de Tungris, gest. 1540 (siehe Prantl IV, S, 228. K. Werner, a. a. O., S. 301 f.).

Als energischer Gegner der Modernen trat in Eichstädt, Ingolstadt und in Ungarn Petrus Nigri auf, gest. zwischen 1481 und 1484, der einen Clipeus Thomistarum, d. h. einen Kommentar zu Porphyrius und den Kategorien, schrieb (siehe Prantl IV, S. 221. H. Hurter, Nomencl. lit. II, S. 1017).

An der Universität Köln empfing seine Bildung Dionysius der Kartaeuser (Cartusianus; doctor ecstaticus), einer der glänzendsten Vertreter der alten Scholastik, wie der pseudo-dionysianischen Mystik. Geboren 1402 oder 1403 in dem Dorfe Rickel (Ryckel) in der Diözese Lüttich, erwarb er sich zu Köln, noch nicht 21 Jahre alt, das Doktorat der Theologie. Gleich darauf, 1423, trat er in den Kartaeuserorden zu Roermonde ein. Enge Beziehungen verbanden ihn mit dem Kardinal Nicolaus von Cues, den er 1451 auf seinen Visitationsreisen in Nord- und Westdeutschland begleitete. Er starb am 12. März 1471 zu Roermonde.

Dionysius zählt zu den vielseitigsten und fruchtbarsten Schriftstellern des Mittelalters. Er erinnert durch die Weite seines Gesichtskreises, durch das fast unerschöpfliche Maß der Arbeitskraft und durch die Fülle und Mannigfaltigkeit seiner literarischen Leistungen an die Leuchten der Hochscholastik. Aus der großen Zahl seiner Werke, die alle Gebiete der Theologie, Scholastik wie Mystik,

umspannen, und die in der neuesten Ausgabe seiner Schriften t. I, S. 187 ff. aufgezählt sind, sollen hier nur Erwähnung finden die Kommentare zu den Sentenzen des Lombarden, zur Consolatio des Boëthius und zu sämtlichen Schriften des Pseudo-Dionysius. K. Werner (IV, 1, S. 261) nennt den Sentenzenkommentar „neben dem Werk des Capreolus die bedeutendste theologische Leistung aus der Mitte des 15. Jahrhunderts und eine wesentliche Ergänzung des Werkes des Capreolus". Mehr noch und umfassender als der letztere griff Dionysius auf die Theologen und Philosophen des 13. Jahrhunderts zurück, ließ ihre Lehren Revue passieren und bot so im Gegensatz zur via moderna seiner Zeit — erinnert sei an den Sentenzenkommentar Biels — eine gewaltige Synthese der theologischen und philosophischen Arbeit der via antiqua, des großen 13. Jahrhunderts.

Eine intensive Weiterführung fanden die thomistischen Studien am Anfang des 16. Jahrhunderts durch die großen Kommentare zu den Hauptwerken des Aquinaten. Thomas del Vio (Cajetan) schrieb 1505—1522 seinen berühmten Kommentar zur Summa theologica (siehe K. Werner, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, Wien 1887 [Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1], S. 305, Anm. 5 und oben S. 480). Gleichzeitig — 1516 war die Arbeit abgeschlossen — kommentierte Franciscus Silvestris aus Ferrara die Summa contra gentiles (K. Werner, a. a. O., S. 306 und oben S. 480).

Gleich den Thomisten traten auch die vornehmlich dem Franziskanerorden angehörenden Scotisten gegen die moderni und zugunsten der via antiqua in die Schranken. Als Vertreter des Scotismus seit der Mitte des 15. Jahrh. sind zu erwähnen der Minorit Wilhelm Vorillon, gest. 1464, der einen Sentenzenkommentar iuxta doctrinam S. Bonaventurae et Scoti schrieb (gedruckt Lyon 1484, Paris 1503, Venedig 1519) und um die Herausarbeitung der echten scotistischen Lehre sich bemühte (siehe K. Werner IV, 1, S. 304 f.), Nicolaus de Orbellis oder Dorbellus, gest. 1455, der zum Lombarden, zur aristotelischen Physik und zu Petrus Hispanus Kommentare verfaßte (siehe Prantl IV, S. 175 f.), Nicolaus Bonetus in Venedig, der Autor eines Kommentars zu den Kategorien, Petrus Thomas, der De conceptu entis und Formalitates schrieb, Johannes Anglicus, der die Quaestiones de universalibus des Scotus kommentierte, Antonius Sirectus, der zwischen 1470 und 1475 über die Formalitates handelte, Stephan Brulefer, Lehrer in Paris und Mainz, von dem Epitomata in formalitates iuxta doctrinam Scoti stammen (siehe H. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen, S. 137 f.), dessen Schüler Scriptoris in Tübingen, der das erste Buch der Sentenzen des Scotus erklärte (siehe H. Hermelink, S. 137), Nicolaus Tinctor von Gunzenhausen, der in Paris und Ingolstadt dozierte und einen in Tübingen benutzten Kommentar zu Petrus Hispanus verfaßte (siehe H. Hermelink, a. a. O., S. 136), Thomas Bricot, der einen Textus abbreviatus logices und Quaestiones zu den zweiten Analytiken verfaßte, Georg von Brüssel, der den Textus abbreviatus des Bricot erläuterte und den Petrus Hispanus kommentierte (siehe über die einzelnen Autoren Prantl IV, S. 194—203), Samuel de Cassinis, der einen Liber isagogicus ad doctrinam Scoti et ad aristotelica logicalia, einen Liber isagogicus ad physicos apices assequendos und eine Expositio triplex in VIII libros Physicorum schrieb (siehe Prantl IV, S. 209 f. K. Werner IV, 1, S. 305, Anm. 4).

All die Genannten überragte an Bedeutung und Ansehen der Scotist Petrus Tartaretus, der in Paris lehrte und 1490 Rektor der Pariser Universität war. Er verfaßte einen Kommentar zum aristotelischen Organon (Commentarii in libros totius logicae Aristotelis) und eine Expositio in Summulas

Petri Hispani. In beiden Schriften verteidigte er den scotistischen Realismus gegen den ockhamistischen Nominalismus. In seinem Kommentar zum Organon findet sich bei Besprechung der inventio medii zum erstenmal die Buridan fälschlich zugeschriebene, „Eselsbrücke" (pons asinorum) genannte logische Figur (siehe Prantl IV, S. 206 und oben S. 620 f.). Ferner kommentierte er die Metaphysik (bis zum 6. Buch), die Physik und die Ethik (bis zum 6. Buch) des Aristoteles. Besonders müssen aber hervorgehoben werden seine Erklärungen zum Sentenzenkommentar und zu den Quodlibeta des Duns Scotus. Tartaret zählt mit Mauritius a Portu und Franz Lychetus zu den ersten Kommentatoren des Scotus (siehe oben S. 587 f.). So befolgten die Scotisten, wenn auch etwas später einsetzend, dieselbe kommentierende Methode, wie die Thomisten, um der via antiqua und speziell ihrem Schulhaupte Geltung und Ansehen zu verschaffen.

Im Heimatlande Ockhams, in England und speziell in Oxford, hat die Wissenschaft nach dem Tode des Theologen und Mathematikers Thomas Bradwardine (gest. 1349; siehe oben S. 586 f.) sich nicht zu jener Höhe zu erheben vermocht, welche die Schule von Paris nach der Mitte des 14. Jahrhunderts erklommen hatte. War im 13. Jahrhundert seit den Tagen des Robert Grosseteste und insbesondere unter Roger Bacon Oxford unzweifelhaft in mathematischen und naturwissenschaftlichen Fragen Paris überlegen, so hatte sich die englische Wissenszentrale seit der Mitte des 14. Jahrhunderts auf den genannten Gebieten von der Seine-Universität stark überflügeln lassen. Zwar handelte es sich in Oxford, wie in Paris, um die Pflege der Logik und um naturwissenschaftliche oder naturphilosophische Problemstellungen. Auch läßt sich in den Oxforder Kreisen der Einfluß der Pariser Physiker aus der Schule Ockhams und ihrer Lehren nicht verkennen. Allein man lehnte in Oxford doch die großen in Paris errungenen Fortschritte in Physik und Mathematik ab, so die Impetus-Theorie Buridans und seiner Nachfolger und die Koordinatengeometrie des Nicolaus von Oresme, obgleich das von letzterem formulierte Fallgesetz auch jenseits des Kanals bekannt war. Dafür gedieh aber um so üppiger die Literatur der Sophismata, der Insolubilia, der Consequentiae, der Obligationes und der calculationes (siehe dazu C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, S. 1 ff., 40—44. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, S. 441—451, 475. G. Wallerand, Les oeuvres de Siger de Courtrai, Louvain 1913, S. (20)—(33). Vgl. auch oben S. 536). Die Auswüchse und Übertreibungen einer unfruchtbaren dialektischen Kunst, die zudem noch in mathematischem Aufputz einherschritt, nahmen bei den Oxfordern einen ungemessenen Raum ein und fanden selbst in naturwissenschaftliche Abhandlungen Eingang. Erst im 15. Jahrhundert bürgerte sich die Oxforder Methode auch in Paris ein. Treffend bemerkt P. Duhem (Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 451): La décadence de la scolastique parisienne commença le jour où elle oublia ses propres traditions pour adopter la Dialectique de l'université d'Oxford. Siehe auch die anschauliche Charakteristik der Oxforder Schule bei P. Duhem, a. a. O., S. 424 bis 451 (L'esprit de l'école d'Oxford au milieu du XIVe siècle. I. La physique. II. La logique). Eine kurze Übersicht über die Schriftstellerei der Oxforder Lehrer seit der Mitte des 14. Jahrhunderts mag das Gesagte bestätigen.

Clymeton (Climeton) Langley, um 1350, schrieb Sophismata, die in der Pariser Nationalbibliothek (fonds latin n. 16 134, fol. 56) erhalten sind. Weiterhin werden ihm zugeteilt Replicationes scholasticae und eine Abhandlung De orbibus astrologicis. Siehe P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 408—410.

Johann von Dumbleton (Dulmenton) gehörte 1332, 1344, 1349 dem Merton College in Oxford an. Seine beiden Traktate De logica intellectuali und Summa logicae et naturalis philosophiae finden sich handschriftlich in Oxford und in der Pariser Nationalbibliothek (n. 16146). Siehe B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 261. R. L. Poole, Dict. of Nat. Biography 16, S. 146. P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 410—412. Ebendas. S. 460—468 wird eine Analyse der Summa gegeben und einige physikalische Lehren (über die Intensität der Qualitäten und die gleichförmig ungleichförmige Bewegung) besprochen.

Johann Chilmark, Magister in artibus, der 1386 in Oxford dozierte, veranstaltete aus dem vierten Teil der Summa des Johann von Dumbleton einen Auszug unter dem Titel: Compendium de actione elementorum. Vermutlich sind auch andere Abhandlungen des Chilmark: De motu, De augmentatione, De alteratione Auszüge aus der genannten Summa. Siehe P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 410—412, wo über einen weiteren, in der Pariser Nationalbibliothek (n. 16621) befindlichen Auszug aus der Summa berichtet wird.

Swineshead (Swynshed, Suincet, Suicet, Suisset, Suiseth; über den Namen siehe P. Duhem, Études etc., 3e série, S. 413), 1348 als Mitglied des Merton College nachweisbar, Magister der Theologie, schrieb: Quaestiones super sententias, Descriptiones motuum oder De motu coeli et similibus oder De primo motore, ferner De insolubilibus und Obligationes (nach Cod. Paris. Bibl. nat. n. 14715; siehe P. Duhem, a. a. O., S. 413). P. Duhem (a. a. O., S. 452—460) gibt nach Cod. Paris. Bibl. nat. n. 16621, fol. 35v eine Analyse des naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Traktats De primo motore, der in 8 Teile oder differentiae eingeteilt ist, und bespricht die Bewegungslehre, speziell die gleichförmig ungleichförmige Bewegung, die in einer von Nicolaus von Oresme abweichenden Weise erklärt wird. Mit dem gleichen Problem des motus uniformiter difformis beschäftigt sich auch das erste der drei Dubia Parisiensia (Cod. Paris. Bibl. nat. n. 16621). Duhem (a. a. O., S. 459) macht es wahrscheinlich, daß die hier vorgetragenen physikalischen Lehren aus dem Unterricht Buridans in Paris stammen, und daß Swineshead sich bemühte, sie in Oxford zu diskutieren.

Im 15. und 16. Jahrhundert wurde Swineshead gewöhnlich der Calculator genannt und ihm der weitverbreitete Liber calculationum zugeschrieben (Subtilissimi Doctoris Anglici Suiset calculationum liber, Padue 1480. Subtilissimi Anglici Doctoris Ricardi Suiseth. Opus aureum calculationum, Papie 1488. Calculationes Suiseth Anglici, Papie 1498. Calculator. Subtilissimi Ricardi Suiseth Anglici calculationes, Venetiis 1520; siehe P. Duhem, Études etc., 3e série, S. 415 f.). Wie aber P. Duhem (a. a. O., S. 418 ff.) auf Grund des Cod. Paris. Bibl. nat. n. 6558, fol. 70 col. c. zeigt, gehört das Buch nicht Swineshead, sondern einem nicht weiter bekannten Magister Richard de Ghlymi Eshedi (?) an. Der physikalische Fragen in sophistischer Form behandelnde Traktat weist Entlehnungen aus der Schrift De difformitate qualitatum des Nicolaus von Oresme auf (Duhem, a. a. O., S. 419). Eine vortreffliche Charakteristik des Buches gibt P. Duhem (a. a. O., S. 477—481), wenn er schreibt: „Le Liber calculationum nous présente, parvenus à leur plein développement, tous les défauts de l'École d'Oxford; les discussions sophistiques en forment le fond constant; elles ont ravi d'admiration les ergoteurs pour qui la Philosophie n'avait plus d'autre objet que de fournir matière à dispute . . . . le

Liber calculationum est l'oeuvre d'une science sénile et qui commence à radoter."

Pariser Einfluß verrät auch eine aus der Oxforder Schule stammende Sammlung von Sophismata mit dem Titel: A est unum calidum (Cod. Paris. Bibl. nat. n. 16 134). Allein die Lösung des Fallproblems wird nicht in der geometrischen Weise des Nicolaus von Oresme mit Hilfe der Koordinaten, sondern rein arithmetisch gegeben. Siehe P. Duhem, a. a. O., S. 474–477.

Ein führender Logiker der Oxforder Schule im 14. Jahrhundert war Wilhelm Heytesbury (Hethelbury, Hegterbury, Hegtelbury, Heightilbury, Heighterbury, Hetisbury, bei den Scholastikern Hentisberus, Tisberus; siehe P. Duhem, Études etc., 3e série, S. 406 f.). 1370 war er Mitglied des Merton College, 1371 Magister der Theologie und Kanzler der Universität Oxford; er starb 1380 (nach Prantl). Wir besitzen von ihm folgende Schriften: De sensu composito et diviso, Regulae solvendi sophismata, auch kurz als Regulae bezeichnet, die von Cajetan von Tiene kommentiert wurden (sie bestehen aus sechs Traktaten: De insolubilibus, De scire et dubitare, De relativis, De incipit et desinit, De maximo et minimo, De tribus praedicamentis, d. h. De motu locali, De motu augmentationis, De motu alterationis), ferner Probationes profundissimae conclusionum regulis positarum, die Duhem (a. a. O., S. 471) Heytesbury aberkennen und einem Schüler Alberts von Sachsen zuteilen will, De veritate et falsitate propositionis und Sophismata (32 an der Zahl).

Aus der Oxforder Schule und vielleicht von einem Schüler des Wilhelm Heytesbury stammt der anonyme physikalische Traktat De sex inconvenientibus, über den P. Duhem (a. a. O., S. 420–423) nach zwei Pariser Handschriften (Bibl. nat. n. 6559 u. n. 6527) berichtet und von dem er (a. a. O., S. 471–474) die Titel der Quästionen mitteilt. Derselbe Forscher erwähnt (a. a. O., S. 423 f.) Quaestionen zu De generatione et corruptione und einen Kommentar zum ersten Buch der Physik von dem Oxforder Magister Wilhelm de Colymgam.

Um das Jahr 1370 schrieben die Logiker Radulf Strodus und Richard Feribrigus oder Ferabrich. Der erstere, der zu den hervorragenden Gegnern Wiclefs zählte, verfaßte Consequentiae und Obligationes, die später vielfach kommentiert wurden, so von Cajetan von Tiene und von Alexander Sermoneta (siehe C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipzig 1870, S. 45—56. Dict. of Nat. Biography 55, London 1898, S. 57—59). Von Richard Feribrigus oder Ferabrich ist eine Abhandlung Consequentiae bekannt, zu der Cajetan von Tiene ebenfalls einen Kommentar schrieb. Siehe C. Prantl, a. a. O., S. 56–60.

Außerhalb der drei großen Strömungen des Ockhamismus, Thomismus und Scotismus, welche die Spätscholastik beherrschen, steht der an Raymundus Lullus anknüpfende, aus Barcelona stammende Raymund von Sabunde, der als Mediziner, Philosoph und Theolog an der Universität Toulouse gewirkt hat. In seinem wahrscheinlich von 1434—1436 entstandenen Liber naturae sive creaturarum oder Theologia naturalis versuchte er die Lehren des Christentums aus der Offenbarung Gottes in dem Buche der Natur zu erweisen. Von der Betrachtung der vier Stufen: bloßes Sein, Leben, Empfinden, Vernunft ausgehend, wobei dem Raymund mit den Nominalisten die Selbsterkenntnis als die gewisseste gilt, erweist derselbe durch ontologische, physico-teleologische und moralische (auf das Vergeltungsprinzip gegründete) Argumentation das Dasein und die Dreieinigkeit Gottes und die Pflicht der

dankbaren Liebe zu Gott, der uns zuerst geliebt hat. Das Werk gipfelt in dem mystischen Gedanken einer Liebe zu Gott, durch welche der Liebende in das Wesen des Geliebten hineinzuwachsen vermöge. — Ein Auszug aus seinem Werk ist die Viola animae des Kartaeusers P. Dorland.

§ 47.*) Als die Scholastik ihren Höhepunkt bereits überschritten hatte, bildete sich in deutschen Landen ein eigentümlicher Zweig der Mystik aus, der für die weitere Entwicklung der Wissenschaft bis in die neueste Zeit hinein von unmittelbarer oder mittelbarer Bedeutung wurde. Die deutsche Mystik entfaltete sich zumeist in deutscher Predigt, die besonders vom Orden der Dominikaner gepflegt wurde. Das Schulsystem, wie es sich bei Albert dem Großen und Thomas gestaltet hatte, suchte man für die Gemeinde zurechtzulegen, nicht ohne dabei das Schwergewicht der einzelnen Lehrpunkte mannigfach zu verrücken. Den Mittelpunkt der Lehre bildete die Anschauung von der Wesenseinheit der Seele mit Gott; im Zusammenhange damit traten die bei Thomas vorhandenen Ansätze zu einer monistischen Immanenzlehre rein heraus, und ein extremer Realismus ließ in dem Einzelnen nur den Mangel und das Nichts betonen. Indem man sich die Erbauung und die Aneignung der göttlichen Geheimnisse zum eigentlichen Ziele setzte, band man sich nicht ängstlich an die in der Kirche übliche Formulierung.

Der bedeutendste Vertreter und der Vollender der Richtung ist Johannes Eckhart (um 1260—1327). Fast in allen Punkten auf die Lehren früherer, insbesondere auf den Pseudo-Areopagiten, auf Augustin, Thomas, auf den Liber de causis und Proklus sich berufend, hat er doch durch die rücksichtslose Konsequenz seines Gedankenganges vielfach künftigen Zeiten vorgearbeitet. Er war mit Aristoteles und der an ihn sich anschließenden Scholastik genau vertraut und hatte nicht die Absicht, der Wissenschaft seiner Zeit oder der Kirchenlehre feindlich gegenüberzutreten; aber in dem Streben, ihren wahren Sinn aufzudecken, ist er von beiden in wesentlichen Punkten abgewichen. Sein hauptsächliches Anliegen ist die Lehre vom Heilsweg und die Anleitung zu sittlicher Freiheit; aber als der Weg, des Göttlichen teilhaftig zu werden, gilt seiner intellektualistischen Auffassung das reine Erkennen, das zuletzt über alle Vermittlung, alle Endlichkeit und Bestimmtheit hinaus in unmittelbarer Anschauung zur Vereinigung mit Gott führt. Das Erkennen ist reelle

---

*) Diesen Paragraphen hat für eine frühere Auflage des Grundrisses Herr Dr. Adolf Lasson, Prof. in Berlin, verfaßt, ihn auch für die achte Auflage in dankenswertester Weise einer Durchsicht unterzogen. Für die jetzige zehnte Auflage sind von dem nunmehrigen Herausgeber zu den Ausgaben und zur Literatur ergänzende Zusätze gemacht.

Einigung mit dem Objekt; nur im Erkennen wird auch das Absolute ergriffen und mit Lust besessen. Im Gegensatze zu den Lehren des Duns Scotus wird der Wille dem Erkennen untergeordnet und die vernunftgemäße Notwendigkeit im göttlichen Wesen betont bis zur äußersten Härte. Die Vernunft findet ihre Befriedigung erst in der letzten, alles umschließenden Einheit, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Das Absolute, die Gottheit, bleibt als solche ohne Persönlichkeit und ohne Werk in sich selbst verborgen. Von ihr umschlossen ist von Ewigkeit her mit dem Vermögen, sich offenbar zu machen, Gott als die eine göttliche Natur, die sich zu einer Dreiheit von Personen entfaltet, indem sie sich selbst erkennend sich anschaut als ein reales Objekt ihres Erkennens und sich in Liebe und Freude an diesem ihrem Tun immer wieder in sich zurücknimmt. Das Subjekt dieses Erkennens ist der Vater, das Objekt desselben der Sohn, die Liebe beider zueinander ist der Geist. Der Sohn, wie er ewig vom Vater geboren wird, involviert zugleich die ideelle Gesamtheit aller Dinge. Die Welt ist ewig in Gott als eine Welt der Ideen, der vorhergehenden Bilder, und zugleich von Wesen einfach. Mannigfaltigkeit und Bestimmtheit der endlichen Dinge ist erst durch ihre zeitliche Schöpfung aus Nichts entstanden. Außer Gott ist die Kreatur ein lauteres Nichts; Zeit und Raum und die durch sie bedingte Vielheit ist nichts an sich. Über dieses Nichts der Kreatur hinauszugehen und sich durch unmittelbare Anschauung in Einheit mit dem Absoluten zu versetzen, ist die sittliche Aufgabe; mittels der menschlichen Vernunft sollen alle Dinge in Gott zurückgeführt werden. So ist der Ring des absoluten Prozesses, der zugleich absoluter Stillstand ist, durchlaufen und das letzte Ziel erreicht, die Vernichtung aller Mannigfaltigkeit in der ruhenden Verborgenheit des Absoluten.

In wissenschaftlicher Weise hat die Grundgedanken der Eckhartschen Lehre zunächst niemand weitergeführt. Aus seiner überaus zahlreichen Schule sind als die einflußreichsten Vertreter der Mystik zu nennen: Johann Tauler, Heinrich Suso, der unbekannte Verfasser des Büchleins: Eine deutsche Theologie, und Johann Ruysbroeck.

Ausgaben und Übersetzungen.

I. Texte zur deutschen Mystik.

Eine Zusammenstellung und Besprechung der seit 1900 erschienenen neuen Textausgaben und Übersetzungen deutscher Mystiker gibt W. Schleußner, Der Katholik 89, II, 1909, S. 117—126, 171—181; 93, I, 1913, S. 184—208; ferner W. Oehl im Gral 4, 1909/10, S. 727 ff., 767 ff.; Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalt., Rede, Straßburg 1912 (in den reichhaltigen Anmerk.). H. Benzmann, Neuere Literatur über Meister Eckehart und die deutsche Mystik, Monatshefte der Commenius-Gesellsch. für

Kultur u. Geistesleben, September 1912, H. 4, S. 143 ff. J. Bernhart, Einige Bücher zur Mystik, Hochland 11, 1913/14, H. 8 (Mai), S. 226—232.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, herausgeg. von F. Pfeiffer, Bd. I, Leipzig 1845 (enth. Hermann von Fritzlar, Nicolaus von Straßburg, David von Augsburg), anastatischer Neudruck, Göttingen 1907. Bd. II, ebendas. 1857 (enth. Meister Eckhart), 2. A. Göttingen 1906, 3. A., ebendas. 1914. — C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen, Freiburg i. B. 1861. — Das geistliche Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Mystikern des 14. Jahrhunderts, 2. A., Graz 1879; 6. A. besorgt von R. M. Schultes, Graz 1908. — Lichtstrahlen aus den Schriften katholischer Mystiker, herausgeg. von J. M. Jocham, Augsburg 1876 (Ludwig de Ponte, Ludwig Blosius, Johannes Tauler, Joh. Ruysbroeck). — Ph. Strauch, Margarethe Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag z. Gesch. d. deutschen Mystik 1882 (Briefwechsel beider). — Karl Rieder, Mystischer Traktat aus dem Kloster Unterlinden zu Colmar i. E., Zeitschr. f. deutsche Mundarten I, 1900, S. 80—90; derselbe, Der sogenannte Georgener Prediger aus der Freiburger und Karlsruher Handschrift, Berlin 1908 (Deutsche Texte d. Mittelalt. X). — Quellen und Forschungen z. Gesch. d. deutschen Mystik, von R. Langenberg, Bonn 1902 (Predigten und Traktate Eckharts in wörtlicher Übertragung ins Niederdeutsche. Traktate und Gedichte aus dem Kreise der Brüder vom gemeinsamen Leben, darunter Gerrit de Grootes Traktat „De simonia ad beguttas"). — Das Leben der Schwestern zu Töß, beschrieben von Elsbeth Stagel, herausgeg. von F. Vetter, Berlin 1906 (Deutsche Texte d. Mittelalt. VI). — Christus und die minnende Seele, herausgeg. von R. Banz, Breslau 1908 (Germanistische Abhandl., H. 29). — Johannes Mayer O. P., Buch der Reformacio Predigerordens, herausgeg. von B. M. Reichert, Leipzig 1908 (Quellen u. Forsch. z. Gesch. d. Dominikanerordens in Deutschland, H. 2 u. 3). — Ekstatische Konfessionen, gesammelt von Martin Buber, Jena 1909. — F. Wilhelm, Deutsche Mystikerpredigten, Münchner Museum f. Philol. 1911, I, S. 1—36. — Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh., herausgeg. von A. Spamer, Jena 1912 (enthält Eckhart-Publikationen).

II. David von Augsburg.

B. Fr. David de Augusta, O. M., pia et devota opuscula, Augsburg 1596. — Tractatus Fr. D. de inquisitione haereticorum, ed. Preger, Abh. d. Münchner Akademie, Bd. 14, 2, 1879, S. 181 ff. — David a Augusta O. F. M., De exterioris et interioris hominis compositione .... libri tres castigati et denuo editi a PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1899; ins Deutsche übersetzt von P. Thomas Villanova unter dem Titel: Bruder David von Augsburg, Wegweiser zur christlichen Vollkommenheit, Brixen 1902.

Davids deutsche Schriften wurden ediert von Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker I, 1845, S. 309—405 und Zeitschrift für deutsches Altertum 9, 1853, S. 1 ff.

III. Mechtild von Magdeburg.

C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freiburg i. B. 1861, S. 222—277: Geistliche Minnelieder und Sittengedichte der Schwester Mechtild Predigerordens. — Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder das fließende Licht der Gottheit, aus der einzigen Handschrift des Stiftes Einsiedeln herausgeg. von P. Gall Morel, Regensburg 1869; ins Neudeutsche übertragen von demselben, Regensburg 1869. — Eine lateinische Übersetzung erschien in: Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae, t. II, Solesmes 1877. — Es folgte eine neudeutsche Übersetzung von J. Müller in: Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis und der Schwester Mechtildis (von Magdeburg), Bd. II, Regensburg 1881. — Mechtild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, ausgewählt und übertragen von S. Simon, Berlin 1907. — Mechtild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit. Ins Neudeutsche übertragen und erläutert von Mela Escherich, Berlin 1909 (wertlos). — Mechtild von Magdeburg, Das fließende Licht der

Gottheit. In Auswahl übersetzt von W. Oehl, Kempten und München 1911 (Deutsche Mystiker II). — Wichtig für die Textkritik ist H. Stierling, Studien zu Mechtild von Magdeburg, I. D., Nürnberg 1907.

IV. Eckhart.

Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. von F. Pfeiffer, Bd. II, Lpz. 1857 (siehe unter I). Bd. II enthält Meister Eckhart. Bis dahin waren als von letzterem herstammend nur die in der Ausgabe von Taulers Predigten, Basel 1521, als Anhang enthaltenen Predigten und Traktate bekannt. Pfeiffers Ausgabe, die manches nicht unmittelbar von Eckhart Herrührende enthält, bietet doch ein hinlängliches Material, um den Gedankenkreis des Meisters zu überschauen, wenn auch nur einen Teil der von Trithemius (De script. eccles.) genannten und von Nicolaus Cusanus (Opp. ed. Basil. p. 71) noch eingesehenen Schriften. Manches jetzt dem Eckhart Zuzuweisende ging früher unter Taulers und Ruysbroecks Namen. Vielfach ist der Text schwer verstümmelt, manches bis zur Unverständlichkeit verderbt. — Fr. H. Seuse Denifle, Das geistliche Leben, eine Blumenlese aus den deutschen Myst. des XIV. Jahrhunderts, 2. A., Graz 1879; derselbe, Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. Arch. f. Literatur- u. Kirchengesch. des Mittelalt. II, 1886, S. 417—652; 673—687: Das Cusanische Exemplar lateinischer Schriften Eckharts in Cues. — Materialien zu Eckhart bei Sievers, Ztschr. f. deutsch. Altert. u. d. Lit., Bd. XV, S. 373 ff., bei Birlinger, Alemannia, III, 1875, S. 15—45, von F. Bach in der Germania, 8. Jahrg., S. 223—226, ferner 10. Jahrg., S. 391—392, bei A. Jundt in der S. 129* angeführten Schrift Histoire du panthéisme populaire, S. 231—280, bei W. Wackernagel, Altdeutsche Predigten und Gebete, Basel 1876, S. 156—179, bei Jostes, Beitr. zur Kenntnis der niederdeutschen Mystik, Germania 1886, S. 1—41 und Meister Eckhart u. seine Jünger, Ungedruckte Texte z. Gesch. der deutschen Mystik, Freiburg i. S. 1895 liefern den Beweis, daß wir in Pfeiffers Sammlung überwiegend und ausreichend Eckhartisches Eigentum besitzen. — R. Langenberg, siehe unter I. — Meister Eckharts mystische Schriften, in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer (Verschollene Meister der Literatur), Berlin 1903. Etwa ein Sechstel der Schriften Eckharts mit Weglassung alles eigentlich Scholastischen. — Meister Eckharts Schriften u. Predigten, a. d. Mittelhochdeutschen übersetzt u. hrsg. von Herm. Büttner, 1. Bd., Jena 1903; 2. A. 1912. 2. Bd., ebendas. 1909. Mit ziemlich ausführlicher Einleitung. Beide Übersetzer haben die Tendenz, Eckhart für die Gegenwart wieder aufleben zu lassen. Siehe auch einen Aufsatz in den „Grenzboten“, Die christl. Mystik u. die Religion der Zukunft, 1904, Nr. 33 ff. — M. Pahncke, Untersuchungen zu den deutschen Predigten Eckharts, I. D., Halle 1905; derselbe, Kleine Beiträge zur Eckhartphilologie, Pr., Neuhaldensleben 1909; derselbe, Zwei ungedruckte Mystikerreden, Zeitschr. f deutsches Altertum 49, S. 395 ff. Dazu Nachtrag in: Anzeiger f. d. Altertum 31, S. 209; derselbe, Eckehartstudien. Texte und Untersuchungen, Pr., Neuhaldensleben 1913. — Lotze, Kritische Beiträge zu Meister Eckhart, I. D., Halle 1907. — Fr. von der Leyen, Unbekannte Predigten Meister Eckharts, Zeitschr. f. deutsche Philologie 38, S. 177 ff., 334 ff. — A. Spamer, Über Zersetzung und Vererbung in den Texten der deutschen Mystiker, Gießen 1908; derselbe, Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckeharttexte, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit., 34, 1908, S. 307—420; derselbe, Texte aus der deutschen Mystik des 14. u. 15. Jahrh., Jena 1912 (Lateinische und deutsche Predigten und Traktate Eckharts); siehe dazu M. Pahncke, Literar. Zentralblatt 1912, N. 28, S. 885 f. — O. Behagel, Zur Kritik von Meister Eckhart, Beitr. z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 34, 1908, S. 530 ff. — Ph. Strauch, Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung und von dem edlen Menschen (Liber benedictus), Bonn 1910 (Kleine Texte für Vorlesungen N. 55). — E. Diederichs, Meister Eckharts Reden der Unterscheidung, Bonn 1913 (ebendas. N. 117). — Meister Eckhart. Ausgewählt u. übers. von J. Bernhart, Kempten u. München 1914 (Samml. Kösel: Deutsche Mystiker III).

V. Tauler.

Die wichtigsten Ausgaben von Taulers Predigten sind Leipzig 1498, Augsburg 1508, Basel 1521 und 1522, Köln 1543; ins Lateinische übertragen von

Surius, Köln 1548; in die jetzige Schriftsprache übertragen Frankfurt a. M. 1826 und 1864, 3 Teile. — Das Buch, welches gewöhnlich betitelt ist: Von der Nachfolge des armen Lebens Christi (hrsg. von Schlosser, Frankf. a. M. 1833 und 1864; F. H. S. Denifle, Das Buch von geistl. Armut, bisher bekannt als Joh. Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi, — vollständig herausg., München 1877), ist Tauler fälschlich beigelegt.

Die erste Ausgabe Taulers nach dem mittelhochdeutschen Originaltext verdanken wir Ferdinand Vetter, Die Predigten Taulers aus der Engelberger und Freiburger Handschrift, sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften herausgegeben, Berlin 1910 (Deutsche Texte des Mittelalt. XI). Siehe dazu W. Schleußner, Der Katholik 93, I, 1913, 195—201 (Sch. berichtet über eine zweite Abschrift Schmidts, die von Vetter nicht benützt ist, und gibt ein Verzeichnis des Registers). — Ph. Strauch, Zeitschr. f. deutsche Philologie 41, 1909, S. 19 ff. (Abdruck einer Predigt Taulers). — Taulers ausgewählte Predigten, herausgegeben von L. Naumann, Bonn 1914 (Kleine Texte für Vorlesungen).

Johannes Taulers Predigten, übertragen und eingeleitet von Walter Lehmann, 2 Bde., Jena 1913. — Eine Übersetzung ins Französische aus dem Lateinischen erscheint unter dem Titel: Oeuvres complètes de Jean Tauler, Dominicain (1294—1361). Traduct. litt. de la version latine de Surius par E. P. Noël, Paris 1911 ff. (das Ganze soll 8 Bände umfassen).

VI. Heinrich Seuse (Suso).

Susos Werke erschienen Augsburg 1482, 1512 u. ö., ins Lateinische übertragen von Surius, Köln 1555, hrsg. von Diepenbrock, Regensburg 1829, 1837, 1854. — Die Schriften des sel. Heinrich Seuse — in jetziger Schriftsprache vollständig hrsg. von Fr. H. Seuse Denifle, 1. Bd., München 1880. — Die Briefe Heinrich Susos, nach einer Handschrift des XV. Jahrh. hrsg. von Wilh. Preger, Lpz. 1867; ders., Die Briefbücher Susos, in Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Lit. von Steinmeyer, N. F., 8. Bd., S. 373—415. Fr. H. S. Denifle, Zu Seuses ursprüngl. Briefbuche, ebd., 7. Bd., S. 346—371 u. 9. Bd., S. 89—142.

Die grundlegende kritische Textausgabe lieferte K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse. Deutsche Schriften, im Auftrage d. Württ. Kommission für Landesgeschichte herausgegeben, 2 Bde., Stuttgart 1907; siehe dazu Ph. Strauch, Deutsche Literaturztg. 1907, S. 2077 ff. A. Pummerer, Histor. Jahrb. 29. 1908, S. 884—890. A. E. Schönbach, Literarische Rundschau 1908, N. 3, S. 123—126. K. Rieder, Göttingische gelehrte Anzeigen, 171. Jahrg., 1. Bd., 1909, S. 450 ff.

Heinrich Suso. Eine Auswahl aus seinen deutschen Schriften herausgeg. von W. von Scholz (Die Fruchtschale Bd. 14). — Seuse. Ausgewählt und herausgeg. von W. Oehl, Kempten u. München 1910 (Sammlung Kösel: Deutsche Mystiker I). — Heinrich Seuses deutsche Schriften, übertragen und eingeleitet von Walter Lehmann, 2 Bde., Jena 1911; siehe dazu K. Bihlmeyer, Theol. Revue 1913, N. 10, S. 289—294.

VII. Die deutsche Theologie.

Die Ausgaben des Büchleins: Eine deutsche Theologie (zuerst teilweise von Luther 1516 herausgegeben) sind verzeichnet in der Ausgabe von F. Pfeiffer, Stuttg. 1851, 2. A. mit neudeutscher Übersetzung, Stuttg. 1855 (Vorwort S. 10—18). — H. Büttner, Das Büchlein vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie, in der ursprünglichen Gestalt herausgeg. u. übertragen, Jena 1907. — H. Mandel, Theologia deutsch, Leipzig 1908 (Quellenschriften z. Gesch. d. Protestantismus, H. 7). — Willo Uhl, Der Franckforter („Eyn deutsch Theologia"), Bonn 1912 (Kleine Texte für Vorlesungen N. 96; es handelt sich um eine wissenschaftliche Ausgabe des Luthertextes).

Aus der sonstigen überaus reichen Literatur der an Eckhart sich anschließenden deutschen Mystik sind nur Bruchstücke auf uns gelangt, zum Teil noch ungedruckt. Vgl. darüber Wackernagel (siehe oben) und Bach, Meister Eckhart, S. 175—207. So wichtig indessen diese Schriften für die Ausbildung

der deutschen Prosa und für das religiöse Leben des deutschen Volkes waren, so haben sie doch keine eigentümliche Bedeutung für die Fortschritte der Wissenschaft. Eine der wichtigsten, zum größten Teile aus Stellen Eckharts zusammengesetzt, ist übersetzt bei Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, S. 96—202.

VIII. Johannes Ruysbroeck.

Rusbroek Opp. latine, ed. Surius, Köln 1552 u. ö., deutsch hrsg. von Gottfr. Arnold, Offenb. 1701. — Vier Schrifen R.s niederdeutsch hrsg. von A. v. Arnswaldt, Hannover 1848. — Werken van Jan van Ruusbrooec, ed. J. David, Gent 1858—1868, 6 voll. — Oeuvres choisies de Rusbroek, traduits par Ern. Hello, Tours et Paris 1869. — Maeterlinck, Ruysbroeck, L'ornement des noces spirituelles, Bruxelles 1891. — Eine deutsche Übersetzung von drei in Bd. 6 der Genter Ausgabe enthaltenen Schriften gibt Fr. A. Lambert, Johann van Ruysbroeck. Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Vom glänzenden Stein. Das Buch von der höchsten Wahrheit. Aus dem Vlämischen übers. 1901. — Jan Ruusbroec, Le livre des XII béguines ou de la vraie contemplation, traduit du flamand avec introduction par l'abbé P. Cuylitz, Bruxelles 1910. — Oeuvres de Ruysbroeck l'Admirable, traduction du flamand par les Bénédictins de Saint Paul des Wisques I, Bruxelles 1912.

Eine vollständige kritische Neuausgabe ist im Erscheinen begriffen. Bis jetzt erschien: Jan van Ruysbroeck, Van den VII Trappen met Geert Groote's latijnsche vertaling, uitgeg. door Dom Ph. Müller, Brussel-Leuven 1911 (Studien en Tekstuitgaven 1).

IX. Thomas Hamerken von Kempen.

Thomae Hemerken a Kempis, O. S. Aug., Opera omnia, volumin. septem ed. additoque volumine de vita et scriptis eius disputavit M. J. Pohl, Freiburg i. B. 1902 ff.; siehe dazu Theolog. Revue 1902, S. 304 ff.; 1905, S. 257 ff.; 1912, S. 201 ff..

Anklänge der eigentümlich deutschen Mystik finden sich schon bei dem Franziskaner David von Augsburg, gest. 1271, ferner bei Albertus Magnus, der in seiner mystischen Schrift De adhaerendo Deo von David von Augsburg abhängig ist (c. 3 ist aus c. 36 von Davids De septem processibus entnommen; siehe Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß usw., S. 52, Anm. 64. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes III, S. 143—146), insbesondere aber bei Mechtild von Magdeburg, die, geb. um 1210, seit 1235 als Beguine in Magdeburg lebte, um 1270 aber nach dem Zisterzienserinnenkloster Helfta bei Eisleben verzog, wo sie zwischen 1281 und 1301 starb.

Ohne selbst Mystiker zu sein, hat Dietrich von Freiberg durch seine Predigten und philosophischen Anschauungen auf die Mystiker eingewirkt; siehe oben S. 562.

Weitaus der tiefste, spekulativste und auch für spätere Zeiten einflußreichste der deutschen Mystiker war Johann Eckhart von Hochheim bei Gotha, ritterlichen Standes, geb. um 1260, der in den Dominikanerorden trat und möglicherweise noch ein unmittelbarer Schüler Alberts war. Er lernte und lehrte dann 1300 in Paris, wurde aber 1302, also noch vor der Ankunft des Duns Scotus, von Bonifazius VIII. nach Rom berufen und zum Doktor ernannt („doctorem ipse inauguravit", Quétif et Echard, Script. Ord. Praed. T. I, f. 507). Er hat in seinem Orden hohe Würden bekleidet; er wurde 1304 Ordensprovinzial für Sachsen, 1307 Generalvikar mit dem Auftrage, die Klöster seines Ordens in Böhmen zu reformieren; er lehrte und predigte in vielen Teilen Deutschlands mit dem größten Ruhme. Vom Provinzialamt 1311 entbunden, wurde er als Lektor nach Paris geschickt. Wo er seitdem tätig war, ist ungewiß, wahrscheinlich in Straßburg,

wo er vielleicht die theologische Schule zu leiten hatte. In seinen letzten Lebensjahren lehrte er zu Köln. Hier wurde 1326 ein Prozeß in Glaubenssachen gegen ihn eingeleitet, nachdem besonders die Franziskaner, die Gegner der Dominikaner, ihn wegen seiner Lehren angefeindet hatten. Er leistete 1327 bedingten Widerruf (si quid erroneum repertum fuerit, ... hic revoco publice), appellierte aber gegen weitergehende Forderungen an den Papst. Ehe noch die Bulle, die 28 seiner Sätze verdammte, veröffentlicht wurde (27. März 1329), ist er 1327 gestorben.

Eckharts Jugend fällt in eine Zeit lebhafter wissenschaftlicher Konflikte. 1270 und 1277 mußte der Erzbischof zu Paris, Etienne Tempier, gegen einen weitverbreiteten Rationalismus einschreiten, der die hergebrachte Unterscheidung von offenbarten und Vernunftwahrheiten dahin umgestaltete, daß nur das wissenschaftlich Beweisbare als wahr gelten könne, mithin alle eigentümlich christlichen Dogmen der Wahrheit entbehrten. Dazu kamen die vielfachen pantheistischen und antinomistischen Ketzereien des Zeitalters. Später mußte E. auch der Lehre des Duns Scotus und der Nominalisten gegenüber seine Stellung nehmen. Er hat auf den Prinzipien des Albert und Thomas weiter gebaut und ihren Intellektualismus dahin gesteigert, daß die religiöse Wahrheit durchaus der Vernunft zugänglich sein sollte. Aber zugleich hat er sie umgedeutet und die Lehre der Kirche wie einen symbolischen, vorstellungsmäßigen Ausdruck der Wahrheit behandelt, die er in adäquaten Begriffen zu erfassen suchte. In diesem Streben hat er für die Lehre von Gott die besonders aus dem Pseudo-Areopagiten geflossenen, auch bei Albert — der besonders Einfluß auf Eckhart hatte — und bei Thomas vorhandenen neuplatonischen Elemente vorangestellt, zugleich aber aus dem Apostel Paulus und aus Augustinus eine tiefere Begründung der Ethik gewonnen.

Denifle (Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. II) hat aus den in Erfurt und etwas vollständiger in Cues handschriftlich vorhandenen lateinischen Schriften E.s längere Mitteilungen gegeben, ohne dadurch das Bild seiner Persönlichkeit und seiner Lehre wesentlich zu verändern. Denifles geringschätzige Meinung von E. erklärt sich daraus, daß er die Formulierung der Kirchenlehre bei Thomas als die allein und unfehlbar gültige ansieht und jede Abweichung davon auf Verirrung und Gedankenschwäche zurückführt. Die Darstellung der Lehre E.s hält sich am besten an das, was wir an deutschen Schriften von ihm haben. An diese knüpft sich E.s geschichtliche Wirksamkeit; zudem findet sich in dem aus den lateinischen Schriften Mitgeteilten kaum etwas, was nicht ebensowohl in den deutschen Schriften stände, während die psychologischen und ethischen Lehren, mit denen sich E. am mächtigsten in die Geschichte eingezeichnet hat, nur aus den deutschen Schriften geschöpft werden können. E.s Bedeutung tritt nur da rein hervor, wo er sich an die Gemeinde, nicht an die Schule wendet. Wohl ist er beide Male derselbe, und sein lebhaftes theoretisches Interesse hätte einen Zwiespalt zwischen seiner philosophischen Spekulation und seinem religiösen Vortrage nicht zugelassen. Auch ist die Form, die die monistische Immanenzlehre bei ihm angenommen hat und die spätere Entwicklungen vorbereitet, gewiß von hohem Werte. Aber für ihn selbst und für die Folgezeit war seine spekulative Seinslehre nur die Grundlegung für sein eigentliches Werk, die Durchführung der Lehre von der Gottgleichheit der Seele und von der daraus abzuleitenden Anforderung für das religiöse und sittliche Leben. Wenn Thomas, um die Einheit mit der Kirchenlehre zu wahren, Unterschiede macht, die keine sind, so sucht Eckhart, von gleichen

Prinzipien ausgehend, gerade in strenger Konsequenz sein Verdienst und scheut dabei auch vor der äußersten Paradoxie nicht zurück. Gegen die rein kirchlichen und dialektischen Bestandteile der Schulphilosophie wird er deshalb indifferent, ja feindlich gesinnt, wo sie ihm statt des näheren und wahren Weges zu Gott eine endlose Reihe von künstlichen und falschen Vermittlungen aufzustellen scheinen.

Den Ausgangspunkt bildet bei E. der thomistische Realismus. Das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende; um wirksam zu werden, bedarf es des Einzelnen, das seinerseits Sein und Bestehen von dem Allgemeinen empfängt und nur durch seine Immanenz in demselben behauptet (vgl. z. B. Pfeiffer, B. II, S. 632, Z. 30; 250, 16; 158, 1; 419, 24. Vgl. Denifle, a. a. O., S. 537). Die Stufen der Allgemeinheit sind auch Stufen des Wertes; das Allgemeinste ist zugleich das Wertvollste. Die rationes rerum (Universalien) sind ante rem, in re und post rem (Denifle, 595; 605).

Die Hauptpunkte seiner Lehre bezeichnet E. selbst (ed. Pfeiffer II, S. 91): er pflege zu sprechen von Abgeschiedenheit, von der Wiedereinbildung in Gott, von dem hohen Adel der Seele und von der Lauterkeit göttlicher Natur. Die Darstellung seiner Lehre muß von seiner Psychologie ausgehen, welche die Quelle aller seiner Anschauungen umschließt.

I. E.s Psychologie stimmt zunächst mit der des Augustinus und Thomas überein. Die Seele ist immateriell, die einfache Form des Leibes, in jedem Gliede ganz und ungeteilt. Die Seelenkräfte sind: die äußeren Sinne, die niederen und die höheren Kräfte. Die niederen Kräfte sind: der empirische Verstand (Bescheidenheit), das Gemüt (die Zürnerin) und das Begehrungsvermögen; die höheren Kräfte: das Gedächtnis, die Vernunft und der Wille, entsprechend dem Vater, Sohn und Geist. Über den Sinnen steht das Wahrnehmungsvermögen, der gemeine Sinn; das Wahrgenommene wird durch ihn an Verstand und Gedächtnis überliefert, indem unter Wegfall der sinnlich-materiellen Elemente das Mannigfaltige in Einheit verwandelt wird. Sinnliche Wahrnehmung geschieht durch Vermittlung von Bildern der Gegenstände, die in die Seele aufgenommen werden. Durch die Begehrung geordnet, durch verständige Betrachtung geläutert und von Gleichnis und Bildlichkeit befreit, gelangt die Wahrnehmung in die obersten Kräfte (S. 319 ff.; 538; 383 ff.). Die Seele ist nicht an Raum und Zeit gebunden, alle ihre Vorstellungen sind unkörperlich (S. 325); sie wirkt in der Zeit und doch nicht zeitlich (S. 25). Nach ihren obersten Kräften in ihrem übersinnlichen Wirken heißt die Seele Geist, Seele dagegen als belebendes Prinzip des Körpers; aber beide sind ein Wesen. Alle Wirksamkeit der Seele (im engeren Sinne) haftet an einem Organ. Aber die Organe sind nicht selbst das Wesen der Seele, sondern Ausfluß des Wesens und zugleich Abfall vom Wesen. Im Grunde der Seele hören die Organe und somit alles Wirken auf. In diesen Grund dringt nichts als Gott allein. Die Kreatur bleibt auf die Kräfte angewiesen, in denen sie ihr eigenes Bild beschaut. Somit hat die Seele ein doppeltes Antlitz, das eine dieser Welt und dem Leibe zugewandt, den sie zu aller seiner Wirksamkeit befähigt, das andere unmittelbar auf Gott gerichtet. Die Seele ist ein Mittleres zwischen Gott und Kreatur (S. 110; 250; 170). Vgl. die Stellen bei Greith, Die deutsche Mystik usw., S. 96—120.

Die höchste Tätigkeit der Seele ist das Erkennen. Dieses erscheint als ein von Stufe zu Stufe mächtigeres Abscheiden aller Vielheit und Materialität. Es gibt drei Arten der Erkenntnis: sinnliches, vernünftiges und übervernünftiges

Erkennen; erst das letztere hat die volle Wahrheit. Was man in Worten auszudrücken vermag, das begreifen die niederen Kräfte; aber damit begnügen sich die oberen nicht. Sie dringen immer weiter vor, bis in den Ursprung, aus dem die Seele geflossen ist. Die oberste Kraft der Seele ist nicht mehr eine Kraft neben den anderen, sondern die Seele in dem Wesen ihrer Totalität; als solches heißt sie der „Funke“, auch (S. 113) Synteresis (dem Seelenzentrum des Plotin entsprechend, vgl. Grundriß I, 10. A., S. 341). Dieser obersten Kraft dienen alle Kräfte der Seele und helfen ihr in den Ursprung, indem sie die Seele aus den niederen Dingen emporziehen (S. 131; 469). Der Funke begnügt sich an nichts Geschaffenem oder Geteiltem; er strebt zum Absoluten, zu der Einheit, die nichts anderes mehr außer sich hat.

Die Vernunft ist das Haupt der Seele, Erkenntnis Grund der Seligkeit. Wesen und Erkenntnis ist eins. Was am meisten Wesen hat, erkennt man auch am meisten. Das Erkennen des Objekts ist ein reales Einswerden mit demselben. Gottes Erkennen und mein Erkennen ist eins; im Erkennen geschieht die wahre Einigung mit Gott. Darum ist die Erkenntnis das Fundament alles Wesens, der Grund der Liebe, die bestimmende Macht des Willens. Nur die Vernunft ist dem göttlichen Lichte zugänglich (S. 99; 84; 221). Aber dies Erkennen ist ein übersinnliches, in Worten nicht auszusprechen, verständig nicht vermittelt, ein übernatürliches Schauen über Raum und Zeit, nicht eigene Tat des Menschen, sondern Gottes Tun in uns. (Bei Suso im „dritten Buch“ Kap. 6 findet sich die Bestimmung, das wahre Erkennen sei ein Verstehen zweier Contraria in einem.) Darum ist es zugleich ein Nichterkennen, ein Zustand der Blindheit, des Nichtwissens. Der Form nach aber bleibt es ein Erkennen, und alles endliche Erkennen ist ein Fortschreiten zu dem Unendlichen hin. Darum ist die erste Anforderung: wachset an Erkenntnis; ist euch aber jene Erkenntnis zu hoch, so glaubet; glaubet an Christum, folgt seinem heiligen Bilde und laßt euch erlösen (S. 498). Mit der rechten Erkenntnis hört alles Dünken, Wähnen und Glauben, alles Anschauen in Bildern und Gleichnissen, alle Belehrung durch die Schrift, durch Dogmen und Autoritäten auf; da braucht man kein fremdes Zeugnis, keine verständigen Beweisgründe mehr (S. 242; 245; 381; 302; 458). Da aber die Wahrheit für den empirischen Verstand nicht faßbar ist, so sehr, daß, wäre sie begreiflich und glaublich, sie nicht Wahrheit sein könnte (S. 206), so wird das Erkennen der Wahrheit im Gegensatz zum Wahrnehmen und kunstmäßigen Denken selbst ein Glauben genannt (S. 567), mit besonderer Beziehung darauf, daß dieses unmittelbare Verhältnis zum Übersinnlichen in der Vernunft entspringt, im Willen aber wirksam wird. Wenn nämlich die Vernunft bis an die Grenze ihres Vermögens gelangt ist, so bleibt ihr noch ein Transszendentes, das sie nicht zu ergründen vermag. Das offenbart sie dann in dem Grunde der Seele, in welchem Vernunft und Wille in lebendigem Austausch stehen, dem Willen, und der Wille, von göttlichem Lichte erleuchtet, stürzt sich in ein Nichtwissen und wendet sich von allem vergänglichen Lichte zu dem höchsten Gute, zu Gott. So entsteht der Glaube (S. 102; 171; 176; 384 ff.; 439; 454—460; 521; 537; 559; 567; 591), eine Erhebung, welche vom Verstande aus die ganze Seele ergreift und sie in ihre höchste Vollkommenheit leitet (vgl. die Stellen bei Greith, a. a. O., S. 172 ff.).

Der höchste Gegenstand des Erkennens sind nicht die drei Personen der Gottheit, die ja voneinander unterschieden sind; auch nicht die Einheit der Drei, denn sie hat die Welt außer sich. Die Vernunft dringt über alle Bestimmtheit hinaus in die stille Wüste, in die nie ein Unterschied gedrungen ist.

die unbeweglich, über allem Gegensatze und aller Geteiltheit erhaben ist (S. 193; 281; 144).

II. In der Lehre von Gott geht E. von des Areopagiten negativer Theologie (vgl. oben S. 180 f.) aus und nimmt den von Gilbertus Porretanus gemachten Unterschied von Gottheit und Gott (s. oben S. 319) in tieferem Sinne wieder auf, während er die Dreieinigkeitslehre vorträgt wie Thomas. Das Absolute heißt bei E. die Gottheit, unterschieden von Gott. Gott wird und vergeht, nicht die Gottheit. Gott wirkt, die Gottheit wirkt nicht. Doch werden die Termini nicht immer genau geschieden. Gott (d. h. die Gottheit) hat keine Prädikate und ist über alles Verstehen, unbegreiflich und unaussprechlich; jedes Prädikat, ihm beigelegt, hebt seinen Begriff auf und setzt zu Gott einen Abgott. Das abstrakteste Prädikat ist Wesen (Sein); aber insofern auch dies noch eine Bestimmtheit enthält, wird der Gottheit auch das Wesen abgesprochen; Gott ist insofern ein Nichts, ein Nichtgott, Nichtgeist, Nichtperson, Nichtbild, und doch als die Negation der Negation zugleich das unbegrenzte Ansich, die Möglichkeit, die keiner Art des Wesens entbehrt, in der Alles nicht Eins, sondern Einheit ist (S. 180; 268; 282; 320; 532; 540; 590; 5; 26; 46; 59). — Die Gottheit als solche kann sich nicht offenbaren; offenbar wird sie erst durch die Personen (S. 320). Das Absolute ist zugleich absoluter Prozeß. Die Gottheit ruht nicht da, wo sie der Anfang, sondern da, wo sie das Endziel aller Wesen ist, wo alles Wesen nicht vernichtet, sondern vollendet wird. Der Anfang und das Ende ist die verborgene Finsternis der ewigen Gottheit, Finsternis, weil sie unerkannt und unerkennbar ist, weil Gott sich selber dort unbekannt bleibt (S. 288; 539). Gott als Gottheit ist eine geistige Substanz, von der man nur sagen kann, daß sie nichts sei; aber in der Dreifaltigkeit ist er ein lebendiges Licht, das sich selber offenbart (S. 499). Die Form ist das Sein für Anderes, das Offenbarende; deshalb sind die Personen die Form des Wesens (S. 681). (In der Schule Eckharts, wie bei Duns Scotus, ist die Form das individualisierende Prinzip. Form gibt gesondert Wesen nach Suso im „dritten Buch“ Kap. 4; vgl. Arist. Metaph. VII, 13, 1038 a 7.) Die Personen haben ihre Einheit in der ihnen allen gemeinsamen einen göttlichen Natur, dem offenbarenden Prinzip in der Gottheit. Das göttliche Wesen ist die ungenaturte Natur, die Personen gehören der genaturten Natur an (vgl. Denifle, S. 456); aber sie sind ebenso ewig wie jene. Die genaturte Natur ist ein Gott in drei Personen, und diese naturen wieder die Kreatur. Die göttliche Natur ist der Vater, soweit man von dem Unterschiede von den beiden anderen Personen absieht, der ungenaturten Natur so nahe, wie der genaturten (S. 537). Der Vater ist in der unoffenbaren Gottheit noch ohne Persönlichkeit, also noch nicht als Vater, die Vernunft in der göttlichen Natur. Was da erkennt und was erkannt wird, ist eins und dasselbe (S. 499; 670). Diese Reflexion in sich ist des Vaters ewige Tätigkeit. Sie heißt ein Gebären und ein Sprechen, das Objekt der Tätigkeit der Sohn oder das Wort, die zweite Person in der göttlichen Natur. Die sinnliche Natur wirkt in Raum und Zeit, darum ist dort Vater und Sohn geschieden; in Gott ist nicht Zeit noch Raum, daher ist Vater und Sohn zugleich ein Gott, unterschieden nur wie Entgießung und Entgossenheit (S. 94). Der Sohn geht ewig in den Vater zurück in der Liebe, welche beide verbindet. Diese Liebe, der gemeinsame Wille des Vaters und des Sohnes, ist der Geist, die dritte Person. Aus der göttlichen Natur fließt so die Dreiheit in einem ewigen Prozeß, in dieselbe fließt sie ewig zurück. Der Wirklichkeit der Personen gegenüber ist die Einheit das absolute Vermögen. Aus diesem Vermögen, nicht als Person, erzeugt der Vater den Sohn, und erst

durch die Zeugung wird er Person. Diese Zeugung ist ewig und notwendig und mit dem Begriffe des Wesens gesetzt (S. 335). Natur und Person postulieren sich gegenseitig, beide gleich ewig und gleich ursprünglich, aber verschieden wie Unterschiedslosigkeit und Unterscheidbarkeit. Das Sicherhalten in seiner Eigentümlichkeit ist der ewige Prozeß; die unbewegliche Ruhe hat an dem ewigen Prozeß ihr Substrat. Es ist ein ewig prozessierender Stillstand (S. 682; 677). In der absoluten göttlichen Einheit ist aller Unterschied aufgehoben, der Fluß in sich selber verflossen. Wesen und Natur bilden nur einen relativen Gegensatz. Wären sie zwei Bestimmungen des Absoluten, so müßte die eine aus der anderen entspringen; in der absoluten Einheit sind sie eins. Das Absolute ist das Wesen des Wesens, die Natur der Natur (S. 669). Der ewige Prozeß in Gott ist das Prinzip der ewigen Güte und Gerechtigkeit (S. 528).

Dem offenbaren Gott kommen die göttlichen Prädikate zu, insbesondere die Vernunft. Gottes Leben ist ein Sichselbsterkennen. Gott muß wirken und sich selbst erkennen. Er ist die Güte und muß sich mitteilen. Sein Wesen hängt daran, daß er das Beste wolle. Er wirkt ohne einen Schatten von Zeitlichkeit, unwandelbar und unbeweglich. Er ist die Liebe, aber er liebt nur sich selbst und soviel er sich selbst im Anderen wiederfindet (S. 11; 133; 134; 145; 270; 272). — Eckhart wiederholt sehr oft, daß Gott nicht im endlichen Verstehen begriffen werden kann: was wir von ihm reden, müssen wir stammeln. Aber er hat versucht, seine Intuition begrifflich mitzuteilen und Gott als den absoluten Prozeß zu beschreiben. Die kirchliche Lehre erkannte sich hierin nicht wieder. Die begriffliche Ableitung der Vielheit ist ihm kaum gelungen. Vielheit und Offenbarung wird unvermittelt in das Absolute hineingetragen und als Tatsache mehr behauptet als abgeleitet.

III. Das Absolute ist nun auch der Grund der Welt (S. 540 ff.). Alle Dinge sind von Ewigkeit her in Gott, freilich nicht in grober Materialität, sondern wie das Kunstwerk im Meister. Als Gott sich selber ansah, da sah er die ewigen Bilder aller Dinge in sich vorgebildet, aber nicht in Mannigfaltigkeit, sondern als ein Bild (S. 502). Die Lehre von der ewigen Ideenwelt trägt Eckhart nach Thomas vor (S. 324—328, vgl. Thomas, Summa theol. I, qu. 15, art. 1—3). Von ihr unterschieden ist die Welt der Kreaturen, die zeitlich und von Nichts geschaffen sind. Beides muß man wohl unterscheiden, um nicht Eckhart einen Pantheismus zuzuschreiben, von dem er sich in der Tat weit entfernt zu halten bestrebt war (S. 325; 669; 673). Die Welt stand in dem Vater ursprünglich in ungeschaffener Einfachheit. Aber in ihrem ersten Ausbruche aus Gott hat sie Mannigfaltigkeit angenommen, und doch ist alle Mannigfaltigkeit einfältig von Wesen und die Selbständigkeit der Einzelwesen nur scheinbar (S. 589). Ein neuer Wille erhob sich nicht in Gott. Als die Kreatur noch kein Fürsichsein hatte, war sie doch ewiglich in Gott und seiner Vernunft. Die Schöpfung ist unzeitlich. Gott schuf nicht Himmel und Erde, wie wir uns unangemessen ausdrücken; denn alle Kreaturen sind in dem ewigen Wort gesprochen (S. 488). In Gott ist kein Werk; da ist alles ein Nun, ein Werden ohne Werden, Veränderung ohne Veränderung (S. 309). Das Nun, in dem Gott die Welt machte, ist das Nun, in dem ich spreche, und der jüngste Tag ist so nahe diesem Nun, wie der gestrige Tag (S. 268). Der Vater sprach sich und alle Kreaturen in seinem Sohne und fließt mit allen Kreaturen wieder in sich zurück. Der Sohn ist ein Bild alles Werdens, die Einheit aller Werke Gottes. Gottes Güte zwang ihn dazu, daß er alle Kreaturen schuf, deren er ewig schwanger gewesen war in seiner Providenz. Die Welt ist ein integrierendes Moment im Begriffe Gottes:

ehe die Kreaturen waren, war Gott nicht Gott (S. 281). Dies gilt aber nur von der Ideenwelt, und so kann es heißen: Gott ist in allen Dingen, Gott ist alle Dinge. Außer Gott ist nichts als nur das Nichts. Die Welt der Dinge, soweit sie sich in ihrer Selbständigkeit gegen Gott behaupten wollen, ist also ein Nichts. Alles, was mangelhaft ist, alles Sinnliche ist ein Abfall vom Wesen, eine Privation: alle Kreaturen sind ein lauteres Nichts. Sie haben kein Wesen, als soweit Gott in ihnen gegenwärtig ist. Die Mannigfaltigkeit ist nur für den endlichen Intellekt; in Gott ist nur ein Spruch, aber wir verstehen zwei: Gott und die Kreatur (S. 207). Ein reines Denken über Zeit und Raum sieht Alles als Eines, und so, nicht nach ihrer endlichen Bestimmtheit und Unterschiedenheit, hat Gott die Dinge in sich (S. 311; 322 ff.; 540) und sind sie in Wahrheit. — Die scheinbare Selbständigkeit der Dinge hat Eckhart teleologisch zu erklären versucht. Gott hat ein einheitliches Universum geschaffen und um dieses Ganzen willen die Teile, ohne deren Vielheit es keine Vollkommenheit und Harmonie, ohne deren Unterschiede es keine Wertabstufung und keine Ganzheit gäbe. Alle Vielheit und Verschiedenheit geht wieder in das Eine und Gleiche, aller Gegensatz in die Harmonie zurück, aus der sie stammt. Denn Gott als Vernunft schaut in der Einheit die Vielheit der Formen (Denifle, S. 612). In Gott fällt Essenz und Existenz zusammen; aber das Geschaffene empfängt die Existenz von Gott als der obersten Ursache in zeitlicher Genesis, während die Begriffe der Dinge ebenso ewig sind wie die mathematischen Formen, und weder eine Ursache noch einen Zweck zulassen (ebd. S. 604; Pfeiffer, S. 117; 466; 390; 589). Das Übel wie der Tod hat seine Ursache nicht in Gott, denn es ist bloße Privation, ein Abfall vom Sein, ein Defekt, nicht ein Effekt; es existiert also nur als Akzidens (Denifle, S. 602; 610; Pfeiffer, S. 613; 327).

Das Verhältnis Gottes zur Welt ist näher folgendes: Gott ist die erste Ursache der Welt: in den Dingen hat Gott sein innerstes Wesen veräußert. Darum könnte er sich nimmer erkennen, wenn er nicht alle Kreaturen kännte. Nähme Gott das Seine hinweg, so fielen alle Dinge in ihr ursprüngliches Nichts zurück. Aus Nichts sind die Dinge gemacht, aber die Gottheit ist ihnen eingeflößt. Das Nichts hängt allem Geschaffenen an als Endlichkeit und Unterschied. Gott hält alle Kreaturen an einem Zaum, nach seinem Gleichnis zu wirken. Gott ist in allen Dingen nicht als Natur, noch als Person, sondern als Wesen. So ist Gott an allen Orten, und an jedem ist er ganz. Da Gott ungeteilt ist, so sind alle Dinge und alle Orte eine Statt Gottes. Gott teilt sich allen Dingen mit, einem jeden soviel es seiner empfänglich ist. Gott ist in allen Dingen als intelligibles Prinzip; aber soviel er in den Dingen ist, soviel ist er doch darüber. Keine Kreatur vermag Gott zu berühren. Insofern Gott in den Dingen ist, wirken sie auch göttlich und offenbaren Gott, aber keine kann es vollkommen. Die Kreaturen sind ein Weg von Gott hinweg, aber auch ein Weg zu Gott. Gott wirkt alle seine Werke so, daß sie ihm immanent sind. Die drei Personen haben ihr eigenes Bild in allen Kreaturen gewirkt, und alle Dinge wollen wieder in ihren Ursprung zurück. Diesen Zweck hat alle Bewegung der Kreatur. Die Kreatur strebt immer nach dem Besseren; aller Formenwechsel der Stoffe erzielt Veredlung (S. 333; 143). Die Ruhe in Gott ist das letzte Ziel aller Bewegung.

Das Mittel, alle Dinge in Gott zurückzuführen, ist die Seele, das Beste unter dem Geschaffenen. Die Seele hat Gott sich gleich gemacht und ihr sein ganzes Wesen mitgeteilt. Aber was in Gott durch sein Wesen ist, das ist der Seele nicht wesentlich, sondern Geschenk der Gnade. Die Seele ist nicht causa sui: sie ist von Gott so ausgeflossen, daß sie nicht im Wesen geblieben ist,

sondern ein fremdes Wesen angenommen hat. Darum vermag sie nicht Gott gleich zu wirken, sondern wie Gott Himmel und Erde bewegt, belebt sie den Leib und verleiht ihm alle seine Tätigkeiten, während sie zugleich vom Leibe unabhängig mit ihren Gedanken anderswo sein kann als ein in der Endlichkeit Unendliches (S. 394 ff.). Alle Dinge sind um der Seele willen geschaffen. Die Vernunft, von der Tätigkeit der Sinne anhebend, vermag alle Kreaturen in sich aufzunehmen. Im Menschen sind alle Dinge geschaffen. In der menschlichen Vernunft verlieren die Dinge ihre endliche Bestimmtheit. Aber nicht allein im Denken veredelt der Mensch alle Kreatur, sondern schon durch leibliche Assimilation im Essen und Trinken. In menschliche Natur verwandelt, erlangt jede Kreatur die Ewigkeit. Alle Kreatur ist ein Mensch, den Gott von Ewigkeit lieben muß; in Christus sind alle Kreaturen ein Mensch, und dieser Mensch ist Gott. Die Seele ruht nimmer, sie komme denn in Gott, der ihre erste Form ist, und alle Kreaturen ruhen nimmer, sie kommen denn in menschliche Natur und in dieser in ihre erste Form, in Gott (S. 151 ff.; 530). Aller Dinge Werden endet in dem Entwerden (Vergehen), dies zeitliche Wesen endet in dem ewigen Entwerden (S. 497). So ist der Zirkel des ewigen Prozesses umlaufen, und das All kehrt in den Mittelpunkt, die unentfaltete, unaufgeschlossene Gottheit, zurück. Es ist die *μονή, πρόοδος* und *ἐπιστροφή* des Proklus, durch Vermittlung des Pseudo-Dionysius in Eckharts wie einst in Eriugenas Spekulation eingegangen; übrigens hat Eckhart auch, wie seine Ordensgenossen Dietrich von Freiberg und Berthold von Mosburg, aus den Übersetzungen des Proklus durch Wilhelm von Moerbeke geschöpft (vgl. oben S. 556, 558 f., 562, 408).

IV. Mit dem Gedanken der Rückkehr aller Dinge zu Gott durch Vermittlung der Seele ist das Prinzip der Ethik gegeben. Sittlichkeit ist diese Rückbringung der Seele und mit ihr aller Dinge in das Absolute. Ihre Form ist Abgeschiedenheit, d. h. Aufhebung der Kreatürlichkeit, ihr Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott. Gerade auf dem Gebiete der Ethik liegt ein Hauptverdienst Eckharts. Tiefer noch als Abälards Rationalismus dringt E.s Spekulation in den Kern des Sittlichen ein.

Um die Seele in Gott zurückzuführen, soll der Mensch alles Kreatürliche abstreifen, zunächst im Erkennen. Die Seele hat sich in den Kräften zerteilt; jegliche hat ihr besonderes Werk, die Seele selbst ist nur um so schwächer geworden. Darum gilt es, daß die Seele sich sammle und von einem geteilten Leben in ein einheitliches Leben komme. Gott braucht seine Aufmerksamkeit nicht von dem Einen auf das Andere zu richten wie wir. Wir sollen sein, wie er, und in einem Augenblicke alle Dinge in einem Bilde erkennen (S. 13 ff.; 264). Willst du Gott göttlich wissen, so muß dein Wissen zu einem reinen Nichtwissen, zu einem Vergessen deiner selbst und aller Kreaturen werden. Dieses Nichtwissen ist die unbegrenzte Fähigkeit des Empfangens. So werden dir alle Dinge Gott, denn in allen denkst du und willst du nichts als Gott allein. Es ist dies ein Zustand der Passivität. Gott bedarf nichts, als daß man ihm ein ruhig Herz gebe. Gott will dies Werk selber wirken; der Mensch folge nur und widerstrebe nicht. Nicht allein die Vernunft, auch der Wille muß sich selbst transzendieren. Der Mensch muß schweigen, damit Gott spreche. Wir müssen leiden, damit Gott wirke. Die Kräfte der Seele, die vorher gebunden und gefangen waren, müssen ledig und frei werden. Dies ist dann zugleich die Aufgebung des eigenen Selbst. Gib deine Individualität auf und erfasse dich in reiner mensch-

licher Natur, wie du in Gott bist: so geht Gott in dich ein. Könntest du dich selbst vernichten einen Augenblick, so wäre dir alles eigen, was Gott an sich selbst ist. Die Individualität ist bloßes Akzidenz, ein Nichts; tut ab das Nichts, so sind alle Kreaturen eins. Das Eine, was da bleibt, ist der Sohn, den der Vater gebiert (S. 620). Alle Liebe dieser Welt ist gebaut auf Selbstliebe; hättest du die gelassen, du hättest alle Welt gelassen. Der Mensch, der Gott schauen will, muß sich selber tot sein und in der Gottheit begraben werden, in der unoffenbaren, wüsten Gottheit, um wieder das zu werden, was er war, als er noch nicht war. Dieser Zustand heißt Abgeschiedenheit, eine Freiheit von allen Affekten, von sich selbst, ja von Gott. Das Höchste ist, daß der Mensch um Gottes willen Gott selber lasse. Darin liegt zugleich die vollständige Ergebung in Gottes Willen, Freudigkeit in allen Leiden, ja in der Hölle, Freudigkeit im Anschauen wie im Entbehren Gottes. Der abgeschiedene Mensch liebt nicht ein bestimmtes Gut, sondern die Güte um der Güte willen; er erfaßt Gott nicht, insofern er gut oder gerecht ist, sondern als reine Substantialität. Er hat durchaus keinen Willen; er ist ganz in Gottes Willen getreten. Alles, was zwischen Gott und der Seele vermittelt, muß wegfallen, das Ziel ist nicht Gleichheit, sondern Einheit. Das ist zugleich ein Einkehren in der Seele eigenes Wesen, in die Wüstung der Seele, wo die Seele ihrer selbst beraubt werden und Gott mit Gott sein soll, in das Nichts aller Bestimmtheit, in dem sie ewig geschwebt hat ohne sich selbst (S. 510). Der höchste Grad der Abgeschiedenheit heißt Armut. Ein armer Mensch ist der, der nichts weiß, nichts will und nichts hat. Solange der Mensch noch den Willen hat, Gottes Willen zu erfüllen, oder Gott oder Ewigkeit oder irgend etwas Bestimmtes begehrt, ist er noch nicht recht arm, d. h. noch nicht recht vollkommen (S. 280 ff.).

Befinde ich mich im Zustande der Abgeschiedenheit, so gebiert Gott seinen Sohn in mich. Die Heiligung des Menschen ist die Geburt Gottes in der Seele. Alles sittliche Tun ist nichts anderes als dies Geborenwerden des Sohnes vom Vater. (Der Ausdruck findet sich schon im Briefe an Diognet, siehe oben S. 70.) Die Geburt in der Seele geschieht in derselben Weise, wie die ewige Geburt des Wortes. über Raum und Zeit. In diesem Werke sind alle Menschen ein Sohn, verschieden nach leiblicher Geburt, aber nach der ewigen Geburt eins, ein einziger Ausfluß aus dem ewigen Worte (S. 157). Zugleich bin ich es, der den Sohn gebiert im sittlichen Tun. Gott hat mich von Ewigkeit geboren, damit ich Vater sei und den gebäre, der mich geboren hat. Gottes Sohn ist der Seele Sohn, Gott und die Seele hat einen Sohn, nämlich Gott. Diese Geburt ist zugleich ein Abschluß. In wem einmal der Sohn geboren ist, der kann nicht mehr fallen. Es wäre Todsünde und Ketzerei, es zu glauben (S. 652; 10).

Aus diesem Prinzip werden nun die einzelnen ethischen Bestimmungen abgeleitet. Tugendhaftes Handeln ist zweckloses Handeln. Auch Himmelreich, Seligkeit, ewiges Leben sind nicht berechtigte Zwecke des sittlichen Willens. Wie Gott ledig ist aller endlichen Zwecke, so auch der Gerechte. Begehre nichts, so erlangst du Gott und in ihm alles. Wirke um des Wirkens willen, liebe um der Liebe willen, und wenn auch Himmel und Hölle nicht wären, liebe Gott um seiner Güte willen. Noch mehr: du sollst selbst Gott nicht lieben, insofern er die Gerechtigkeit ist oder irgendeine Eigenschaft hat, sondern, insofern er einfache Sichselbstgleichheit ist. Alles Vermittelnde muß abgelegt werden, und darum auch die Tugend, soweit sie eine bestimmte Art zu wirken ist. Die Tugend soll Zustand, mein wesentlicher Zustand sein; ich soll in

die Gerechtigkeit eingebildet und überbildet sein. Niemand liebt die Tugend, als wer die Tugend selbst ist. Alle Tugenden sollen in mir zur Notwendigkeit werden, ohne mit Bewußtsein geübt zu werden. Sittlichkeit besteht nicht in einem Tun, sondern in einem Sein. Die Werke heiligen nicht uns, wir sollen die Werke heiligen. Der Sittliche ist nicht wie ein Schüler, der schreiben lernt durch Übung, indem er auf jeden Buchstaben merkt, sondern wie der fertige Schreiber, der ohne Aufmerksamkeit unbewußt die ihm wesentlich gewordene Kunst vollkommen und mühelos ausübt (S. 524; 546; 549; 571). Alle Tugenden sind eine Tugend. Wer eine mehr übt als die andere, ist nicht sittlich. Liebe ist das Prinzip aller Tugenden; sie strebt nach dem Guten, sie ist nichts anderes als Gott selber. Der Liebe zunächst steht die Demut; sie besteht darin, daß man alles Gute nicht sich, sondern Gott zuschreibt. Das ist der Seele Schönheit, daß sie wohlgeordnet sei (vgl. Plotins Doktrin, Grundriß I, § 73, 10. A., S. 370). Die Seele soll mit den niedersten Kräften unter die obersten geordnet sein und mit den obersten unter Gott, die äußeren Sinne unter die inneren, diese unter den Verstand, der Verstand unter die Vernunft, die Vernunft unter den Willen, der Wille in die Einheit, so daß die Seele abgeschieden sei und nichts in sie dringe, als die Gottheit.

Es versteht sich, daß E. die äußeren Werke, wie Fasten, Wachen, Kasteiungen, sehr gering achtet. Daß von ihnen die Seligkeit abhänge, wird geradezu als Einflüsterung des Teufels bezeichnet (S. 633). Sie hindern vielmehr die Seligkeit, wenn man sich an sie bindet. Sie sind eingesetzt, den Geist zur Einkehr in sich und in Gott vorzubereiten und ihn von irdischen Dingen abzuziehen; aber lege ihm den Zaum der Liebe an, so erreichst du das Ziel viel besser (S. 29). Ein Werk geschieht nicht um seiner selbst willen; es ist an sich weder gut noch schlecht. Nur der Geist, aus dem das Werk geschieht, verdient diese Prädikate. Nur das Ding lebt, das sich von innen bewegt. Alle Werke also, die aus einem äußeren Motive hervorgehen, sind tot an ihnen selber. Der Wille allein gibt dem Werke Wert, er genügt statt des Werkes. Der Wille ist allmächtig; was ich ernstlich will, das habe ich. Dich kann niemand hindern, als du dich selber. Das wahre Wirken ist ein rein innerliches Wirken des Geistes auf sich selber, d. h. des Geistes in Gott oder aus Gott. Auch an den Werken der Barmherzigkeit, die um Gottes Willen geschehen, hängt noch die Gebundenheit an äußere Zwecke und Sorgen. Solche Werke machen die Seele nicht zur freien Tochter, sondern zur dienstbaren Dirne (S. 71; 353; 402; 453 ff.). Das innere Werk ist unendlich und geschieht über Raum und Zeit; niemand kann es hindern. Das äußere Werk verlangt Gott nicht, das von Zeit und Raum abhängt, das beschränkt ist, das man hindern und bezwingen kann, das müde und alt wird durch Zeit und Übung. Wie dem Steine das Fallen benommen werden kann, aber nicht die Neigung zum Fallen, so ist das innere Werk des Sittlichen: wollen und sich neigen zu allem Guten und streiten gegen das Böse (S. 434). Des Gerechten Tun ist nicht ein gesetzliches Tun, sondern ein Glaubensleben (439). Das wahre innere Werk ist ein unabhängiges Aufgehen der Vernunft in Gott, nicht gebunden an bestimmte rationale Vorstellungen, sondern in lauterer unmittelbarer Einheit (S. 43). So ist auch das wahre Gebet die Erkenntnis des absoluten Wesens. Das Gebet des Mundes ist nur eine der Sammlung wegen eingesetzte äußere Übung. Das wahre Gebet ist wortlos, ein Wirken in Gott und eine Hingabe an Gottes Wirken in uns, und so soll man beten ohne Unterlaß in allen Zeiten und Orten. Du brauchst Gott nicht zu sagen, wessen du bedarfst; er weiß alles zuvor. Wer recht beten will, der bete

um nichts als um Gott allein. Bitte ich um etwas, so bitte ich um ein Nichts. Wer um etwas anderes als um Gott bittet, der bittet um einen Abgott. Darum gehört zum Gebet vollständige Ergebung in Gottes Willen. Der abgeschiedene Mensch betet nicht; denn jedes Gebet geht auf etwas Bestimmtes, des Abgeschiedenen Herz aber begehrt nichts. Gott wird durch unser Gebet nicht bewegt. Aber Gott hat von Ewigkeit alle Dinge vorausgesehen und somit auch unser Gebet, und hat es von Ewigkeit erhört oder abgeschlagen (S. 240; 352 ff.; 487; 610).

Es gibt in der Tugend keine Grade. Die Zunehmenden sind noch gar nicht sittlich (S. 80; 140). Aber die vollkommene Heiligung ist erreichbar. Der Mensch kann alle Heiligen im Himmel und die Engel selbst übertreffen. Er kann dazu schon in diesem Leibe kommen, daß er zu sündigen nicht vermag (S. 460). Dann ist auch der Leib von Licht durchströmt, alle Kräfte der Seele harmonisch geordnet, der ganze äußere Mensch ein gehorsamer Diener des heiligen Willens. Der Mensch bedarf dann Gottes nicht, denn er hat Gott. Seine Seligkeit und Gottes Seligkeit sind eine Seligkeit.

Mit großer Besonnenheit vermeidet E. die quietistischen und antinomistischen Konsequenzen, die sich aus solchen Anschauungen zu ergeben scheinen, und die bei den gleichzeitigen Schwärmereien der Brüder und Schwestern des freien Geistes im Anschluß an die Lehre Amalrichs von Bène so grell hervortreten. Der Zustand einer transszendenten Einheit mit Gott hindert keineswegs ein zeitliches und rationales Wirken auf empirische Dinge. Jene Freiheit vom Gesetz und allem Wirken kommt nach E. nur dem „Fünklein" zu, aber nicht den Kräften. Nur das „Fünklein" der Seele soll allezeit bei Gott und mit Gott geeinigt, aber dadurch auch zugleich das Begehren, Wirken und Empfinden bestimmt sein (S. 22; 385; 161; 514). In jenem höchsten Zustande kann der Mensch nicht beständig sein, sonst hörte jede Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe auf. Gott aber ist nicht ein Zerstörer der Natur, sondern er vollendet sie und tritt mit seiner Gnade da ein, wo die Natur ihr Höchstes leistet (S. 18; 78). In diesem Leben kann und soll ein Mensch von Affekten nicht frei werden, wenn nur die Erregung der niederen Triebe die Vernunft nicht berührt, und in den obersten Teil der Seele nichts Fremdes und Unangenehmes eindringt (S. 52 ff.; 489; 666—668). Keine Kontemplation ohne Wirken; bloße Beschaulichkeit wäre Selbstsucht. Durch das vielfach vermittelte äußere Wirken wird das stille Werk der Vernunft nicht beeinträchtigt. Was die Vernunft als Eines und Unzeitliches erfaßt, das übertragen die Kräfte in zeitliche und räumliche Bestimmtheit. Wäre der Mensch in Verzückung, wie St. Paulus, und wüßte er einen Armen, der eines Süppleins bedürfte, es wäre besser, er ließe die Verzückung und diente dem Bedürftigen (S. 18—21; 330; 554; 607). Weit entfernt, daß die Werke mit der erreichten Heiligung aufhören; vielmehr erst nach der Heiligung beginnt die rechte Wirksamkeit, die Liebe zu allen Kreaturen, am meisten zu den Feinden, der Friede mit allen. Die Verzückung geht schnell vorüber, aber die Vereinigung mit Gott wird der Seele ein bleibender Besitz, auch wenn sie ihr scheinbar in äußerlichem Tun entrückt wird. Freilich sind die äußeren Werke der Barmherzigkeit nicht Selbstzweck; sie haben ein Ende, wo es nicht Jammer noch Armut gibt, in der Ewigkeit, während die Übung des inneren Menschen, deren Ausfluß sie sind, hier anfängt und ewig dauert (S. 320 ff.). Ein Mensch kann sich selber lassen und dennoch — und dann erst mit Fug und Recht — zeitliche Güter behalten. Alles kann er genießen, keine natürliche Empfindung ist seiner unwürdig. Wir sollen kein kleines Gut in uns zerstören, um ein größeres zu gewinnen, keine Wirkungs-

weise von bedingter Güte aufgeben um eines größeren Gutes willen, sondern wir sollen jedes Gute im höchsten Sinne erfassen, denn kein Gut streitet wider das andere (S. 427; 473; 492; 545; 573). Nur auf das Prinzip kommt es an; das rechte Prinzip hat die rechten Handlungen von selbst zur Folge (S. 179). Manche Leute sagen: habe ich Gott und Gottes Liebe, so kann ich tun, was ich will. Sie müssen's nur recht verstehen. So lange du irgend etwas vermagst, was wider Gott ist, so hast du eben Gottes Liebe nicht (S. 232). Tue, wozu gerade du dich am meisten von Gott gedrungen fühlst. Was des Einen Leben ist, das ist oft des Anderen Tod. Alle Leute sind mit nichten auf einen Weg zu Gott gewiesen. Gott hat des Menschen Heil nicht gebunden an eine bestimmte Wirkungsart. Findest du, daß dein nächster Weg zu Gott nicht in viel Werken und äußeren Mühen oder Entbehrungen besteht, woran eben auch nicht viel liegt, es sei denn, daß sich der Mensch sonderlich dazu getrieben fühle und die Macht habe, es zu tun ohne Beirrung seines inwendigen Lebens, — findest du also dies nicht in dir, so sei ganz in Frieden und nimm dich deß nicht viel an. Auch Christo folge geistlich nach. Wolltest du 40 Tage fasten, weil es Christus getan hat? Sondern darin folge ihm, daß du wahrnimmst, wohin es dich am meisten zieht, und da übe Entsagung. Das wäre ein schwaches inwendiges Leben, das von dem äußeren Kleide abhinge; das Innere soll das Äußere bestimmen. Darum mögen mit Fug und Recht die wohl essen, die ebenso bereit wären zum Fasten. Peinige dich nicht selbst; legt dir Gott Leiden auf, so trag's. Gibt er dir Ehre und Glück, so trag's ganz ebenso gern. Ein Mensch kann nicht Alles tun, er muß je Eines tun; aber in dem Einen kann er alle Dinge erfassen. Liegt das Hindernis nicht in dir, so kannst du Gott beim Feuer oder im Stall ebensowohl gegenwärtig haben als in andächtigem Gebet. Laß dir nicht genügen an einem gedachten Gott. Vergeht der Gedanke, so vergeht auch der Gott. Du magst es im Glauben wohl erreichen, daß du Gott dir wesentlich innewohnend habest, und daß du in Gott seiest und Gott in dir (S. 543—578).

V. Da Gott den Prozeß der Wiedereinbildung aus der Veräußerung in sich selbst vermittels der Seele vollzieht, so bedarf Gott der Seele. Er stellt uns fortwährend nach, um uns in sich zu ziehen. Zu diesem Zwecke wirkt er alle seine Werke. Gott kann unser so wenig entbehren, wie wir seiner. Dieser ewige Prozeß in Gott ist seine Gnade; sie wirkt übernatürlich, übervernünftig: sie ist unverdient, ewig vorausbestimmt, ohne doch den freien Willen aufzuheben. Die Natur macht keinen Sprung; sie fängt im Mindesten an und wirkt stetig fort bis zum Höchsten hinauf. Gott handelt nicht gegen den freien Willen. Das Werk der Gnade ist nichts anderes als eine Offenbarung Gottes, seiner selbst für sich selbst, in der Seele (S. 678). Die Gnade beginnt mit der Bekehrung des Willens, die zugleich eine Neuschöpfung aus Nichts ist. Sie bewirkt im Menschen nicht ein Tun, sondern einen Zustand, ein Einwohnen der Seele in Gott. — Über das Verhältnis der Gnade zum freien Willen spricht sich E. in schwankender Weise aus.

Durch die Gnade erlangt der Mensch die volle Einheit mit Gott wieder, die er ursprünglich hatte. Der Seele kommt eine ewige Präexistenz in Gott zu wie allen Dingen. Da war ich in Gott, aber nicht als dieser individuelle Mensch, sondern als Gott, frei und unbedingt wie er. Damals gab es in Gott keine realen Unterschiede; im göttlichen Wesen immanent habe ich die Welt und mich selber geschaffen, durch mein Ausfließen zu individueller Existenz habe ich Gott seine Gottheit gegeben und gebe sie ihm immerfort; denn ich gebe ihm die Möglich-

keit sich mitzuteilen, die doch sein Wesen ausmacht. Gott kann sich nicht verstehen ohne die Seele; insofern ich dem Wesen der Gottheit immanent bin, wirkt er alle seine Werke durch mich, und alles, was Objekt des göttlichen Verstandes ist, das bin ich (S. 581—583; 614; 282—284). Kehre ich aus der endlichen Daseinsform wieder in Gott zurück, da empfange ich einen Schwung, der mich über alle Engel emporträgt und mit Gott eins macht. Da bin ich wieder, was ich war, und nehme weder ab noch zu, eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt. Dieser Durchbruch aus der Kreatürlichkeit ist der Zweck alles Daseins und alles Geschehens. Gott ist Mensch geworden, auf daß ich Gott würde. Ich werde mit Christo ein Leib und mit Gott ein Geist, ich verstehe mich nicht anders denn als einen Sohn Gottes und ziehe alle Dinge mir nach in das unerschaffene Gut (S. 511; 584). Aber die Seele wird dennoch nicht in Gott vernichtet. Ein Pünktlein bleibt, in welchem sie sich als Kreatur der Gottheit gegenüber erhält: dies, daß sie nicht vermag, den Grund der Gottheit vollständig zu ermessen. Ihre vollständige Vernichtung in Gott wäre nicht ihr höchstes Ziel. Wir werden Gott von Gnaden, wie Gott von Natur Gott ist. Dieser Zustand heißt auch eine Vergottung des Menschen (die θέωσις des Dionysius und Maximus, siehe oben S. 181, 183, und des Eriugena, siehe oben S. 222 und 229); auch der Leib wird verklärt, sinnenfrei (S. 128; 185; 303; 377; 465; 523; 533; 662).

Die Stellung des Bösen im absoluten Prozeß bleibt bei E. unklar und mußte es bleiben, weil er wie die Früheren ihm nur die Bedeutung einer Privation zuerkannte. Als Durchgangspunkt für die Rückkehr der Seele in Gott erscheint das Böse zuweilen als ein Teil des göttlichen Weltplans, als ein von Gott verhängtes Leiden. Dem Guten kommen alle Dinge zugute, auch die Sünde (S. 556). Gott verhängt dem Menschen die Sünde und gerade denen am meisten, die er zu großen Dingen ausersehen hat; auch dafür soll der Mensch dankbar sein. Er soll nicht wünschen, nicht gesündigt zu haben; durch die Sünde wird man gedemütigt und durch die erfahrene Vergebung Gott nur um so inniger verbunden; er soll auch nicht wünschen, daß die Versuchung zur Sünde wegfiele, denn damit fiele auch das Verdienst des Streites und die Tugend selbst hinweg (S. 426; 552; 557). Von einem höheren Standpunkte aus betrachtet gibt es nichts Böses, ist auch das Böse nur Mittel für die Realisierung des ewigen Zweckes der Welt (S. 111; 327; 559). Gott könnte dem Sünder nichts Schlimmeres tun, als damit, daß er es ihm gestattet oder über ihn verhängt, daß er sündig sei, und daß er ihm nicht so großes Leiden sendet, um seinen bösen Willen zu brechen (S. 277). Gott zürnt nicht über die Sünde, als würde er dadurch beleidigt, sondern über den Verlust unserer Seligkeit, also nur über die Vereitelung seines Planes mit uns (S. 54). Gegen das bleibende Wesen des Geistes ist die Sünde nur ein Äußerliches. Auch in Todsünden behält der Geist im Wesen seine Gottähnlichkeit; auch in jenem Zustande kann der Mensch aus dem ewigen Grunde seiner Seele heraus gute Werke tun, deren Frucht im Geiste bleibt und, wenn er zu Gnaden angenommen ist, ihn fördert (S. 71—74; 218). — Doch trägt E. auch die kirchliche Lehre von der Erbsünde vor. Adams Fall hat den göttlichen Weltplan reell gestört, nicht nur die vorher von aller Schwäche freie, sittlich wohlgeordnete Natur des Menschen zerrüttet und sterblich gemacht, so daß wir nun in Gefahr und Furcht vor den Naturkräften stehen, sondern auch die ganze äußere Natur in Verwirrung gebracht (368; 497; 658), und die Sünde ist seitdem die Natur aller geworden (S. 370; 433; 529, Z. 26).

Eckhart erkennt eine ewige und eine zeitliche Menschwerdung an und bemüht sich vielfach, die letztere begreiflich zu machen, indem er an Christus den Menschen und den Gott sorgfältig scheidet, um beides dann wieder zu vereinigen. Christi Person war ewig in Gott als die zweite Person der Trinität vorhanden. Er hat nicht die Natur eines bestimmten Menschen, sondern die Menschheit selbst angenommen, die als Idee ewig in Gott bestand. Darum wäre Gott, wie E. mit Maximus gegen Thomas behauptet, Mensch geworden, auch wenn Adam nicht gefallen wäre. Deshalb ist nicht Adam, sondern Christus der erste Mensch, den Gott erschuf; denn er war bei der Schöpfung des Menschen vorausgemeint (S. 158; 250; 591). Christus ist durch ein Wunder als Mensch geboren in einem bestimmten Zeitmoment, während er doch zugleich ewig in Gott bleibt. Sein Leib stammt von Maria, seinen Geist schuf Gott aus Nichts; dem Leibe, wie dem Geiste hat sich Gott mitgeteilt. Menschliche und göttliche Natur sind in Christo vereinigt, aber in vermittelter Weise, so daß jede in ihrer Eigentümlichkeit fortbesteht; die Person ist das gemeinschaftliche Substrat und das Bindeglied der beiden Naturen (S. 674; 677). Zwischen Christus als Kreatur und dem ewigen Worte ist wohl zu unterscheiden. Christi Seele war an sich eine Kreatur; die Gottheit wurde ihm in übernatürlicher Weise nach seiner Erschaffung mitgeteilt. Seit Adams Fall mußten alle Kreaturen dahin wirken, einen Menschen hervorzubringen, der sie in ihre ursprüngliche Herrlichkeit zurückversetzte (S. 497). Von Natur ist Christi Seele wie eines anderen Menschen Seele; durch sittliche Arbeit hat sich Christus in die nächste Nähe Gottes emporgeschwungen, wie ich es auch kann durch ihn (S. 397). Seine Seele ist die weiseste, die je war. Sie wandte sich in dem Geschöpfe zum Schöpfer, darum hat Gott sie mit göttlichen Eigenschaften begabt. Christi geschaffene Seele ergründete die Gottheit niemals gänzlich. Als Kind war er einfältig wie ein anderes; in seinem Erdenleben blieb ihm die Einheit mit Gott entzogen, so daß er nicht die volle Anschauung göttlicher Natur hatte. Noch im Himmel bleibt Christi Seele Kreatur und steht unter den Bedingungen der Kreatur (S. 535; 674). Freilich ist die Einzigkeit seiner sittlichen Erhebung auch aus einer ihrem Grade nach einzigen göttlichen Gnadenwirkung zu verstehen. Als Christus geschaffen war, da wurde sein Leib und seine Seele in einem Momente mit dem ewigen Worte vereinigt. Auch in seinem tiefsten Leiden blieb er mit dem höchsten Gute in der obersten Kraft seiner Seele vereinigt; aber sein Leib war sterblich, und mit Sinnen, Körper und Verstand war er dem Leiden zugänglich. Seine Einigung mit Gott war so kräftig, daß er sich nie einen Augenblick von Gott abwenden konnte, und all sein Wirken geschah aus dem Wesen in das Wesen, frei und unbedingt und ledig aller endlichen Zwecke (S. 292—293; 583). Das Sitzen Christi zur Rechten des Vaters bedeutet seine Erhebung über die Zeit in die Ruhe der Gottheit, wohin auch die mit Christo Auferstandenen gelangen sollen (S. 116 ff.). So ist Christus unser Vorbild. Können wir wie er nicht ein Mensch, sondern der Mensch werden, so haben wir von Gnaden alles das, was Christus von Natur hatte.

Von der Satisfaktionslehre zeigen sich bei E. nur geringe Spuren und nur als Anlehnung an den Sprachgebrauch. Christus ist der Erlöser durch sein sittliches Verdienst. Dadurch, daß Gott menschliche Natur angenommen hat, ist diese geadelt worden, und ich erlange diesen Adel, soweit ich in Christo bin und die Idee der Menschheit in mir verwirkliche (S. 64—65). Christus hat uns die Seligkeit des Leidens bewiesen; die Erlösung durch sein Blut ist bei E. nur ein anderer Ausdruck für die heiligende, vorbildliche Kraft seines Leidens (S. 452; 184). Durch vollkommene Pflichterfüllung hat er einen Lohn verdient, an dem

wir alle teilhaben, soweit wir mit ihm eins werden (S. 644). Darum verdient auch sein sterblicher Leib keine Anbetung; eine jede sittliche Seele ist edler als dieser (S. 397). Die Betrachtung der menschlichen Erscheinung Christi ist nur Vorstufe; selbst den Jüngern war Christi leibliche Gegenwart eher ein Hindernis. Man muß der Menschheit Christi nachjagen, bis man die Gottheit ergreift. Das viele Denken an den Menschen Jesus, an seine leibliche Erscheinung und sein Leiden erscheint E. als die Quelle einer falschen Rührung und empfindungsseligen Andacht ohne sittliche Kraft und klare Erkenntnis (S. 241; 247; 636; 658). Maria ist selig, nicht weil sie Christum leiblich, sondern weil sie ihn geistig geboren hat, und jeder kann ihr darin gleich werden (S. 285; 345—347). Ähnlich urteilt E. über die Sakramente, wenn er auch zumeist die orthodoxe Lehre vorträgt. Wohl ist das Abendmahl das größte Geschenk Gottes an die Menschheit; aber doch ist es größere Seligkeit, daß Gott in uns geistlich geboren werde, als die leibliche Vereinigung mit Christo. Wer geistig recht bereit wäre, dem würde jede Speise ein Sakrament. Sakrament bedeutet Zeichen. Wer am Zeichen haften bleibt, kommt nicht zu der inwendigen Wahrheit, auf die jenes bloß hindeutet (S. 568; 239; 396; 593). Mönchische Askese, Heiligen- und Reliquiendienst, Beichtstuhl sind für den Höherstrebenden wertlos, wie alles äußere Formenwesen (S. 340; 295; 241; 599). Bis zum Tode ist ein Fortschreiten in der Heiligung möglich, der Tod ist der Abschluß. Der Zustand, in welchem der Mensch bei seinem Tode ist, bleibt sein Zustand für immer (S. 639). Die Hölle ist ein Zustand, das Sein im Nichts, in der Gottentfremdung. Für die, welche sich kurz vor dem Tode bekehren, wird ein Fegefeuer zugegeben, welches einmal ein Ende nimmt. Am jüngsten Tage spricht nicht Gott das Gericht, sondern jeder Mensch spricht sich selbst sein Urteil; wie er da in seinem Wesen erscheint, so soll er ewig bleiben. Die Auferstehung des Leibes ist so zu verstehen, daß der Leib das Wesen der Seele mit überkommt; was aber aufersteht, ist nicht der stoffliche Leib selber, sondern das ideelle Prinzip des Leibes (S. 470—472; 522).

Eckharts Lehre ist eine spekulative Deutung, zum Teil Umdeutung der fundamentalen christlichen Dogmen, beruhend auf einer kühnen metaphysischen Grundanschauung, dem Gedanken der Wesensgleichheit der Seele mit Gott. In seinem freien Verhältnis zur Kirchenlehre ist er der Vorläufer der neueren Wissenschaft. Wenn neuere Denker aus reiner Vernunftwissenschaft heraus eine Übereinstimmung mit dem Christentum angestrebt haben, so ist E. von einer, wie er glaubte, kirchlichen Anschauung zu einem Absolutismus der Vernunft gekommen. Seine Grundstimmung ist aus dem innersten Wesen der deutschen Nationalität geschöpft; in Deutschland sind die von ihm ausgegangenen Anregungen nicht wieder untergegangen, auch als sein Name fast vergessen war. Wohl will er erbauen, aber vermittels klarer Erkenntnis. Das Dogmatische verliert bei ihm seine spezifische Form, das Geschichtliche seine wesentliche Bedeutung; die Motive seiner Lehre, wenn auch von einem hohen ethischen Bewußtsein und Streben getragen, sind rein wissenschaftlicher Art, wiewohl die Form der Wissenschaft zurücktritt. Nicht bei den Stufen der Erhebung der Seele zu Gott verweilt er, wie die romanische Mystik, sondern bei der Darlegung des wahren Seins und der wahren Erkenntnis. So will er in der Lehre der Kirche und seiner Vorgänger den reinen Gedanken aus aller Umhüllung herausschälen und auch die Lehren der Ketzer in ihrer relativen Berechtigung ergreifen. Die mystischen Elemente bei E. sind: die Auffassung der höchsten Tätigkeit der Vernunft als unmittelbarer intellektueller Anschauung, die Leugnung des Seins alles Endlichen,

die Forderung der Aufgebung des eigenen Selbst und die Lehre von der vollkommenen Einigung mit Gott als dem höchsten Ziele. Aber seine Mystik ist nicht sowohl Stimmung als Gedanke, und das gibt ihm die Besonnenheit und Klarheit, die er selten verleugnet. Die äußersten Konsequenzen scheut er nicht; die Paradoxie wird eher gesucht als gemieden, der immer fesselnde, oft hinreißende Ausdruck auf die Spitze gestellt, um eindringlich zu werden und den Gegensatz zur verflachenden gewöhnlichen Auffassung klarer darzustellen. Oft ist deshalb der Ausdruck paradoxer als der Gedanke, und E. nimmt Bedacht, die nötigen Restriktionen hinzuzufügen. Thomas von Aquino streift in vielen Punkten hart an das von E. Gelehrte an; aber seine Stellung zur Kirche und ihrer Lehre erlaubt ihm nicht, über alles Statutarische hinaus so weit in den reinen Grund des religiösen Bewußtseins zurückzugreifen. Insofern ist E.s Lehre ein vergeistigter Thomismus. Der Romane Thomas wurde die höchste wissenschaftliche Autorität der römischen Kirche, die Lehre Eckharts, des Deutschen, bereitete mit ihrer Ethik die Reformation, mit ihrer Metaphysik die spätere deutsche Spekulation vor.

Die mystische Schule, die sich an E. anschloß, zerfällt in eine ketzerische und eine kirchliche Richtung. Jene, die falschen „freien Geister", huldigte einem wüsten und in seinen Konsequenzen unsittlichen Pantheismus, diese suchte E.s Lehre in einem gemilderten Sinne mit persönlicher Frömmigkeit zu verbinden. Es war eine populäre, große Teile des deutschen Volkes ergreifende Bewegung. Alte Ketzereien fanden an E. einen Halt; aber auch die weitverbreitete, stille Gemeinde der Gottesfreunde (der Name bezeichnet den Gegensatz zu den Knechten des Gesetzes; vgl. Ev. Joh. XV, 15; Jacob. II, 23), deren Wesen ein schwärmerisches Gefühl der Gottesnähe bildet, fand ihre Häupter zumeist in den Schülern E.s.

Die bedeutendsten unter E.s unmittelbaren Schülern sind der berühmte Prediger Johannes Tauler von Straßburg (1300—1361), der in seinen Predigten eindringliche und sittlich erweckliche Mahnung mit der Wiederholung der spekulativen Lehren E.s verband, und Heinrich Seuse (Suso) von Konstanz (1300—1365), der Minnedichter der Gottesliebe, bei dem die frommen Ergüsse einer schwärmerischen Phantasie mit den abstrakten Spekulationen E.s eine seltsame Verbindung eingehen. Auch das Büchlein aus dem 14. Jahrhundert von unbekanntem Verfasser, das, von Luther aufgefunden und unter dem Titel „Eine deutsche Theologie" herausgegeben, so große Wirkungen geübt hat, ist eine im wesentlichen getreue, teilweise die Spitzen des Ausdrucks abstumpfende Wiedergabe Eckhartscher Grundgedanken.

Von demselben angeregt, nähert sich Johann Ruysbroeck (1293—1381), Prior im Kloster Grünthal bei Brüssel, mehr der romanischen Mystik und lehrt, ohne sich allzusehr in ontologische Spekulationen zu vertiefen, die Kontemplation als den Weg zu Gott; doch war auch er dem Kanzler Gerson des Pantheismus und der Vergötterung der Seele verdächtig. Die Lehre Eckharts wissenschaftlich fortgebildet hat keiner von ihnen. Das rein theoretische Interesse trat bei ihnen hinter das religiöse und ethisch-praktische zurück; die wilden Auswüchse der Eckhartschen Gedanken haben sie alle bekämpft. Besonders suchen sie Gott und die Kreatur genauer zu sondern, betrachten die Einheit der Seele mit Gott nicht als eine Einheit des Wesens, sondern des Willens oder des Schauens, und fassen den Begriff des Glaubens mehr als eine Unterwerfung des Verstandes unter die Autorität, ohne doch sich von E.s Auffassung ablösen zu können. Am meisten

haben Tauler und die „deutsche Theologie" das Fortleben der Eckhartschen Spekulation vermittelt, während auf Eckharts Andenken und Schriften der Bann der Kirche mit aller Schwere lastete.

Die spätere Mystik, wie sie sich unter den Brüdern des gemeinschaftlichen Lebens (gestiftet von dem Freunde Ruysbroecks, Gerhart Groot, gest. 1384) besonders durch Thomas Hamerken von Kempen (gest. 1471, „Von der Nachfolge Christi") ausgebildet hat, und von hier aus angeregt bei Johann Wessel (gest. 1489) zu einem System reformatorischer Theologie geworden ist, trägt nicht mehr den spekulativen Charakter der Schule Eckharts.

Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit.

(Die Ausgaben der Werke der Philosophen und die Übersetzungen siehe im Text bei den einzelnen Paragraphen.)

Zu § 1. Die Philosophie der christlichen Zeit.

I. Allgemeine Darstellungen der Geschichte der Philosophie.

Von der Philosophie der christlichen Zeit überhaupt handeln: Heinrich Ritter, Die christl. Philos., 2 Bde., Götting. 1858—1859. C. Sanseverino, Philos., christ. cum antiqua et nova comparata, Neap. 1862 ff.; dass. in compendium redacta, 2 voll., Neap. 1868; ders., Elementa philosophiae christ., Neap. 1865. Heinr. v. Stein, Sieben Büch. zur Gesch. des Platonism., Götting. 1862—1874; 3. T.: Verh. des Platonismus zur Philos. d. christl. Zeiten. Vgl. die ausführlichere Darstellung in Ritters Gesch. der Philosophie, Bd. V ff., Hamb. 1841 ff., wie auch die betreffenden Bände der Grundriß I, 10. A., S. 2*—6* angeführten Werke von Brucker, Buhle, Tennemann, Hegel, Marbach, Erdmann, Lewes u. a. Auch mag hier J. G. Mußmann, Grundr. der allgem. Gesch. der christl. Philos., Halle 1830, genannt sein. Speziell seien noch angeführt: F. Capozza, Sulla filosofia dei padri e dottori della chiesa ed in specialità di S. Tommaso, Napoli 1868. A. Stöckl, Lehrb. d. Gesch. d. Philosophie, Mainz 1870, 3. A. 1889; derselbe, Grundriß der Gesch. d. Philosophie, 2. A. von Kirstein, Mainz 1911. P. Haffner, Grundlinien d. Gesch. d. Philos., 1.—3. Abt., Mainz 1881—1884. R. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker, Leipzig 1890, 9. A. 1911. W. Windelband, Gesch. d. Philos., Freiburg 1892, 5. A. 1910. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus, II. B.: Der Idealismus d. Kirchenväter und der Realismus d. Scholastiker, Braunschweig 1896, 2. A. 1908. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiévale, Paris et Bruxelles 1900, 2e éd. Louvain-Paris 1905, 4e éd. 1912 (behandelt als Einleitung zur Phil. d. Mittelalt. d. griech. und patristische Philos.). F. Picavet, Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales, 2e éd. Paris 1907 (die mittelalterl. Philosophien beginnen mit Paulus, Philon, Apollonius von Tyana, Plutarch von Chaeronea u. Seneca. S. 319). E. Lehmann, Mystik im Heidentum u. Christentum, Leipzig 1908 (Aus Natur u. Geisteswelt 217) M. Grabmann, Die Gesch. d. scholastischen Methode, nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt. I. B.: Die scholast. Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrh. II. B.: D. schol. Methode im 12. u. beginnenden 13. Jahrh., Freiburg 1909/1911. Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschrift f. klass. Philol. 1909, 1283—1292, 1912, 468—469. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe, Leipzig 1909. J. Lindsay, Studies in European Philosophy, London 1909 (darunter The philosophical doctrine of Logos. Gnosticism as a philosophy of religion. Augustin's philosophy of history. Origen as christian philosopher. Scholastic and mediaeval philosophy. The philosophy of Aquinas).

II. Darstellungen zu einzelnen philosophischen Gebieten.

a) Logik und philosophische Terminologie: K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, B. I: Die Entwicklung der Logik im Altertum, Leipzig

1855; B. II—IV: Die Logik im Mittelalter, ebd. 1861—1870; B. II, 2. A., ebd. 1885. R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminologie, Leipzig 1879.

b) Gottesbeweise und Gotteserkenntnis: A. Tyszka, Gesch. d. Beweise f. d. Dasein Gottes bis z. 14. Jahrh., Jena 1875. H. Gwatkin, The knowledge of God and its historical development, Edinburgh 1906. O. Zöckler, Gesch. der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907.

c) Naturwissenschaft und ihre Beziehungen zur Theologie: Jan de Vasconcellos, Quid de vi vitali patres aut doctores ecclesiae senserint, I. D.: Rostock 1868. O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwissensch. mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte, I: Von den Anfängen der christlichen Kirche bis auf Newton und Leibniz, Gütersloh 1877. Lauchert, Gesch. d. Physiologus, Straßburg 1889. K. Laßwitz, Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton I, 1890 (greift auch auf die Patristik zurück). M. Goldstaub, Der Physiologus und seine Weiterbildung in der lateinischen und byzantinischen Literatur, Philol. Supplementb. 8, Leipzig 1899—1901, 339—400. F. Strunz, Gesch. d. Naturwissenschaften im Mittelalter, Stuttgart 1910.

d) Psychologie: H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, I. Teil, 2. Abt.: Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino, Gotha 1884. G. L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, Paris 1887. M. Dessoir, Abriß einer Geschichte d. Psychologie, Heidelberg 1911. O. Klemm, Geschichte d. Psychologie, Leipzig-Berlin 1911. Siehe auch Grundriß I, 10. Aufl., S. 8*, III.

e) Ästhetik: M. de Wulf, L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations, Revue Néo-Scolastique 16, 1909. Siehe auch Grundriß I, 10. A. 1909, S. 9*, VI.

f) Sprachphilosophie: P. Rotta, La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica, Torino 1909.

g) Ethik und Soziologie: Eine Geschichte der christlichen Sitte gibt Neander, Vorlesungen über Gesch. d. christl. Ethik, herausgeg. von D. Erdmann, Berlin 1864. H. J. Bestmann, Bd. I: Die sittl. Stadien in ihrer geschichtlichen Entwickl., II, 1 u. 2: Die kathol. Sitte, Nördling. 1880—1885, ferner W. Gaß, Gesch. der christlichen Ethik, Bd. 1 bis zur Reformation, Berlin 1881. Th. Ziegler, Gesch. d. Ethik. 2. Abt. Gesch. d. christl. Ethik, Straßburg 1886, 2. Ausg. mit Reg. 1892. Chr. Ernst Luthardt, Gesch. d. christlichen Ethik, 1. Hälfte: Gesch. der Ethik vor der Reformation, 2. Hälfte: Gesch. der christl. Ethik seit der Reformation, Leipzig 1888, 1893. O. Zöckler, Die Tugendlehre des Christentums. Ein Beitrag z. Gesch. d. christl. Sittenlehre und Sitte, Gütersloh 1904. Léon Lallemand, Hist. de la Charité, 4 Bde., Paris 1902–1906. A. Hunzinger, Das Furchtproblem in der kathol. Lehre von Augustinus bis Luther, Leipzig 1906. Fr. Hamm, Zur Grundlegung und Gesch. der Steuermoral, Trier 1908; derselbe, Die Schönheit der kathol. Moral. Vorträge, München-Gladbach 1911. Th. C. Hall, History of Ethics within organized Christianity, London 1910. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburg 1911 (Freiburger Theol. Studien, H. 4). G. F. Barbour, A philosophical study of Christian Ethics, London 1911. Vgl. auch Grundriß I, 10. A. 1909, S. 8*, IV.

Th. Sommerlad, Die wirtschaftl. Tätigkeit der Kirche in Deutschland, 2 Bde., Leipzig 1900–1905; derselbe, Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, B. 26—28, Tübingen 1908 u. 1909. Siehe auch E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. B., 1. u. 2. Hälfte, Tübingen 1912 (1. Hälfte, I. K., Die Grundlagen in der alten Kirche; II. K., Der mittelalterliche Katholizismus). Demetrios Balanos, *Ἡ θέσις τῆς γυναικὸς ἐν ταῖς θρησκείαις καὶ ἰδίως ἐν τῷ χριστιανισμῷ*, Athen 1910. J. v. Walter, Frauenloos u. Frauenarbeit in d. Gesch. d. Christentums, Berlin 1911.

III. Kirchen- und Dogmengeschichtliche Werke.

Zu erwähnen sind die dogmen- und kirchengeschichtlichen Werke von Mosheim, Münscher, Augusti, Neander, Gieseler, Ldw. Frdr. Otto Baumgarten-Crusius, Hase, Klee, K. R. Hagenbach, Baur, Niedner, Böhringer, Phil. Schaff,

Frdr. Nitzsch (Dogmengesch. I. B., Berlin 1870), Thomasius, Kurz, Herzog, Hergenröther, 4. A. bearbeitet von J. P. Kirsch, Freiburg 1902–1909, B. I, 5. A. 1911, R. Rothe, Wilh. Moeller, Lehrb. der Kirchengesch., neu bearbeitet von Hans v. Schubert u. Kawerau, K. Müller, Kirchengesch. I, II, 1, 1892—1902 (Neudruck 1905—1911), G. Krüger u. E. Preuschen, Handb. d. Kirchengesch., 4 Bde., 1909 ff., Die Kultur der Gegenwart I, 4, I, Geschichte der christl. Religion, 2. A., Leipzig 1909, A. Knöpfler, Lehrb. d. Kirchengesch., 5. A., Freiburg 1910, Fr. X. Funk, Lehrb. der Kircheng., 6. A. herausgegeben von K. Bihlmeyer, Paderborn 1911.

J. Schwane, Dogmengeschichte der vornizänischen Zeit, Münster 1862, 2. A. Freiburg i./B. 1892; derselbe, Dogmengesch. d. patristischen Zeit (325—787), Münster 1869, 2. A. Freiburg i./B. 1895; derselbe, Dogmengesch. der mittleren Zeit (787—1517), Freiburg i./B. 1882; derselbe, Dogmengesch. d. neuen Zeit, ebend. 1890. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. v. christol. Standpunkt (vom 8.—16. Jahrh.), 2 Teile, Wien 1873—1875. Ad. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch., 1. Bd.: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas, 2. u. 3. Bd.: Die Entwickelung des christlichen Dogmas, Freib. i. Br. 1886–1890, 3. Aufl. 1894—1897, 4. A. Tübingen 1909—1910, auch ins Englische übersetzt; ders., Grundriß der Dogmengesch., I u. II, 1889, 1891, 2. A. 1893, 4. A. 1905. Harnack räumt bei dem Bildungsprozeß des kirchlichen Dogmas dem Hellenismus einen größeren Einfluß ein, als es sonst in der Regel geschehen war. Wenn er auch hier und da etwas zu weit geht, so ist es doch sehr wertvoll, daß diese Seite einmal in helles Licht gestellt wurde. Ungerechtfertigten Angriffen gegenüber, als ob er das fertige katholische Dogma vollständig mit dem Hellenismus identifizierte, hebt er hervor (Theol. Lit. Zt., 1886, S. 165 ff.), er habe bei der Entstehung des Dogmas jedem Element das Seine zu geben versucht, dem Alten Testamente, dem Urchristentum, dem Neuen Testamente als Kanon, der Glaubensregel, dem Griechentum. Er habe dies komplizierte Verhältnis, in welchem der Katholizismus mit seinem Dogma zum Gnostizismus gestanden habe, abgewogen und von einem halben Sieg des Hellenismus im Katholizismus gesprochen und weiter gezeigt, wie sich das Dogma in jener wunderbaren Weise entwickelt habe, daß einerseits die griechischen Elemente noch gesteigert worden seien, anderseits nun erst das Urchristentum durch das Medium des neutestamentlichen Kanons und der Glaubensregel eingewirkt habe. Frdr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 3. Aufl., Halle 1893, 4. A. 1906. Derselbe, Grundriß d. Dogmengesch., Halle 1907. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1. u. 2. Hälfte, Lpz. 1895, 1898. B. I u. II, 2. A. 1908—1909. Derselbe, Grundriß der Dogmengesch., 2. A. Lpz. 1905. A. Dorner, Grundriß d. Dogmengesch., Entwicklungsgesch. d. christl. Lehrbildungen, Berlin 1899. J. Tixeront, Histoire des dogmes, I. La théologie Anténicéenne, 3e éd., Paris 1906, 6e éd. 1909. II. De S. Athanase à S. Augustin (316–430), 4e éd., Paris 1909. III. La fin de l'âge patrist. (430–800), ebd. 1912. G. Bonwetsch, Grundriß der Dogmengesch., München 1908. A. Dufourcq, L'avenir du christianisme. Ie partie. Le passé chrétien. Vie et Pensée. 8 voll., 3e éd., Paris 1908, vol. II–III, 4e éd. 1909. Ch. Guignebert, L'évolution des dogmes, Paris 1910.

IV. Literaturgeschichtliche Werke.

A. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur d. Mittelalters im Abendlande, 3 Bde., Leipzig 1874, 1880, 1887, Bd. I, 2. A. 1889 (Die christl. lat. Literatur von ihren Anfängen bis zum Beginn des 11. Jahrh.). H. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, Leipzig 1897, 2. A. 1908. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrh. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898, 2. Abd. mit Nachträgen 1909; derselbe, Vergil. Aeneis Buch VI, Leipzig 1903 (behandelt werden die hellenisch-altchristl.-mittelalterlichen Jenseitsvorstellungen); derselbe, Die latein. Lit. im Übergang vom Altertum zum Mittelalter. Kultur der Gegenwart I, 8, Leipzig 1905, 3. A. 1912, 483–520. Fr. Novati, L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo, Milano 1899. Al. Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur IV, Die lat. u. griech. Lit. d. christl. Völker, Freiburg 1900, 3. u. 4. A. 1905. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, 4 voll., Paris 1901—1912. G. Groeber, Übersicht über die lat. Literatur von der Mitte des 6. Jahrh. bis 1350, Grundriß d. romanischen Philologie II, 1, Straßburg 1902. J. E. Sandys, A history of classical scholar-

ship. 3 Bde., Cambridge 1903—1909. R. Pichons, Études sur l'histoire de la litterature latine dans les Gaules, Paris 1906. M. Manitius, Gesch. der latein. Literat. des Mittelalters, I. T. von Justinian bis zur Mitte des 10. Jahrh., München 1911. L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen, Bd. II, Einleitung in die latein. Philologie des Mittelalters, herausgeg. von P. Lehmann, München 1911.

Über die christliche Literatur Syriens und des Orients überhaupt handeln: G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Münster 1871. A. Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur B. I: Die Literaturen Westasiens u. d. Nilländer, Freiburg i./B. 1892, 3. u. 4. A. 1905. W. Wright, A short History of syriac literature, London 1894. R. Duval, La litterature syriaque, Paris 1899, 3e éd. 1907 (Anciennes lit. chrétiennes II). Die orientalischen Literaturen in Kultur der Gegenwart I, 7, Berlin u. Leipzig 1906 (Das aramäische u. äthiopische christl. Schrifttum von Th. Nöldeke; das armenische u. georgische von F. N. Finck). Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen. VII. B., 2. Abt.: Gesch. d. christl. Literaturen des Orients, Leipzig 1907 (C. Brockelmann behandelt 1—74 die syrische u. christl.-arab., F. N. Finck 75—130 die armenische, J. Leipoldt 131—183 die koptische u. E. Littmann 185—270 die äthiopische Literaturgeschichte). K. Lübeck, Die christl. Kirchen d. Orients, Kempten u. München 1911 (behandelt hauptsächlich die Gegenwart). A. Baumstark, Die christl. Literaturen d. Orients, I. Das christl.-aramäische u. d. koptische Schrifttum. II. Das christl.-arab. und das äthiopische Schrifttum, das christl. Schrifttum der Armenier und Georgier, 2 Bändchen, Leipzig 1911 (Sammlung Göschen).

Über die byzantinische Literatur handeln: K. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Literatur, 2. A., München 1897, unter Mitwirkung v. A. Ehrhard und H. Gelzer. A. Ehrhard behandelt S. 1—218 die griechischen Theologen. K. Krumbacher, Die griechische Literatur des Mittelalters, Kultur d. Gegenwart I. 8, 3. A. 1912, 319—370. D. C. Hesseling, Essai sur la civilisation byzantine. Trad. française par G. Schlumberger, Paris 1907. H. Gelzer, Byzantin. Kulturgeschichte, Tübingen 1909. K Dieterich, Byzantinische Charakterköpfe, Leipzig 1909 (Aus Natur u. Geisteswelt 244).

V. Enzyklopädien und Lexika.

Von großem Werte auch für die Kenntnis der christlichen Philosophie ist die Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, in Verbind. mit vielen protestant. Theologen u. Gelehrten hrsg. von Dr. Herzog, 22 Bde., Hamb. u. Gotha 1854—1868, 2. durchgängig verbesserte u. vermehrte Aufl. von J. J. Herzog u. G. L. Plitt, nach deren Tode von Alb. Hauck, Lpz. 1877—1888, 3. Aufl., hrsg. von Hauck, Lpz. 1896—1909. Von katholischer Seite: Heinr. Jos. Wetzer u. Bened. Welte, Kirchen-Lexikon oder Enzyklopädie der kathol. Theol. und ihrer Hilfswissenschaften, 12 Bde., Freib. i. Br. 1846—1860, 2. Aufl., begonnen von Kard. Jos. Hergenröther, fortgesetzt von Frz. Kaulen, 1882—1903 (mit Register). Ferner sind hier als sehr wertvoll zu erwähnen: A Dictionary of Christian Biography, ed. by Will. Smith and Henry Wace, 4 Bde., London 1877—1887, Neuaufl. in 1 Bd. 1912. Dictionnaire de théologie catholique, hrsg. von Vacant-Mangenot, Paris 1899 ff. (bis jetzt 4 Bde.). Kirchliches Handlexikon, hrsg. von M. Buchberger, 2 Bde., München 1907—11. The Catholic Encyclopedia, New-York 1907 ff. (bis jetzt 12 Bde.). Staatslexikon im Auftrage der Görresges. herausgegeb., 5 Bde., 3. u. 4. A., Freiburg 1908—1911. R. Eisler, Philosophenlexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker, Berlin 1911. Siehe auch Grundriß I, 10. A. 1909, S. 10*, F.

VI. Zeitschriften.

In Betracht kommen vor allem Annales de philosophie chrétienne, Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Philosophisches Jahrbuch, Revue Thomiste, Revue Néo-scolastique, Revue de philosophie, Revue des sciences philosophiques et théologiques, Rivista di filosofia neoscolastica, La Ciencia Tomista, Didascaleion, Archiv für Geschichte der Philosophie, Byzantinische Zeitschrift, ferner die theologischen, die kirchenhistorischen und die philologischen Zeitschriften.

VII. Bibliographie.

Außer den in Grundriß I, 10. A. 1909 zu § 4, S. 1* u. 2* genannten bibliographischen Hilfsmitteln sind insbesondere zu nennen: U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du moyen-âge. I. Bio-Bibliographie, 2 Bde., Paris 1877–1888, 2. éd. 1905—1907. Hurter, Nomenclator litterarius theol. cath., 5 Bde., 3. A., Innsbruck 1903–1911. Die Berichte über die Philosophie der Kirchenväter und des Mittelalters im Archiv für Geschichte der Philosophie. Der theologische Jahresbericht, zuerst hrsg. von B. Pünjer, Leipzig, von 1882 an, nach dessen Tode von R. A. Lipsius und später von H. Holtzmann, dann von G. Krüger u. W. Köhler, jetzt von G. Krüger u. M. Schian. Daraus Sonderabdruck: Bibliographie der theologischen Literatur, Braunschweig. Theologische Literaturzeitung, herausg. von A. Harnack u. E. Schürer, Leipzig 1876 ff., fortgesetzt von A. Titius und H. Schuster. Theologisches Literaturblatt, herausgeg. von L. Ihmels, 33. Jahrg. 1912. Literarische Rundschau, herausgegeben von J. Sauer, Freiburg, 38. Jahrg. 1912. Theologische Revue, herausgegeben von F. Diekamp, Münster, 11. Jahrg. 1912. Umfangreiche und wertvolle bibliographische Mitteilungen bringen ferner das Philosophische Jahrbuch, herausgegeben von C. Gutberlet, B. 25, Fulda 1912, das Historische Jahrbuch, herausgegeben von M. Jansen, B. 33, München 1912, die Jahresberichte der Geschichtswissenschaft, herausgegeben von G. Schuster, 32. Jahrg. 1909, die Revue d'histoire ecclésiastique (Löwen, seit 1900), die Revue Néo-scolastique (Löwen, seit 1894) in einem als Supplement beigegebenen „Sommaire idéologique des ouvrages et revues de philosophie", das gleichzeitig auch als Beigabe der Rivista di Filosofia neoscolastica (Florenz, seit 1909) erscheint, die Revue des sciences philos. et théol. A. Ruge, Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht. 1. Doppelband. Literatur 1908 und 1909. Heidelberg 1910.

Zu § 3. Die patristische Periode in ihren beiden Hauptabschnitten.

Außer den in § 1 unter den einzelnen Nummern genannten Hilfsmitteln zum Gesamtgebiet der Philosophie der christlichen Zeit sind hier zu verzeichnen:

I. Allgemeine Darstellungen der Geschichte der patristischen Philosophie.

Alb. Stöckl, Gesch. der Philosophie der patrist. Zeit, Würzb. 1859; ders., Gesch. der christl. Philosophie zur Zeit der K.-Väter, Mainz 1891 (zum Teil identisch mit dem Früheren). Johann Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. O. Grillnberger, Studien zur Philos. d. patristischen Zeit, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 1889, 1891. G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I. B. Das Altertum, Leipzig u. Berlin 1907. A. Catoire, Philosophie byzantine et philosophie scolastique, Echos d'Orient 12, 1909, 193—201. G. Krüger, Artikel Patristik in Realenzyklopädie für prot. Theol., B. 15, 3. A. Leipzig 1904. Vgl. dazu unten § 4, XIII: Das Christentum und die hellenische Philosophie und § 13, I: Der Platonismus der Kirchenväter.

II. Darstellungen einzelner philosophischer Gebiete in der patristischen Zeit.

a) Gottesbeweis und Gotteserkenntnis: Carl van Endert, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit mit bes. Berücksicht. Augustins, Diss., Würzb. 1869. Ignaz Stahl, Die natürl. Gotteserk.. aus der Lehre der Väter dargestellt, Regensburg 1869. Roderfeld, Die kathol. Lehre v. d. natürl. Gotteserkenntnis nach der platon.-patrist. u. d. aristotel.-scholast. Erkenntnistheorie, in: Theolog. Quartalsschr., Bd. 63, S. 77—136, 187–249. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbew. im Mittelalter, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3).

b) Naturwissenschaft und Naturphilosophie: W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Marpurgi 1905. J. Hoffmann, Die Anschauungen der Kirchenväter über Meteorologie. Ein Beitrag zur Geschichte der Meteorologie, München 1907 (Münchener Geograph.

Studien, 22. Stück). A. Kurtides, Ἡ φύσις καὶ οἱ Ἕλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Μελέτη, 1909, 66—76 (Athen).

c) Psychologie: B. Dawydenko, Über die Unsterblichkeit der Seele nach der Lehre der Kirchenväter, Glaube und Vernunft 1908, 3, 488—511, 614—636, 778—794 (Russisch). Siehe auch unter III e.

d) Soziologie und Wirtschaftslehre: Fr. X. Funk, Über Reichtum und Handel im christl. Altertum, Historisch-politische Blätter 130, 1902, 888 ff. (Kirchengesch. Abhandl., III, Paderborn 1907, 150 ff.). L. Brentano, Die wirtschaftl. Lehren d. christl. Altertums, Sitzungsber. d. K. b. Akad. d. Wissensch., philos.-philol. u. histor. Klasse, Jahrg. 1902, München 1903. M. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 3. A., Leipzig 1904. S. Talamo, La schiavitù secondo i padri della chiesa, Rivista internaz. di scienze sociali, anno XII, vol. 36, 1904, 161 ff., 321 ff.; anno XIII, vol. 37, 1905, 3—26; derselbe, Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici, Roma 1908. James Donaldson, Woman, her position and influence in ancient Greece and Rome and among the early Christians, London 1907. J. Seipel, Die wirtschaftsethisch. Lehren d. Kirchenväter, Wien 1907 (Theol. Studien d. Leogesellsch.). Vielfach gegen Sommerlad gerichtet. Siehe oben unter § 1, II g. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in d. altkirchl. Literatur, Freiburg i./B. 1908 (IX—XII Literaturangabe). Derselbe, Eigentum u. Erwerb nach dem opus imperfectum in Matthaeum, Theol. Quartalschrift 1910, 2. Heft. E. Baumgartner, Der Kommunismus im Urchristentum, Zeitschr. f. kathol. Theol. 33, 1909, 625 ff. A. Steinmann, Sklavenlos u. alte Kirche. Eine histor.-exeget. Studie über die soziale Frage im Urchristentum, München-Gladbach 1910 (Apologet. Tagesfragen 8). E. Vogt, Soziales Leben in der ersten Kirche, Breslau 1911. A. Harnack, Aus Wissenschaft u. Leben, B. II. Gießen 1911, 175—183: Der proletarische Charakter des Urchristentums, 253—277: Das Urchristentum und die sozialen Fragen. — Anhang. Thesen über den Wert der Arbeit nach urchristl. Anschauung. R. Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 2. A. der „Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus", 2 Bde., München 1912 (Bd. II, 2. Buch, 7. Kap.: Das Christentum).

e) Pädagogik u. Hochschulgeschichte: J. Hoffmann, Die Beurteilung u. Stellung der altklass. Bildung in der Kirche, Monatsblätter f. d. kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 2, 1901, H. 2—4. Steeger, Die Pädagogik d. Kirchenväter, Theol. prakt. Monatsschr. (Passau) 15, 1904, 2. H. G. Hodgson, Primitive Christian Education, London 1906. P. Reinelt, Christl. Erziehungslehre in Zitaten. Aus den Väterschriften gesammelt, Freiburg i./B. 1909. F. Schemmel, Die Hochschule von Konstantinopel im 4. Jahrh. p. Chr. n., Neue Jahrb. f. das klass. Altertum 22, 1908, 147—168 (über die lat. u. griech. Lehrer in Konstant., besonders Libanios u. Themistios u. d. Art ihres grammat.-, rhetorisch-philosophischen Unterrichts). A. Müller, Studentenleben im 4. Jahrh. n. Chr., Philologus 69, 1910, 292—317 (Lehrgang an den Hochschulen des 4. Jahrh., Besoldungen d. Lehrer, Leben u. Treiben der Studierenden). Corrado Barbagallo, Lo stato e l'istruzione pubblica nell impero romano, Biblioteca di filologia class., No. 3, Catania 1911 (reicht bis zu Justinian).

III. Darstellungen einzelner theologischer Lehren der patristischen Zeit.

a) Trinität und Lehre vom heiligen Geist: Baur, Christl. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes, Tübingen 1841—1843. G. A. Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer geschichtl. Entwickl. 1844. G. Krüger, Das Dogma von der Dreieinigkeit u. Gottmenschheit in s. gesch. Entwicklung dargestellt, Tübingen 1905. S. Schloßmann, Persona u. Πρόσωπον im Recht u. im christl. Dogma, Kiel 1906. A. Dupin, Le dogme de la trinité dans les trois premiers siècles, Paris 1907. J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910. F. Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses, Rektoratsrede, Münster 1910. E. de Faye, De la formation d'une doctrine chrétienne de Dieu au IIe siècle, Revue de l'histoire des religions 63, 1910, N. 1.

Th. Schermann, Die Gottheit des hl. Geistes nach den griech. Vätern des 4. Jahrh., Freiburg i./B. 1901 (Straßb. Theol. Stud. 4, 4—5). K. F. Noesgen, Das Wesen u. Wirken d. hl. Geistes, 2 Bde., Berlin 1905—1907.

b) Christologie und Logoslehre: Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre von der Person Christi, Stuttg. 1839, 2. A. 1845—1853. Anet, La notion du Logos dans la philosophie grecque, dans St. Jean et dans les pères apologètes, Liège 1875. Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der christl. Literatur (2. Teil von: Der Logos. Geschichte seiner Entwickl. in der griech. Philos. u. der christl. Lit.), Leipzig 1899, s. Grundriß I, 10. Aufl., S. 18*. Der Titel zu weit, da die Lehre vom Logos nach Origenes nur in einem kurzen Überblick, und zwar nur bis zu Luther, gebracht wird. Ausführlich behandelt ist die erste christliche Logosophie, Paulinismus usw., sodann das Johannes-Evangelium. Vgl. die Rezension von H. Lüdemann, A. f. G. d. Ph., 16, S. 547—561. Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ, 3e éd. Paris 1904. J. Klug, Jesus Christus, der menschgewordene Logos Gottes. Ein dogmengesch.-apologet. Beitrag z. Entwickl. d. christl. Dogmas in d. vornicänischen Zeit, I. D., Würzburg 1908. Tonetti, L'anima di Cristo nella teologia del N. Test. e dei padri, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1909 u. 1910 (3 Artikel). Siehe dazu unten die Literatur § 4, XI a: Die Johanneische Logoslehre und Grundriß I, 10. A., S. 18*.

c) Lehre von der Sünde: J. Turmel, Le dogme du péché originel avant S. Augustin, Rev. d'hist. et de litt. relig. 5, 1900, 503–526; 6, 1901, 13–31; Le dogme du péché originel dans S. Augustin, ebd. 6, 1901, 385—426; 7, 1902, 128—146, 209–230; Le dogme du péché originel après S. Augustin, ebd. 7, 1902, 289—321, 510—533. H. Gerigk, Wesen u. Voraussetzungen d. Todsünde, Breslau 1903. R. F. Tennant, The Sources of the Doctrine of original sin, Cambridge 1905. H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1909. M. Jugie, Le dogme du péché originel dans l'église grecque, Revue Augustinienne 9, 1910, 163—177.

d) Lehre von der Erlösung und Rechtfertigung: Baur, Christliche Lehre von der Versöhnung, Tübingen 1838. A. Ritschl, Gesch. der Lehre v. der Rechtfertigung u. Versöhnung, Bonn 1870, 2. A. 1881 ff. A. Harnack, Gesch. d. Lehre der Seligkeit allein durch den Glauben, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1891, 82—178. F. S. Muth, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung, München 1904. J. Rivière, Le dogme de la rédemption. Essai d'étude historique, 2e éd. Paris 1905. Derselbe, Hist. de la doctrine de la rédemption, Bulletin de Lit. Ecclés. 1905, Juli–Okt. K. Dunkmann, Gesch. d. Christentums als Versöhnung u. Erlösung, Leipzig 1907. K. Staab, Die Lehre v. d. stellvertretenden Genugtuung Christi. Hist.-kritisch dargestellt, Paderborn 1908. J. Wirtz, Die Lehre v. d. Apolytrosis. Unters. nach den hl. Schriften u. d. griech. Schriftstellern bis auf Origenes einschl., Trier 1906. Oxenham, Hist. du dogme de la rédemption. Essai hist. et apologétique, trad. par J. Bruneau, Paris 1909.

e) Eschatologische Lehren: W. Haller, Die Lehre von d. Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Ztschr. für Theol. u. Kirche, 1892, S. 273 ff. Al. Chiappelli, La dottrina della resurrezione della carne nei primi secoli della chiesa, Napoli 1894. G. Scheurer, Das Auferstehungsdogma in der vornicänischen Zeit, Würzb. 1896. L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten u. Neuen Testament, Freiburg 1890; derselbe, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i./B. 1896. M. Pohlenz, Die griech. Philos. im Dienste d. christl. Auferstehungslehre, Zeitschr. f. wissensch. Theol., N. F. 12, 241—250. L. Gry, Le millénarisme, Paris 1904. E. C. Dewick, Primitive christian eschatology, Cambridge 1912.

f) Die Lehre von den Sakramenten: A. Struckmann, Die Gegenwart Christi in d. hl. Eucharistie nach d. schriftl. Quellen der vornicän. Zeit, Wien 1905 (Theol. Stud. d. Leogesellschaft 12). F. J. Dölger, Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmat. dargest., Wien 1906 (Theol. Stud. d. Leogesellschaft 15); derselbe, Der Exorzismus im altchristlich. Taufritual, Paderborn 1909 (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums III, 1–2); derselbe, Ichthys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Bd.: Religionsgeschichtliche u. epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie u. Sakramentenlehre, Rom 1910; derselbe, Sphragis. Eine altchristl. Taufbezeichnung, Paderborn 1911 (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums V, 3/4). Axel Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus, 2. Aufl., Gießen 1906. J. Réville, Les origines de l'Eucharistie, Paris 1908. G. Rauschen, Eucharistie u. Bußsakrament in den ersten 6 Jahrhunderten der Kirche, Freiburg i./B. 1908, 2. A. 1910. P. Batiffol, Nouvelles études documentaires sur la s. Eu-

charistie, Revue du clergé français 60, 1909, 515—540. Darwell Stone, A History of the Doctrine of the holy Eucharist, Bd. I, London 1909. E. Baumgartner, Eucharistie u. Agape im Urchristentum, Solothurn 1909. M. Goguel, L'Eucharistie, des origines à Justin martyr, Paris 1910. P. Pourrat, La théologie sacramentaire, 4e éd., Paris 1910. W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Tübingen 1911 (Religionsgeschichtliche Volksbücher I, 22, 3). Fr. Dibelius, Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christl. Religion, Leipzig 1911.

g) Sonstige theologische Lehren: A. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit d. Kirche nach d. altchristl. Literatur bis zur Zeit d. hl. Augustinus, Freiburg i./B. 1903. G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita innerhalb d. kath. Kirche, 3 Bde., Leipzig 1903—1909. E. Dorsch, Die Wahrheit d. bibl. Geschichte in den Anschauungen der altchristl. Kirche, Zeitschrift f. kath. Theol. 1905, 1906, 1907. J. Wendland, Der Wunderglaube im Christentum, Göttingen 1910. A. Harnack, Gesch. eines programmatischen Wortes Jesu (Matth. 5, 17) in der ältesten Kirche, Sitzungsber. d. Pr. Akad. d. Wiss. 1912, 184—207.

IV. Patrologie und Geschichte der altchristlichen Literatur.

Über die erste altchristl. Literaturgeschichte (de viris illustribus) des heiligen Hieronymus und ihre späteren Bearbeiter, sowie über die patrologischen Werke des 17. u. 18. Jahrh. siehe O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. Freiburg i./B. 1910, 6—10. Von der neueren Literatur seien erwähnt: Möhler, Patrologie, Bd. I (die drei ersten Jahrh.), hrsg. v. F. X. Reithmayr, Regensb. 1840. Institutiones patrologiae concinnavit Jos. Fessler, Innsbr. 1850—1851 (bis auf Gregor d. Gr.), wieder hrsg. von B. Jungmann, ebd. 1890 ff. Deutinger, Geist der christl. Überlieferung, Regensb. 1850—1851 (bis auf Athanasius). Ferd. Christ. Baur, Das Christentum der 3 ersten Jahrh., 2. A., Tübing. 1860; Die christl. Gnosis oder Religionsphilos., Tübing. 1835. E. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église, Paris 1858 ff., deutsch von E. Fabrarius, 6 Teile, Lpz. 1862—1877 (eine populäre Darstellung), 2. Aufl. 1887—1889, 3 Bde., in welchen auch über die apostol. Väter u. die Gnostiker gehandelt wird. C. Werner, Gesch. der apologet. u. polem. Literatur d. christl. Theol., Schaffhausen 1861 ff. Jam. Donaldson, A critical hist. of Christ. lit. and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene Council, I—III, Lond. 1865—1866, 1. Bd. in 2. Aufl. 1874. Joh. Alzog, Grundriß der Patrologie oder der älteren christl. Literärgesch., Freib. i. Br. 1866, 4. Aufl. ebd. 1888. J. Nirschl, Lehrb. d. Patrologie u. Patristik, Bd. 1—3, Mainz 1881—1885. Fr. Overbeck, Über die Anfänge d. patrist. Literatur, Histor. Zeitschrift, N. F., 12. B. 1882, 417—472. A. Hausrath, Die Kirchenväter d. 2. Jahrh., Kleine Schriften religionsgesch. Inhalts, Leipzig 1883, 1—136. F. Botton, Les pères de l'église latine, extraits de ses principaux ouvrages, Paris 1884. O. Zöckler, Gesch. d. theol. Literat. (Handb. d. theol. Wissensch.), Gotha 1890. J. Dräseke, Gesammelte patrist. Untersuchungen (schon früher einzeln erschienen), Altona 1889. Frdr. Spitta, Zur Gesch. u. Literatur des Urchristentums, 3 Bde., Götting. 1893—1901. Ch. Th. Cruttwell, A litterary history of early christianity, 2 voll., London 1893. O. Bardenhewer, Patrologie, Freiburg i. B. 1894, 3. A. 1910 (sehr genau und zuverlässig und reiche Literaturangaben; das Buch wurde auch ins Italienische, Französische, Englische und Spanische übersetzt); derselbe, Geschichte d. altkirchl. Literatur. I. B.: Vom Ausgang d. Apostol. Zeitalters bis z. Ende d. zweiten Jahrh. Freiburg i. B. 1902. II. B.: Vom Ende d. zweiten Jahrh. bis z. Beginn d. 4. Jahrh., ebd. 1903. III. B.: Das vierte Jahrh. mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge, ebd. 1912. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur bis Eusebius. 1. Teil: Die Überlieferung u. der Bestand, bearbeitet unter Mitwirkung von E. Preuschen, Lpz. 1893. In diesem Teil wird möglichst genau vorgeführt, was von den Christen in den drei ersten Jahrh. geschrieben worden ist, was wir noch besitzen und wie es auf uns gekommen ist. 2. Teil: Die Chronologie, 1. Bd.: Die Chronologie der Literatur bis Irenäus, ebd. 1897 (Harnack ist hier vielfach konservativer als in seinen früheren Zeitbestimmungen), 2. Bd.: Von Irenäus bis Eusebius, 1904. Gust. Krüger, Geschichte der altchristl. Literatur in den ersten drei Jahrhunderten, 1. u. 2. Aufl., Freib. u. Leipzig 1895 (Grundriß d. theolog. Wissenschaften, II. Reihe, 3. Bd.); derselbe, Nachträge dazu, ebd. 1897. P. Batiffol, La litterature grecque, 4e éd., Paris 1897 (Bibl. de l'enseignement de l'hist. ecclés. Anciennes litt. chrétiennes). Georgios Derbos,

Χριστιανικὴ γραμματολογία, 3 Bde., Athen 1903—1910. H. Kihn, Patrologie, 2 Bde., Paderborn 1904—1908. Adrian Fortescue, The Greek Fathers, London 1908. G. Rauschen, Grundriß d. Patrologie, 3. A. Freiburg i. B. 1910. H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Literatur, Leipzig 1911. (Für J. ist die Literaturgesch. „eine Geschichte der Formen der Literatur". Er stellt sich die Frage: „wie haben die christlichen Schriftsteller der ersten sechs Jahrhunderte ihren religiösen Gefühlen und theologischen Gedanken schriftlich die Form gegeben, woher haben sie diese Formen genommen, haben sie selbständige Formen gebildet und wie haben sich diese Formen im Laufe der Jahrhunderte entwickelt?") Vorbereitet wird von E. Preuschen, Griechische Patristik u. von J. M. Heer, Lateinische Patristik in Bibliothek der klass. Altertumswissensch., herausgeg. von J. Geffcken, Heidelberg 1911 ff. P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912.

V. Geschichte des Hellenismus.

J. G. Droysen, Gesch. des Hellenismus, 3 Bde., Gotha 1877. J. Beloch, Griechische Geschichte III, 1, 2, Straßburg 1904. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten, 2 Bde., Leipzig u. Berlin 1905—1908. J. Kaerst, Gesch. d. hellenistischen Zeitalters, I, Leipzig 1901, II, 1: Das Wesen des Hellenismus, Leipzig 1909. P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum, Tübingen 1907, 2. u. 3. A. 1912. Corßen, Begriff u. Wesen des Hellenismus, Zeitschr. f. d. Neutestam. Wissensch. 9, 81—95. Siehe auch unten die Literatur unter VIII.

VI. Geschichte der alten Kirche.

Siehe die Lit. § 1, III. Ferner: A. Harnack, Die Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrh., Leipzig 1902, 2. A., 2 Bde., Leipzig 1906. L. Pullan, Church of the Fathers. Outline of History of Church from A. D. 98 to A. D. 461, London 1905 (Church Universal, Vol. 2). A. Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum (325). A. Harnack, Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, beide in: Kultur der Gegenwart I, 4, I, Leipzig 1906, 2. Aufl. 1909. Ch. Bigg, The origins of Christianity (bis 325), Oxford 1909. H. M. Gwatkin, Early Church History (bis 313), 2 Bde., London 1909. L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église, vol. I u. II, 5e éd. Paris 1911, vol. III, 4e éd. Paris 1911. Siehe auch die Lit. § 4, XII: Die Entstehungsgeschichte des Christentums und § 5, I.

VII. Griechische und lateinische Literatur und Sprache.

Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie d. klass. Altertumswissenschaft, 1894 ff. (bis jetzt 6 Bde.). W. v. Christ, Gesch. d. griech. Literatur bis auf die Zeit Justinians, 4. A. unter Mitwirkung von J. Sieveking, München 1905, 5. A. in Verbind. mit O. Stählin bearb. von W. Schmid, 2 Teile, 1908—1911, I. T. 6. A., 1912 (Handb. d. klass. Altertumswiss., herausgeg. von J. v. Müller, B. VII). W. S. Teuffel, Gesch. d. römischen Literatur, Leipzig 1870, 5. A. 1890, bearbeitet von Schwabe, neuerdings herausgeg. von W. Kroll u. F. Skutsch, 3 Bde., 6. A., B. II 1910, B. III 1912. M. Schanz, Gesch. d. römischen Literatur bis z. Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian, III. Teil: Die römische Literatur von Hadrian bis auf Konstantin, München 1896, 2. A. 1905, IV. Teil, 1. Hälfte: Die Literatur des vierten Jahrh., 1904 (Handb. d. klass. Altertumswiss., herausg. von J. v. Müller, B. VIII). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, K. Krumbacher, J. Wackernagel, F. Leo, E. Norden, F. Skutsch, Die griechische und lateinische Literatur und Sprache, Kultur der Gegenwart I, 8, Leipzig-Berlin 1905, 3. A. 1912. A. Gercke und E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, I. Bd.: Griechische und römische Literatur (E. Bethe, P. Wendland, E. Norden), Leipzig 1910, 2. A. 1911.

L. Montant, De ratione, qua Christiani theologi linguam Graecorum philosophorum suae philosophiae accommodarint, Paris 1878. G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, 1. Bd.: Entstehung u. Entwicklung des Kirchenlateins bis auf Augustinus-Hieronymus, 1. u. 2. Heft, Breslau 1879, 1881. G. Bürner, Vergils Einfluß bei den Kirchenschriftstellern d. vornikänischen Periode, I. D., Erlangen

1902. Bouvy, Les pères de l'église et la litérature profane, Revue Augustinienne 1905, Dec. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Introduct. à l'hist. des écoles carolingiennes, Thèse, Paris 1905. Siehe auch die beiden unter VIII zu nennenden Abhandl. von L. Hahn.

VIII. Kulturgeschichte.

L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms, 3 Bde., 6. A. Leipzig 1888—1890, 7. A., 2 Bde., 1902, 8. A., 4 Teile 1910. J. Nikel, Allg. Kulturgeschichte, Paderborn 1895, 2. A. 1907. G. Grupp, Kulturgeschichte d. römischen Kaiserzeit, 2. Bd.: Anfänge der christlichen Kultur, München 1904. L. Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten. Mit besonderer Berücksichtigung der Sprache, Leipzig 1906; derselbe, Zum Sprachenkampf im röm. Reich bis auf die Zeit Justinians, Philologus, Supplementb. X, Leipzig 1907, 675—718. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907, 2. u. 3. Aufl. 1912. F. Baumgarten, F. Poland, R. Wagner, Die hellenische Kultur, 2. A., Leipzig 1908. D. Bassi e E. Martini, Disegno storico delle vita e cultura greca, Mailand 1910. A. Harnack, Was verdankt unsere Kultur den Kirchenvätern? Aus Wissenschaft u. Leben, II, Gießen 1911, 1—23. W. Thieling, Der Hellenismus in Kleinafrika. Der griech. Kultureinfluß in den römischen Provinzen Nordwestafrikas, Leipzig 1911.

IX. Florilegien-, Katenen- und Aporienliteratur.

A. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. bis Eusebius. I. T. Leipzig 1893, 835—842. A. Ehrhard in Krumbachers Gesch. der byzantinischen Literatur, 2. A. München 1897, 206—218. Th. Schermann, Gesch. d. dogmat. Florilegien vom 5.—8. Jahrh., Leipzig 1904 (Texte u. Untersuchungen, N. F. 13, 1). F. Diekamp, Doctrina patrum de incarnatione verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. u. 8. Jahrh., Münster 1907. Siehe dazu J. Stiglmayr, Theol. Revue 1908, No. 5, 137—142; derselbe, Der Verfasser der Doctrina patrum de incarnatione verbi, Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 14—40. M. Faulhaber, Katenen u. Katenenforschung, Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 383—395. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode, I. Bd., Freiburg i. B. 1909, 102 ff., 114 ff. G. Heinrici, Zur patristischen Aporienliteratur. Abh. d. philol.-histor. Klasse d. kgl. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 27, 24, Leipzig 1909, 843—860; derselbe, Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften, ebd., 28, No. 8, Leipzig 1911.

X. Bibliographie.

Richardson, The Antenicen Fathers, Bibliographical Synopsis, Buffalo 1887. W. Engelmann, Biblioth. script. class., 8. A., umfassend die Lit. von 1700—1878, neu bearbeitet von E. Preuß, 1. Abteil., Scriptores graeci, Leipzig 1880, 2. Abt., Scriptores latini 1882. R. Klußmann, Bibliotheca script. class., die Lit. von 1878—1896 incl. umfassend, I. Bd. Scriptores graeci, 2 Teile, Leipzig 1909—1912.

A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung seit 1880. I. Seit 1880—1884. II. Seit 1884—1900, 1. Abteil. Die vornikänische Literatur, in Straßburger Theol. Studien, Freiburg i. B. 1894, 1900. (Sehr genaue Literaturangabe mit Orientierung über den Inhalt der einzelnen Schriften und Abhandlungen.)

Jahresberichte über die Kirchenväter u. ihr Verhältnis zur Philosophie von P. Wendland im Arch. f. Gesch. d. Philos. von 1888 (1886) an, später für 1893 bis 1900 von H. Lüdemann. Jahresber. über die Fortschritte der klass. Altertumswissensch., hrsg. von C. Bursian, nach dessen Tode von J. Müller, seit 1905 von W. Kroll. In dieser Sammlung bildet das vorhin genannte Werk von R. Klußmann die Supplementbände 146 und 151.

Zu § 4. Die neutestamentlichen Schriften. Jesus und die Apostel. Christentum und Hellenismus.

Die Literatur zu diesem Paragraph ist fast unübersehbar. Es kann daher nur eine zweckentsprechende Auswahl getroffen werden. Im übrigen sei für alle folgenden Abteilungen dieses Paragraphen verwiesen in erster Linie auf die reichen Literaturangaben der Biblischen Zeitschrift, auf den Theologischen Jahresbericht und auf die Literaturberichte der Revue d'histoire ecclésiastique, ferner auf die Revue biblique und auf die Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

I. Neutestamentliche Zeitgeschichte.

A. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Heidelb. 1868 f., 2. Aufl., 4 Teile, 1873—1877, 3. Aufl. von 1879 an. E. Schürer, Lehrb. d. neutestamentl. Zeitgesch., Lpz. 1874; 2. Teil, 2. Aufl., 1886; Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2 Bde., Lpz. 1886, 1890; 3. Aufl., 3 Bde., 1898, 1901; 4. Aufl. 1901—1911. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentl. Zeitalter, Berlin 1903, 2. Aufl. 1906. James Vernon Bartlet, The Apostolic age, its life, doctrine, worship and polity, Edinb. 1900. O. Holtzmann, Neutestam. Zeitgeschichte, 2. A. Tübingen 1906. M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905. J. H. Ropes, Apostolic Age in Light of modern Criticism, London 1906. W. Staerk, Neutestamentl. Zeitgeschichte. I. Der histor. u. kulturgeschichtl. Hintergrund des Urchristentums. II. Die Religion des Judentums im Zeitalter des Hellenismus u. d. Römerherrschaft, Leipzig 1907 (Samml. Göschen). P. Krüger, Hellenismus und Judentum im Neutestamentl. Zeitalter, Leipzig 1908. W. Fairweather, The Background of the Gospels; or Judaism in the Period between the Old and the New Testament, Edinburgh 1908, 2nd ed. 1911. H. Kellner, Jesus v. Nazar. u. seine Apostel im Rahmen d. Zeitgeschichte, Regensburg 1908. J. M. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909. J. Felten, Neutestamentl. Zeitgeschichte oder Judentum u. Heidentum z. Z. Jesu u. d. Apostel, 2 Bde., Regensburg 1910. Siehe dazu A. Steinmann, Theol. Revue 1912, N. 4, 105—112.

II. Einleitungen in die Schriften des Neuen Testaments.

De Wette (Teil II, Einleit. ins N. T., Berlin 1826, später hrsg. von Meßner u. Lünemann), Hug, Reuß, Bleek (Einleitung in das Neue Testament, 4. Aufl., Berlin 1884), Hilgenfeld (Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Lpz. 1875). G. M. Redslob, Die kanon. Evangelien als geheime kanonische Gesetzgebung in Form von Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu dargestellt, Lpz. 1869. R. F. Grau, Entwicklungsgesch. des neutestam. Schriftt., 2 Bde., Gütersloh 1871. B. Weiß, Lehrb. der Einleit. ins Neue Test., 2. A., Berlin 1889, 3. A. 1897. Heinr. Holtzmann, Lehrb. der historisch-kritischen Einleit. in das N. Testam., 3. Aufl., Freiburg 1892. F. Godet, Einleitung in das Neue Testament, 2 Bde., 1894—1905. J. Belser, Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl., Freiburg 1905. F. S. Gutjahr, Einl. z. d. hl. Schriften d. N. Test., 2. Aufl., Graz 1905. E. Jacquier, Histoire des livres du Nouveau Testament, 4 Bde., Paris 1903—1908. Bd. 1, 8. A. 1908, Bd. 2, 6. A. 1910, Bd. 3, 3. A. 1908, Bd. 4, 4. A. 1912. H. v. Soden, Urchristl. Literaturgeschichte (die Schriften des N. Test.), Berlin 1905. A. Jülicher, Einleitung in das N. Test., 5. u. 6. A., Tübingen 1906. Th. Zahn, Einleitung in das N. Test., 2 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1906—1907. A. Harnack, Beiträge zur Einleit. in das N. Test. I. Lukas, der Arzt, der Verfasser d. dritten Evangeliums u. d. Apostelgeschichte, Leipzig 1906. II. Sprüche u. Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907. III. Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908. IV. Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien, Leipzig 1911. W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des N. Test., Tübingen 1907. A. Hausrath, Jesus u. die Neutestam. Schriftsteller, 2 Bde., 1908—1909. F. Barth, Einleitung in das Neue Test., Gütersloh 1908, 2. A. 1911. F. Kaulen, Einleitung in die Schriften des A. u. N. Test., 3. Teil, 5. A., Freiburg 1905. H. Holtzmann, Die Entstehung des N. Test., 2. A., Tübingen 1911 (Religionsgesch. Volksbücher, I. R., H. 11).

J. Moffat, An introduction to the literature of the N. Test., 2. ed., Edinburgh 1912.

III. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

Siehe die vorhin unter II. genannten Einleitungen. Außerdem seien genannt: H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung u. geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863. P. Wernle, Die synoptische Frage, Freiburg 1899. C. Weizsäcker, Untersuchungen über die Evangel. Geschichte, 2. A., Tübingen u. Leipzig 1901. G. Bonaccorsi, I tre primi Vangeli e la critica letteraria ossia la Questione Sinottica, Monza 1904. J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904; derselbe, Das Evangelium Lucae, ebd. 1904; derselbe, Einleitung in die drei ersten Evangelien, ebd. 1905. H. Pasquier, Les temps évangéliques et la vie du Sauveur. Étude hist. et chronol. sur les Évangiles, 2 Bde., Paris 1904; derselbe, La solution du problème synoptique, Tours 1911. A. Harnack, siehe den vorigen Abschnitt II. B. Weiß, Die Quellen der synoptischen Überlieferung, Leipzig 1908 (Texte und Untersuchungen, 3. R., 2. Bd., 3. Heft). H. T. Andrews, The Acts of the Apostles, London 1908. W. M. Ramsay, Luke the Physician and other studies in the history of religion, London 1909. J. C. Hawkins, Horae Synopticae. Contributions to the study of the Synoptic Problem, 2. ed., Oxford 1909. B. Bonkamp, Zur Evangelienfrage, Münster 1909. P. Batiffol, Six leçons sur les Évangiles, 9. éd., Paris 1909; derselbe, Orpheus et l'Évangile, 2. éd., Paris 1910. P. O. R. Hansen, Det aeldste Evangelium, Kopenhagen 1910. J. Schäfer, Die Evangelien u. die Evangelienkritik, 2. A., Freiburg 1911. E. Mangenot, Les Évangiles synoptiques. Conférences apologétiques, Paris 1911. W. Sanday, Studies in the synoptic problem by membres of the university of Oxford, Oxford 1911. D. Völter, Die eschatologische Rede Jesu und ihre Bedeutung für die Frage der Abfassung unseres zweiten und dritten Evang., Teylers Theol. Tijdschrift 1911, 521–531. Heinr. Koch, Die Abfassungszeit des lukanischen Geschichtswerks, Leipzig 1911. L. C. Fillion, Les étapes du rationalisme dans les attaques contre les Évangiles et la vie de Jésus-Christ, Paris 1911. K. Pieper, Die Simon-Magus-Perikope (Apg. 8, 5—24). Ein Beitrag zur Quellenfrage in der Apostelgesch., Münster 1911 (Neutestamentl. Abhandl. III, 5). E. R. Buckley, An introduction to the synoptic problem, London 1912. W. M. Fourneaux, The Acts of the Apostles, London 1912.

R. A. Hoffmann, Das Markusevangelium und seine Quellen. Ein Beitrag zur Lösung der Urmarkusfrage, Königsberg 1904. H. Zimmermann, Der historische Wert der ältesten Überlieferung v. d. Gesch. Jesu im Markus-Evangelium, Leipzig 1905. E. Wendling, Ur-Markus. Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu, Tübingen 1905; derselbe, Die Entstehung d. Markus-Evangeliums, Tübingen 1908. J. Wellhausen, Das Evangelium Marci, 2. A., Berlin 1909. M. Goguel, L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Matthieu et de Luc, Paris 1909. M. J. Lagrange, Évangile de S. Marc, Paris 1911. A. Loisy, L'Évangile selon Marc, Paris 1912.

IV. Das vierte Evangelium.

Außer den unter II. genannten Einleitungen siehe Christoph Joh. Riggenbach, Die Zeugnisse für das Evangelium Johannis neu untersucht, Basel 1866, und dagegen wiederum A. Hilgenfeld in der Ztschr. f. wiss. Theol. 10, 1867, S. 179–197. S. auch denselben, Das Joh.-Evangelium alexandrinisch oder gnostisch? ebd., 25, 1882, S. 388—435. A. Thoma, Die Genesis des Joh.-Evangeliums, Berlin 1882, der es in enge Verbindung mit der alexandrinischen Philosophie bringt. Hans Hinr. Wendt, Das Joh.-Evangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, Göttingen 1900, der nachzuweisen sucht, daß in dem jetzt vorliegenden apostolischen Evangelium eine apostolische Überlieferung aufgenommen sei, als deren Verfasser der Apostel Johannes angenommen werden könne. — Jean Réville, Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique (Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, 14. vol.), Paris 1901. Julius Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums, I. Teil, Tübingen 1902. A. Loisy,

Le quatrième Évangile, Paris 1903. C. Fouard, Les origines de l'Église. Saint Jean et la fin de l'âge apostolique, 4. éd., Paris 1905, 5. éd. 1907. J. Belser, Das Evangelium des heil. Johannes, Freiburg 1905. H. Gebhardt, Die Abfassungszeit des Joh. Evang., Leipzig 1906. Baunard, L'apôtre S. Jean, 7. éd., Paris 1906. Lepin, l'origine du quatrième Évangile, Paris 1907; derselbe, La valeur historique du quatrième Évangile, 2 Bde., Paris 1910. E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, Nachr. d. Königl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen 1907--1908. L. C. Fillion, Saint Jean l'Évangeliste, sa vie et ses écrits, Paris 1907. H. J. Holtzmann, Evangelium, Briefe u. Offenbarung des Joh., 3. A. von W. Bauer, Tübingen 1908. J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Berlin 1908 (Schwartz und Wellhausen unterscheiden verschiedene Schichten im Evangelium). P. L. Murillo, San Juan. Estudio critico-exegético sobre el cuarto Evangelio, Barcelona 1908. J. Dufourcq, L'avenir du christianisme. 1re partie. III. Epoque syncrétiste. 3. éd. Paris 1909, 106—148 (S. Jean). T. W. Worsley, The fourth Gospel and the Synoptists, London 1909. Dausch, Das Johannes-Evangelium, Biblische Zeitfragen, II. F., 1. u. 2. A., Münster 1910. Fr. Spitta, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910 (eine Auseinandersetzung mit Schwartz u. Wellhausen). Gregory, Wellhausen u. Johannes, Leipzig 1910. E. H. Askwith, The historical value of the fourth Gospel, London 1910. J. Chapman, John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxford 1911 (Johannes der Presbyter bei Papias ist identisch mit Johannes dem Evangelisten). H. Wendt, Die Schichten im vierten Evangelium, Göttingen 1911. Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes ausgelegt, 3. u. 4. A. Leipzig 1911 (Kommentar z. N. Test., IV. Bd.). F. R. M. Hitchcock, A fresh study of the fourth Gospel, London 1911. Fr. Overbeck, Das Johannes-Evangelium. Studien zur Kritik seiner Erforschung. Aus dem Nachlaß herausgeg. v. C. A. Bernoulli, Tübingen 1911 (Verfasser des Ev. ist nicht Johannes, sondern ein unbekannter, von der alex. Religionsspekulation stark beeinflußter u. an den Grenzen des Gnostizismus stehender Jude). Dagegen A. Harnack, Theol. Literaturz. 1912, N. 1, 8—14. Zahn, Das Johannes-Evangelium in den Händen seiner neuesten Kritiker, 1911. Belser, Das Johannesevangelium u. s. neueste Beurteilung, Theol. Quartalschr. 93, 1911, 404—449, 568—614.

V. Das Zeugnis des Papias für die Evangelien.

Schleiermacher, Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. in den theol. Stud. u. Krit., Jahrg. 1832, S. 735—768, wiederabgedr. in Schl.s sämtl. Werken, Abt. I, Bd. 2, S. 361—392; ferner Th. Zahn in den theol. Studien u. Krit. 1886, S. 649—696; ders., Gesch. des Neutestam. Kanons, I, 2; Franz Overbeck in der Zeitschr. f. wiss. Theol., X, 1867, S. 35—74; Wilh. Weiffenbach, Das Papias-Fragment bei Euseb. H. E. III, 39, 3—4 eingehend exegetisch untersucht, Gießen 1874; ders., Die Papias-Fragmente über Markus u. Matthäus eingehend exegetisch untersucht und krit. gewürdigt, Berlin 1878; Hilgenfeld, Papias von Hierapolis, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., 1875, S. 231—270; ders., ebd. 1886, S. 257—291; H. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1880, S. 64—77; C. L. Leimbach, Das Papias-Fragment, Gotha 1875; B. Lightfoot, Pap. of Hierap., in: The contemporary review, 1875, Okt., S. 828—855; D. Martens, Papias als Exeget van Lōgia des Heeren, Amsterdam 1875; H. Lüdemann, Zur Erklärung des Papias-Fragments, in: Jahrb. f. protestant. Theol., 5. Jahrg. 1879. S. 365—384, 537—576. Th. Zahn, Forschungen VI, 1900, 109—157. J. Chapman, Le témoignage de Jean le Presbyter au sujet de S. Marc et de S. Luc, Revue Bénédictine 1905, N. 3; derselbe, John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxford 1911 (der Presbyter Johannes und der Apostel u. Evangelist Johannes sind identisch). B. W. Bacon, Date and Habitat of the Elders of Papias, Zeitschrift f. d. neutest. Wiss. 12, 1911, 176—187.

VI. Literarisches und Sprachliches zum Neuen Testament.

C. H. Hoole, The classical element of New Testament considered as a proof of its genuineness, London 1888. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. Abdruck 1909, II, 479 ff., 516 ff. A. Thumb, Die griech. Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901. F. Blaß, Die Rhythmen d. asianischen u. römischen Kunstprosa, Leipzig 1905. G. Heinrici, Der literarische Charakter

d. neutest. Schriften, Leipzig 1908. A. Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament u. d. neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Tübingen 1908, 2. u. 3. A. 1909 (vgl. dazu P. Wendland, Deutsche Literaturz. 29, 1908, N. 50, 3141—3149); derselbe, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910 (unter den rund 5000 Wörtern d. N. Test. sind kaum 50 spezifisch christliche). Buonaiuti, Saggi di filologia e storia del Nuovo Testamento, Roma 1910. A. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Testament, Gießen 1911, 180 ff., 197 ff. H. Jordan, Geschichte der altchristl. Literatur, Leipzig 1911. J. H. Moulton, Einleitung in die Sprache des N. Testaments. Aus dem Engl. übersetzt. Heidelberg 1911 (Indogerman. Biblioth. I., I. R., IX. B.). L. Radermacher, Neutestam. Grammatik. Das Griechische d. N. Test. im Zusammenhang mit der Volkssprache, Tübingen 1911 (Handb. z. N. Test., herausg. v H. Lietzmann, I. B., 1. Abt.). F. Blaß, Grammatik d. Neutestamentl. Griechisch, 3. A., Göttingen 1911. Robertson, Kurzgefaßte Grammatik des Neutest. Griechisch. Deutsch von H. Stocks, 1911. H. P. V. Nunn, A short Syntax of N. T. Greek, Cambridge 1912. J. Rauffiac, Recherches sur les caractères du grec dans le N. Test. d'après les inscriptions de Priène, Paris 1912 (Bibl. de l'école des h. études. Sc. rel., vol. 24, fasc. 2). P. Wendland, Die urchristlichen Literaturformen, Tübingen 1912.

Lexica zu den Schriften des Neuen Testaments haben verfaßt: W. Grimm, 4. A., Leipzig 1903. E. Preuschen, Gießen 1910. F. Zorell, Paris 1911. H. Cremer, 10. A., hrsg. von J. Kögel, Gotha 1911.

VII. Theologie des Neuen Testaments.

E. Reuß, Hist. de la théol. chrét. au siècle apostolique, Straßburg 1852. R. K. Lutterbeck, Die christl. Lehrbegriffe, Mainz 1852. Christian Friedr. Schmid, Bibl. Theol. d. N. Test., Stuttg. 1853. Hnr. Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theologie, 2 Bde., 1896, 1897; 2. A. herausg. v. A. Jülicher u. W. Bauer, Tübingen 1911/12. Otto Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, Berlin 1887, 2. A., 2 Bde., Berlin 1902, s. dazu H. Holtzmann, Das Urchristentum nach O. Pfl.s gleichnamigem Buch, Dtsch. Literaturz., Aug. 1903, S. 545—567. W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, 2 Bde., 2. A., 1896. James Vernon Bartlet, The apostolic age, its life, doctrine, worship and polity, Edinburgh 1900. J. Bovon, Théologie du Nouveau Testament, 2 vol., 2e éd., Lausanne 1902—1905. B. Weiß, Lehrb. d. biblischen Theol. d. N. Testaments, 7. A., Stuttgart 1903. J. Fontaine, La théologie néo-testamentaire. Sa structure interne. Les faits, les dogmes et la foi, Paris 1905; derselbe, La théologie du nouveau testament et l'évolution des dogmes, 4. éd. Paris 1907. C. Clemen, Die Entwicklung d. christl. Religion innerhalb d. N. Test., Leipzig 1908. A. Schlatter, Theologie d. N. Test., 3 Bde., 1909—1911. P. Feine, Theologie d. N. Test., Leipzig 1910, 2. A. 1911. H. Weinel, Biblische Theologie d. N. Test. Die Religion Jesu u. d. Urchristentums, Tübingen 1911. M. Wohlrab, Die neutest. Glaubenslehre auf psychologischer Grundlage dargestellt, Dresden 1911.

VIII. Einzelne biblische Lehren.

J. Adrian, Psychologie des christl. Glaubens nach der Darstellung der hl. Schrift. Beilage zum Jahresber. der priv. höheren Mädchenschule am Ursulinerinnen-Kloster zu Erfurt 1910.

P. Metzger, Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament, Stuttgart 1910.

E. W. Winstanley, Spirit in the New Testament. An enquiry into the use of the word πνεῦμα in all passages, Cambridge 1908. H. Swete, The Holy Spirit in the New Test., London 1909. W. Tosetti, Die Person des hl. Geistes in den Evangelien, I. D., Bonn 1911.

C. Bowen, The resurrection in the New Test., London 1912.

La cosmogonie biblique in: L'Université Cathol. 1904, No. 11. H. Alberts, Das prophetisch-apostolische Weltbild, Steglitz 1908.

Fr. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, Leipzig 1855, 2. A. 1861. J. T. Beck, Umriß der bibl. Seelenlehre, Stuttgart 1843, 2. A. Tübingen 1862. E. H. van Leeuwen, Bijbelsche anthropologie, Utrecht 1906. H. Euler, Der

Mensch im Lichte der Bibel. Beitr. z. Verständnis biblisch-psycholog. Begriffe, Cassel 1912.

L. Prager, Das Endziel der Völker- u. Weltgeschichte auf Grund der hl. Schrift, Leipzig 1906.

H. Jacoby, Neutestamentl. Ethik, Königsberg 1899. J. R. Cohu, The Sermon on the mount, London 1908. A. E. Fletcher, The Sermon on the mount and the practical politics, London 1912.

Ch. Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament, Göttingen 1897. S. Weber, Evangelium u. Arbeit. Apologet. Erwägungen über die wirtschaftl. Segnungen d. Lehre Jesu, Freiburg i. B. 1898. A. Winterstein, Die sittliche Lehre vom Erdengut nach den Evangelien und apostolischen Schriften, Mainz 1898. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Liter., Freiburg i. B. 1908, 4—10 (Die Stellung Christi zu Reichtum und Eigentum). V. Kirchner, Der „Lohn" in der alten Philos., im Bürgerl. Recht u. bes. im N. Test., Gütersloh 1908. L. Garriguet, La valeur sociale de l'Évangile, Paris 1909. Grasset, Morale scientifique et Morale évangélique devant la Sociologie, Paris 1909. P. Jedzink, Evangelium und Wirtschaft. Theol. u. Glaube 3, 1911, 726—741. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. Bd.. 1. u. 2. H., Tübingen 1912, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. I. Kapitel: Die Grundlagen in der alten Kirche. 1) Das Evangelium. Siehe auch Archiv für Sozialwiss. und Sozialpolitik, Bd. 26, 1908, 1—55.

IX. Persönlichkeit und Lehre Jesu.

H. Schell, Christus, Mainz 1903. M. Lepin, Jésus, Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques, 2e éd. Paris 1905. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd. Paris 1906, 63—82 (L'enseignement personel de Jésus-Christ). J. Ninck, Jesus als Charakter, Leipzig 1906, 2. A. 1910. F. Tillmann, Der Menschensohn. Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde, Freiburg 1907; derselbe, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes, 1. und 2. Aufl., Münster 1912 (Biblische Zeitfragen IV, 11 und 12). O. Holtzmann, Christus, Leipzig 1907 (Wissenschaft und Bildung 3). Nikolaus Parka, *Περὶ τῆς ἑλληνικῆς τοῦ Ἰησοῦ ἐκπαιδεύσεως,* Kairo 1908 (Die Lehre Jesu sei größtenteils den griechischen Dichtern und Philosophen entnommen). Gegen ihn Chrysanthos Mary, *Ἔλεγχος καὶ ἀνασκευὴ τῆς ὑπὸ τοῦ N. Πάρκα δημοσιευθείσης πραγματείας „Περὶ τῆς ἑλληνικῆς κ. τ. λ."*, Athen 1908. K. Weidel, Jesu Persönlichkeit. Eine psycholog. Studie, Halle 1908. Hitchcock, The Psychology of Christ, Boston 1908. A. Meyer, Jesus, in: Unsere religiösen Erzieher. Eine Gesch. des Christentums in Lebensbildern, herausgeg. von B. Beß, I. Bd., Leipzig 1908. G. Pfannmüller, Jesus im Urteil der Jahrhunderte, Leipzig-Berlin 1908. A. Seitz, Das Evangel. vom Gottessohn, Freiburg 1908. A. E. Garvie, Studies in the inner life of Jesus, London 1908. J. Steinbeck, Das göttl. Selbstbewußtsein Jesu nach d. Zeugnis d. Synopt., Leipzig 1908. M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908. J. Denney, Jesus and the Gospel, London 1909. A. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1re partie II: Époque Syncrétiste, 4e éd. Paris 1909, 134—269 (Jésus de Nazáreth. S. Pierre et les apôtres). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A. Tübingen 1909, 65—85. A. Pottgießer, Johannes der Täufer und Jesus Christus, Köln 1911. H. Schneider, Jesus als Philosoph, Leipzig 1911. P. Lelièvre, La religion de Jésus d'après l'Évangile, Paris 1911. G. Jahn, Über die Person Jesu und über die Entstehung des Christentums u. den Wert desselben, Leiden 1911. W. Newton, The Ideal of Jesus, London 1911. P. T. Forsyth, The person and the place of Jesus Christ, London 1911. W. B. Hill, Introduction to the life of Christ, New York 1911. N. Bultel, Jésus, ses enseignements et sa vie, Paris 1911. W. W. Holdsworth, The Christ of the Gospels, London 1911. J. U. Wuhrmann, Die Selbstoffenbarung Jesu, Zürich 1911. H. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu, Freiburg i. B. 1912.

L. Ihmels, Der Lohngedanke und die Ethik Jesu, Leipzig 1908. H. C. King, The Ethic of Jesus, 1910. J. Stalker, The Ethic of Jesus according to the Synoptic Gospels, London 1910. J. M. Lahy, La morale de Jésus. La part d'influence dans la morale intellectuelle, Paris 1911. D. Evans, The Ethic of Jesus and the modern mind, Harvard Theol. Rev. 1911, 4, 418—439.

A. Lugan, L'enseignement social de Jésus, Paris 1908, 3e éd. 1911. Winkler, Die sittl. Ideale d. Gegenwart u. die Ethik Jesu, Neue kirchl. Zeitschrift 1912, 108—135.

W. B. Smith, Der vorchristliche Jesus. Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, Jena 1906, 2. A. 1911; derselbe, Ecce deus, Die urchristliche Lehre des reingöttlichen Jesus, Jena 1911 (der Verfasser leugnet die menschliche Existenz Jesu. Das Christentum ist Verkündigung eines Gottes, Namens Jesu). A. Drews, Die Christusmythe, Jena 1909; derselbe, Die Christusmythe, II. Teil, Jena 1911. Fr. X. Kiefl, Der geschichtl. Christus u. die moderne Philosophie. Eine genetische Darlegung der philos. Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe, Mainz 1911. K. Dunkmann, Der historische Christus. Der mythologische Christus und Jesus der Christ. Ein kritischer Gang durch die moderne Jesusforschung, 2. A. Leipzig 1911. Windisch, Leben u. Lehre Jesu, Theolog. Rundschau, 14, 1911, 114—137, 199—236 (bespricht die in den „Streit um die Geschichtlichkeit Jesu" eingreifenden Schriften und die übrige neuere Literat. über Jesus). C. Clemen, Der geschichtl. Jesus. Eine allgemein verständl. Untersuchung der Frage: Hat Jesus gelebt und was wollte er?, Gießen 1911. A. Knöpfler, Das Christusbild und die Wissenschaft, Rektoratsrede, München 1911. H. Felder, Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung, I. Das Bewußtsein Jesu, Paderborn 1911. M. Meinertz, Die Existenz Jesu, Theol. und Glaube, 3, 1911, 529—544, 607—633. A. Valensin, Jésus-Christ et l'étude comparée des religions, Paris 1912.

X. Persönlichkeit und Lehre des Paulus.

a) Allgemeine Darstellungen: A. Sabatier, L'apôtre St. Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée, Par. 1870, 3. éd. 1896. S. E. Fretté, L'apôtre St. Paul, Par. 1898. J. H. Scholten, Das paulin. Evangelium, übersetzt von E. R. Redepenning, Elberfeld 1881. C. Holsten, Das Evangelium des Paulus, 2 Teile (2. Teil hrsg. von Mehlhorn), Berlin 1880, 1898. H. Weinel, Paulus. Der Mensch u. sein Werk. Die Anfänge des Christent. u. des Dogmas, Tübingen 1904. C. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 2 Bde., Gießen 1904; derselbe, Paulus, in: Unsere religiösen Erzieher, Bd. I, Leipzig 1908. D. Völter, Paulus u. s. Briefe, Straßburg 1905. F. X. Pölzl, Der Weltapostel Paulus, Regensburg 1905; derselbe, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus, Regensburg 1911. T. W. Farrar, St. Paulus. Autor. deutsche Übersetzung v. E. Rupprecht u. O. Brandner, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1906 ff. W. Wrede, Paulus, Tübingen 1906 (Religionsgeschichtl. Volksbücher I, 5 u. 6). P. Wendland, Die hellenist.-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, Tübingen 1907, 138—143. A. Jülicher, Paulus und Jesus, Tübingen 1907. W. M. Ramsay, The Cities of St. Paul, their influence on his life and thought, London 1908; derselbe, The thought of Paul, Expositor 1911 (drei Artikel); derselbe, The teaching of Paul in terms of the present day, Expositor 1912 (mehrere Artikel). A. T. Robertson, Epochs in the life of St. Paul, London 1909. J. Weiß, Paulus und Jesus, Berlin 1909. J. Haußleiter, Paulus, 1909. R. Knopf, Paulus, Leipzig 1909 (Wiss. u. Bildung 48). Fouard, S. Paul et sa mission, 10. A. Paris 1908. A. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1re partie III. Époque Syncrétiste, 3. éd. Paris 1909, 1—74 (Le coeur et l'esprit de S. Paul. S. Paul et la pensée grecque). Dausch, Jesus u. Paulus, Münster 1910. E. Schwartz, Charakterköpfe, 2. R., Leipzig 1910, 2. A. 1911 (5. Paulus). A. Deißmann, Paulus. Eine kultur- u. religionsgeschichtl. Skizze. Tübingen 1911; derselbe, Der Jude Paulus, Internat. Wochenschrift 1911, 5, 321—338. Siehe dazu K. F. Nösgen, Deißmanns Paulus, Leipzig 1912. O. Moe, Paulus und die evangelische Geschichte. Zugleich ein Beitrag z. Vorgesch. d. Evangel., Leipzig 1911. A. E. Garvie, Studies of Paul and his Gospel, London 1911. E. Vischer, Der Apostel Paulus und sein Werk, Leipzig 1910 (aus Natur- u. Geisteswelt). A. Schweitzer, Gesch. d. paulin. Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart, Tübingen 1911. Gegen ihn R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie, Zeitschr. für die Neutestamentl. Wissensch. 1912, 1—28. J. R. Cohu, St. Paul in the light of modern research, London 1911. J. Rutherford, The later years of S. Paul, London 1912.

b) Bekehrung des Paulus und Chronologie: A. Steinmann, Pauli Lehr- u. Übungsjahre, Der Katholik 1903, 3. H. H. Couget, L'enseignement de S. Paul, Paris 1906. E. Moske, Die Bekehrung des hl. Paulus, I. D., Münster 1907. L. Planque, La conversion de l'apôtre Paul, Thèse, Montauban 1909. Meinertz, Zur Bekehrung des hl. Paulus (Gal. 1, 15), Theolog. Quartalschrift 93, 1911, 223—229 (gegen Moske). R. J. Fletcher, A Study on the Conversion of St. Paul, 1911.

G. Hoennicke, Chronologie d. Lebens d. Apostels Paulus, Leipzig 1903. E. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus, Nachrichten d. Göttinger Gesellsch. d. Wiss. 1907, 263—299. H. Lietzmann, Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus, Zeitschr. f. wiss. Theol. 53, 1911, 345—354 (Prokonsulat d. Gallio 1. Juli 51 bis 1. Juli 52 auf Grund einer von Bourguet entdeckten Inschrift). Dubowy, Paulus u. Gallio, Bibl. Zeitschr. 1912, 143—154 (Gallios' Prokonsulat Mai 52 bis Mai 53).

c) Theologie des Paulus: W. Beyschlag, Die paulin. Theodicee, Berlin 1868. H. Gunkel, Die Wirkungen d. hl. Geistes nach d. populären Anschauung d. apostol. Zeit u. nach d. Lehre d. Apostels Paulus, 2. A., Göttingen 1899, 3. A. 1909. V. Rose, Études sur la théologie de S. Paul, Revue Biblique intern. X, 1901. E. Sokolowski, Die Begriffe Geist u. Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Eine exeget.-religionsgesch. Untersuch., Göttingen 1903. A. Klöpper, Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus, Röm. 1, 18 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 47, 1904, 2169—2180. J. Quirmbach, D. Lehre d. hl. Paulus v. d. natürlichen Gotteserkenntnis u. d. nat. Sittengesetze, Freiburg 1906 (Straßburger Theol. Stud. B. 7, H. 4). J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3. éd., Paris 1906, 82—100 (L'enseignement de S. Paul). Ermoni, La teologia di San Paolo, Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 1906, 1907, 1908. C. Clemen, Die Grundgedanken d. paulin. Theol. mit bes. Rücksicht auf Kaftan u. Wrede unters., Tübingen 1907. F. Prat, La théologie de Saint Paul I, 4. A., Paris 1909, II, 2. A. 1912. M. Dibelius, D. Geisterwelt im Glauben d. Paulus, Göttingen 1909. C. F. Nösgen, Der angeblich orientalische Einschlag d. Theol. d. Ap. Paulus, Neue kirchl. Zeitschr. 1909, H. 3 u. 4. P. Feine, Theol. d. N. Test., 2. A., Leipzig 1911, 190—513: Die Lehre des Paulus; derselbe, Paulus als Theologe 1906 (Bibl. Zeit- u. Streitfragen II. S., 3 u. 4). E. Weber, Das Problem d. Heilsgesch. nach Röm. 9—11. Ein Beitrag zur histor.-theol. Würdigung der paulin. Theol., Leipzig 1911. Clement Wise, The New life of S. Paul, London 1911.

d) Christologie und Heilslehre des Paulus: R. Schmid, Die paul. Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels dargest., Göttingen 1870. H. Lüdemann, Die Anthropologie des Ap. Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre, Kiel 1872. E. Menegoz, Le péché et la rédemption d'après St. Paul, Paris 1882. E. Tobac, Le problème de la justification dans saint Paul, Louvain 1908; derselbe, La δικαιοσύνη θεοῦ dans S. Paul, Rev. d'hist. ecclés., 1908 Jan. H. Windisch, Die Entsündigung der Christen nach Paulus, I. D., Leipzig 1908. W. Olschewski, Die Wurzel der paulin. Christologie, I. D., Königsberg 1909. Davelina, La cristologia di S. Paolo, Rivista stor.-crit. delle sc. teol. 1910, H. 7 u. 8. P. Feine, Theol. d. N. Test., Leipzig 1910, 2. A. 1911, 254—298, 314—400. E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrh., Freiburg 1910, 81—93 (Stellung des Paulus zur Logoslehre). E. Frutsaert, La „justice de Dieu“ dans S. Paul, Recherches de science rel. 2, 1911, 167—182. E. v. Dobschütz, Die Rechtfertigung bei Paulus, eine Rechtfertigung des Paulus, Theol. Stud. u. Krit. 1912, I, 38—67. G. Kittel, Jesus bei Paulus, Theol. Stud. u. Krit. 1912, 366—402.

e) Ethik und sozial-wirtschaftliche Anschauungen des Paulus: H. Fr. Th. L. Ernesti, Die Ethik d. Apost. Paulus, Braunschweig 1868, 3. A. 1885. H. Sladeczek, Paulin. Lehre über das Moralsubjekt, Regensburg 1899. A. Junker, D. Ethik d. Apost. Paulus, 1. H., Halle 1904. J. Quirmbach, D. Lehre d. hl. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis u. dem natürlichen Sittengesetz, Freiburg 1906 (Straßburger Theol. Stud. B. 7, H. 4). R. Krämer, Die Bedeutung d. Gottesgemeinschaft f. d. sittl. Leben n. d. Lehre d. Paulus, I. D., Greifswald 1909. A. Alexander, The Ethics of S. Paul 1910. P. Feine, Theol. d. N. Testaments, Leipzig 1910, 2. A. 1911, 474—490. A. Harnack, D. hohe Lied d. Apost. Paulus von der Liebe (I. Kor. 16) u. s. religionsgesch. Be-

deutung, Berlin 1911 (Sitzungsb. d. k. preuß. Akademie d. Wiss. 32. Die paulin. Lehre über Erkenntnis und Liebe bildet den Gegenpol zu Platon u. den Griechen). Lagrange, Le catalogue des vices dans l'epître aux Romains I, 28—31, Revue Biblique intern. 1911, 534—549. R. Steinmetz, Das Gewissen bei Paulus, Gr.-Lichterfelde-Berlin 1911 (Bibl. Zeit- u. Streitfr. VI. S., 8. H.). G. Wohlenberg, Das Heidentum nach der Beurteilung des Apostels Paulus, Neue kirchl. Zeitschr. 1912, 223—249.

Ch. Calippe, Der hl. Paulus u. d. christl. Staat. Deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg, Ravensburg 1908. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in d. altkirchl. Literatur, Freiburg i. B. 1908, 10—13 (die Stellung des P. zu Reichtum u. Eigentum). E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. B., 1. u. 2. H., Tübingen 1912. Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen. I. Kapitel: Die Grundlagen in der alten Kirche. 2) Paulus. Siehe auch Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik, B. 26, 1908, 292—306 (Paulus).

f) Psychologie des Paulus: Th. Simon, Die Psychologie d. Apost. Paulus, Göttingen 1897. P. Gardner, The religious experience of S. Paul, London 1911. F. Barth, La notion Paulinienne de *ψυχή*, Rev. de theol. et philos. 1911, 316—336.

g) Paulus und der Hellenismus: C. F. G. Heinrici, Zum Hellenismus d. Paulus, Anhang zu d. Bearbeitung von Meyers Kommentar z. N. Test., VI. Abt., 8. A.; derselbe, Erklärung d. Korintherbriefe, Berlin 1887, 2. A. 1900 (H. sucht Paulus' Gedanken und Stil aus den hellen. Dichtern und Philosophen abzuleiten). Gegen ihn E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. Abdruck 1909, II, 493. Nachträge S. 3. E. Curtius, Paulus in Athen, Sitzungsberichte d. Berliner Akad. d. Wiss., Berlin 1893. E. Hicks, S. Paul and Hellenism, Studia bibl. et eccles. IV, Oxford 1896, 1 ff. Ch. Calippe, St. Paul et le monde gréco-romain, Annales de philos. chrét. 142, 1901, 74—87. Bickel, Über den gefälschten Briefwechsel Senecas mit Paulus, Rhein Mus. 60, 1905, 505 ff. H. Lietzmann, Handb. z. N. Test. III. Die Briefe d. Apost. Paulus I. An die Römer. Tübingen 1906 (S. 8 über die natürl. Gotteserkenntnis, S. 14 über das natürl. Sittengesetz und die Belege aus philosophischen Schriftstellern). P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur in ihren Beziehungen z. Judentum und Christentum, Tübingen 1907, 138 ff., 2. u. 3. Aufl. 1912 (über die hellenistischen Einflüsse auf Paulus). N. Glubokowskij, Die griechische Bildung des Apostels Paulus, Hristianskoe Ctenie (Die christliche Lesung) 1907, I, 142—166, 347 bis 379, II, 1—30; derselbe, Der heilige Paulus und der Stoizismus, ebd. II, 387 bis 405, 513—533; derselbe, Die Heilsverkündigung des hl. Apostels Paulus nach ihrem Ursprung und Wesen. II. Buch: Das „Evangelium" des hl. Apostels Paulus und die Theosophie Philos, das Buch der Weisheit Salomos, der Hellenismus und das röm. Recht. Ergebnis, Petersburg 1910 (Russisch). Michelini, *Τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1908, 10. H. C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909, 261—268 (Paulus und sein Verhältnis zum Hellenismus). F. Pfister, Die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in den Briefen des Apostels Paulus, Philologus 69, 1910, 411 bis 427. A. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Test., Gießen 1911, 98—180 (Paulus' Verhältnis zur Stoa und zur kynisch-stoischen Popularphilosophie). Vgl. dazu K. Praechter, Lit. Zentralblatt 1912, No. 3, 84—88. E. Vernon Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911 (stoischer Einfluß auf das Urchristentum und Paulus). Rüther, Stoisches z. Areopagrede d. Paulus, Theol. u. Glaube 1911, 228—230. A. E. Garvie, Did Paul borrow his Gospel?, Expositor 1911, 343—356; derselbe, The gentil influences on Paul, ebendas. 1911, 470—474. K. Lincke, Plato, Paulus u. d. Pythagoreer, Rhein. Mus. 70, 1911, 511—519 (Paulus soll an den Timaeus u. andere platon. Schriften anknüpfen). H. Böhlig, Zum Weltbild des Paulus, Memnon 1911, 188—205.

R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken u. Wirkungen, Leipzig 1910, 209 ff.: D. Entwicklungsgeschichte des Paulus, 112—129, 160—204: Die Abhängigk. d. Paulus von dem Gedanken u. d. Sprache der hellenist. Mysterienreligionen. Siehe auch den in diesem Abschnitt unter a genannten Aufsatz von R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie.

h) Die Mystik bei Paulus: J. M. Campbell, Paul the Mystic, London 1907. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius d. Ägypters, Bonn 1908,

35–44 (Mystisches in d. hl. Schriften d. Judentums u. Christentums, besonders in den Weisheitsbüchern, bei Paulus und Johannes). E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908 (Aus Natur u. Geisteswelt 217), 55 bis 65: Das neutest. Christentum und die Mystik. Die vorhin genannte Schrift von Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienrelig., Leipzig 1910. E. Underhill, St. Paul and the mystic way, Contemp. Rev. 1911, Juni, 694–707.

i) Paulus als Stilist und Redner: J. Weiß, Beiträge zur paulin. Rhetorik, in der Festschrift für Bernhard Weiß, Göttingen 1897. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. Abd. 1909, 492—510. Naegeli, Der Wortschatz d. Apost. Paulus, Göttingen 1905. R. Bultmann, Der Stil der paulin. Predigt u. d. kynisch-stoische Diatribe, Göttingen 1910. M. Jones, St. Paul the Orator 1910. A. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Test., Gießen 1911, 98 bis 166 (über Wortschatz und Stil des Paulus). K. Starcke, Die Rhetorik des Apostels Paulus und die πηλίκα γράμματα (Gal. 6, 11), Progr. d. Ober-Realschule Stargard i./P. 1911. — Siehe auch die in diesem § unter VI genannte Literatur.

XI. Die Lehre des Johannes.

Die Literatur zum vierten Evangelium siehe oben IV. Über die Theologie des Johannes im allgemeinen siehe oben VII: Die Darstellungen d. Theol. des Neuen Testaments. Ausdrücklich genannt sei P. Feine, Die Theol. d. N. Test., Leipzig 1910, 2. A. 1911, 514–631.

a) Die Johanneische Logoslehre: Siehe auch oben die Lit. § 3, III b. Ferner L. Th. Schulze, Vom Menschensohn und vom Logos, Gotha 1867. R. Röhricht, Zur Johann. Logoslehre, Theolog. Stud. u. Krit. 1868, 299—315. M. Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg 1872. J. Réville, La notion du Logos dans le quatrième évangile et dans les œuvres de Philon, Paris 1881. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. Abd. 1909, 472 f. (Zusammenhang d. Joh. Prologs mit Heraclit). W. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums. Sein polemisch-apologetischer Zweck, Freiburg 1898. Calmes, Étude sur le prologue du 4e évangile, Revue Biblique intern. X, 1901. Von Hoonacker, Le prologue du quatrième évangile, Revue d'hist. ecclés. II, 1901, 5—14. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen. Nach ungedruckten griech. Texten d. Straßb. Bibl., Straßburg 1901, 43 bis 132: Schöpfungsmythen und Logoslehre; derselbe, Poimandres. Studien zur griech.-ägypt. u. frühchristl. Lit., Leipzig 1904, 244 ff. (über den Zusammenhang des Johannes Evangel. mit der Poimandres-Lit.). Eine Zusammenstellung der meist ablehnenden Besprechungen d. Poimandres siehe in der gleich zu nennenden Schrift von E. Krebs, 119—120. Th. Simon, Der Logos. Ein Versuch einer neuen Würdigung einer alten Wahrheit, Leipzig 1902. K. Meyer, Der Prolog des Johannesevangeliums, Leipzig 1902. E. Sachse, D. Logoslehre bei Philo u. Joh., Neue kirchl. Zeitschr. 15, 1904, 10. H. Fr. X. Kiefl, D. spekul. Gehalt des Johannes-Prologs im Lichte d. neuesten Forschungen, Theol. prakt. Monatsschrift 1905, 4. u. 5. H. J. Lebreton, Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne, Études 1906 (auch separat Paris 1906); derselbe, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910. O. Bertling, D. Johann. Logos u. s. Bedeutung f. d. christl. Leben, Leipzig 1907. E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, Nachr. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1907–1908 (der Logos bei Philon u. Johannes stammt nicht aus der Philosophie, nicht aus der Stoa oder aus Platon, sondern aus der jüdisch spekulativen Exegese, genauer aus dem Kreise der therapeutischen Theosophie). E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1908. Heinrici, Der liter. Charakter der neutest. Schriften, Leipzig 1908 (enthält auch eine Erörterung der Logoslehre). C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung d. N. Test., Gießen 1909, 274–284 (Die Joh. Lit.). H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos, Leipzig 1909 (Beziehungen zwischen Philo und Johannes). E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtl. Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgesch. Logosstudien, Freiburg 1910 (Freiburger Theol. Studien, H. 2). Krebs gibt eine ausgezeichnete Darstellung der ganzen Logosfrage mit reichen Literaturangaben in der Einleitung u. S 98, und wendet sich ablehnend gegen Reitzenstein. P. Feine a. a. O. 550–578 (Johannes u. der Hellenismus).

Jean d'Alma, Philon d'Alexandrie et le quatrième Evangile, Paris 1911. F. E. Walton, Development of the Logosdoctrine in Greek and Hebrew thought, London 1911. A. Bonhöffer, Epiktet u. d. N. Test., Gießen 1911, 184 ff. (über d. Joh. Logosbegriff). A. Cellini, Considerazioni esegetico-dommatiche sul Prologo dell' Evangelio secondo Giovanni, Florenz 1911.

b) Einzelne Johanneische Lehren: C. Niese, Die Johann. Psychologie, Pr. d. Landesschule Pforta, Naumburg 1865. E. v. Schrenck, Die Johann. Auffassung vom „Leben" mit Berücksichtigung ihrer Vorgeschichte untersucht, Leipzig 1898. C. Fleury, L'idée johannique de la vie, Thèse, Alençon 1905. Über die Mystik bei Johannes siehe das unter X, h genannte Buch von J. Stoffels. F. Büchsel, Der Begriff d. Wahrheit in dem Evangelium u. in d. Briefen des Johannes, Gütersloh 1911 (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 15, 3. H.).

XII. Das Christentum, der Essäismus und die jüdisch-hellenistische Literatur.

Über d. Essäismus vgl. El. Benamozegh, Storia degli Esseni, Firenze 1865. A. Hilgenfeld, Der Essäismus und Jesu, in: Ztschr. f. wiss. Theol., X. Jahrg., 1. Heft, 1867, S. 97—111, und Noch ein Wort über den Essäism., ebd. XI, 3, 1868, S. 343—352. Wilh. Clemens, De Essenorum moribus et institutis, Diss. inaug., Königsb. 1868; derselbe, Die Quellen f. d. Gesch. d. Essener in Ztschr. f. wiss. Th., XII, 3, 1869, S. 328—350; derselbe, Die essenisch. Gemeinden, ebd. XIV, 3, 1871, S. 418—431. P. E. Lucius, Der Essenismus in seinem Verh. zum Judentum, Straßb. 1881. E. Zeller, Zur Vorgeschichte des Christentums, Essener u. Orphiker, Ztschr. f. w. Th., 1899, 2, S. 195—269. R. Treplin, Die Essenerquellen gewürdigt in einer Untersuchung der in neuerer Zeit an ihnen geübten Kritik, Stud. u. Krit. 1900, 1, S. 28—92. A. Hilgenfeld, Noch einmal die Essäer, Ztschr. f. wiss. Th., 1900, S. 180—211. P. Chapuis, L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes, Rev. de théol. et de philos., 1903, S. 193—228. Poiteau, L'essénisme, Revue Augustinienne 1906, Avril. Ermoni, L'essénisme, Revue des questions hist. 79, 1906, 5—27. — Daß die Therapeuten Philons, die eine den Essäern ähnliche, nur noch strengere Lebensweise geführt haben sollen, die Erfindung eines unter dem Namen Philons schreibenden Christen seien, der das Mönchtum verherrlichen wollte, hat Lucius dartun wollen: Die Therapeuten und ihre Geschichte in der Askese. Eine krit. Untersuch. der Schrift De vita contemplativa, Straßb. 1879; vgl. jedoch H. Weingarten, R. Encycl. f. prot. Th., Art. Mönchstum, und Ad. Harnack, ebd., Art. Therapeuten. Gegen Lucius noch die Schrift von L. Massebieau, Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes (aus Revue de l'histoire des relig.), Par. 1888. J. Nirschl, Die Therapeuten, Mainz 1890. M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte d. Christentums, Wien 1894 (über Essäer u. Therapeuten). F. C. Conybeare, Philo about the contemplative life — critically edited with a defense of its genuineness, Oxford 1895. P. Wendland, Die Therapeuten und die philonische Schrift vom beschaulichen Leben. Ein Beitrag z. Geschichte d. hellenist. Judentums, Jahrb. f. klass. Philol., 22. Supplementbd., Lpz. 1896. W. Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter, 2. A., Berlin 1906, 526—536 (Essener), 536—539 (Therapeuten). P. Heinisch, Die griech. Philosophie im Buche der Weisheit, Münster 1908 (Alttestamentl. Abh., herausgeg. v. J. Nikel, I, 4), 150—154 (Der Essenismus. Der Verfasser von Sapientia Sal. war kein Essener oder Therapeut); derselbe, Christentum u. Judentum im letzten Jahrhundert vor Christus, Münster 1908 (Bibl. Zeitfragen I, 12). P. Krüger, Hellenismus u. Judentum im hellenistischen Zeitalter 1908. E. Bréhier, Les idées philos. et religieuses de Philon, Paris 1908. Talmont, Philon et la pensée chrétienne, Revue Augustinienne 1908, Jan. H. Windisch, Die Frömmigkeit Philos u. ihre Bedeutung für das Christentum, Leipzig 1909. K. S. Guthrie, The Message of Philo Judaeus of Alexandria, Chicago 1909. K. Herzog, Spekulativ-psycholog. Entwicklung der Grundlagen u. Grundlinien des philonischen Systems, Leipzig 1911. O. Stählin, Die hellenistisch-jüdische Literatur in: W. v. Christ, Gesch. d griech. Literatur, 5. A., bearb von W. Schmid, II. T., 1. H., München 1911, 405—506. J. Felten, Neutest. Zeitgesch. od. Judentum und Heidentum z. Z. Jesu u. d. Apostel, 2 Bde., Regensburg 1911 (B. I. über Essäer und Therapeuten).

Siehe auch die Lit. oben unter I u. Grundr., Bd. I, 10. Aufl., § 68, S. 309, 312 ff. und S. 113*—115*.

XIII. Das Christentum und die hellenische Philosophie.

C. F. Cocker, Christianity and greek philos., Newyork 1870. E. Spieß, Logos spermatikos, Parallelstellen z. N. T. aus d. Schrift. d. alten Griechen, ein Beitrag z. christl. Apologetik und vergleichenden Religionsphil., Lpz. 1871. C. Siegfried, Philon v. Alexandria als Ausleger d. Alt. Test. an sich selbst und nach seinem gesch. Einfluß betrachtet, Jena 1875. E. Wadstein, Über den Einfluß d. Stoizismus auf d. älteste christliche Lehrbildung, Theolog. Stud. u. Krit. 1880, 587—665. E. Renan, Les Évangiles et la seconde génération chrétienne, Par. 1877, Marc Aurèle et la fin du monde antique, Par. 1882 (5. u. 7. Bd. der Histoire des origines du Christianisme, von welcher der 1. behandelt Vie de Jésus, der 2. Les Apôtres, der 3. St. Paul, der 4. l'Antichrist. der 6. l'Eglise chrétienne. Renan hat es sich in diesem Werke zur Aufgabe gemacht, die allmählichen Umbildungen darzustellen, welche der von Jesu in die Menschheit gepflanzte Keim hat erleiden müssen, um ein fester und dauerhafter kirchlicher Organismus zu werden.) Ern. Havet, Le Christianisme et ses origines, 1. partie: L'Hellénisme, T. I, II, Par. 1871, 2. éd. 1873; 2. partie: Le Judaisme, T. III, 1878, T. IV, 1884. K. F. A. Kahnis, Über d. Verhältn. d. alten Philos. z. Christentum, Leipzig 1884. S. Talamo, Le origini del Christianesimo e il pensiero Stoico. Studii e documenti di storia e diritto 1887 ff. E. Hatch, The Hibbern lectures 1888. The influence of greek ideas and usances upon the Christian church, ed. by A. M. Fairbairn, London 1890; deutsch, Griechentum u. Christentum, v. E. Preuschen, Freib. 1892 (das Werk mehrfach zu hoch geschätzt). E. Zeller, Über eine Berührung des jüngeren Cynismus mit d. Christent., Sitzungsb. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1889. M. Wolff, Credo ut intelligam: Short studies in early greek philosophy and its relation to christianity, ed. and revis. by R. M. Benson, London 1891. F. H. v. Arneth, D. klass. Heidentum u. d. christl. Religion, 2 Bde.; Wien 1895. Ed. Norden, Über Kynisches bei den Christen, Beiträge zur Geschichte d. griech. Philos., 1., Jahrb. f. klass. Philos., XIX, Supplementbd., Lpz. 1892. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, Braunschweig 1896, 1—92, 2. A. 1908 (Neubegründung d. Philos. durch d. Christentum). Dartigue-Peyron, Marc Aurel dans ses rapports avec le Christianisme, Paris 1897. R. M. Wenley, The preparation for christianity in the ancient world, London 1898. E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2. A. 1909, II., 451 ff. J. Orr, Neglected factors in the study of the early progress of Christianity, London 1899 (Die Einwirkung d. Christentums auf die antike Gedankenwelt mehr betont als sonst). E. Vayhinger, Neutest. Parallelen z. Platons Apologie des Sokrates, Pr., Blaubeuren 1901. v. Hertling, Christentum u. griech. Philos., Philos. Jahrb. 14, 1901, 1—15. A. Harnack, Sokrates und die alte Kirche. Vortrag 1901. Auch Reden und Aufsätze I, 2. Aufl. 1912, 27 ff. P. Wendland, Christentum und Hellenismus in ihren literar. Beziehungen, Neu. Jahrb. für kl. Phil. 9, 1902; derselbe, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, Tübingen 1907, 2. Aufl. 1912. Vgl. dazu Köberle, Theolog. Literaturbl. 28, 1907, N. 48, 569—572, N. 49, 577—582 und P. Corssen, Berliner philol. Wochenschr. 1908, No. 4, 110—120. K. Jentsch, Hellenentum und Christentum 1903. L. Laberthonnière, Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec, Paris 1904. E. Caird, The evolution of theology in the greek philosophers, Glasgow 1904. Deutsch v. Hillmar Willmanns, Halle 1909 (bespricht auch den Einfluß der Philos. auf d. Christent.). J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums. Studien und Charakteristiken, Leipzig 1904, 2. A. 1909; derselbe, Sokrates u. d. alte Christentum, Vortrag, Heidelberg 1908; derselbe, Kynika, Heidelberg 1909, 45—53 (Jakobus 3, 1—11, sei ein Stück einer jüdisch-hellenistischen Diatribe). P. Feine, Stoizismus und Christentum, Theol. Literaturbl. 1905, No. 6 ff. La Ciudad de Dios 1905, 20. Okt.: El Helenismo in España durante la edad antigua. J. Tixeront, Histoire des dogmes I, 3e éd., Paris 1906, 19—60 (Des doctrines religieuses, philosophiques et morales, au milieu desquelles le dogme chrétien est né et s'est d'abord développé). J. Leipoldt, Stoizismus u. Christentum, Zeitschr. für Kirchengesch. 1906, 129 ff. O. Pfleiderer, Vorbereitung des Christent. in der griech. Philos., Tübingen 1906, 2. A. 1912 (Religionsgesch. Volksb. 3. R. 1). L. Alston, Stoic und Christian in 2 cd Century. A comparison of the ethical teaching of Marcus Aurelius with that of contemporary and antecedent Christianity, London 1906. M. Kröll, Die Beziehungen des klassischen Altertums zu den heiligen Schriften des Alten und Neuen

Testaments, 2 Bde., 2 Aufl., Bonn 1907 und 1910. Buonaiuti, Sincretismo filosofico e religioso nei primi secoli cristiani, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1908, 3. H.; derselbe, Il dualismo antropologico nel sincretismo religioso, ebendas. 1908, 8 H. E. von Dobschütz, Griechentum und Christentum in: Das Christentum. Fünf Einzeldarstellungen, Leipzig 1908 (D. unterscheidet drei Perioden d. Hellenisierung des Christentums, die erste, in der das Christentum sich mit ganzer religiöser Kraft dem Griechentum aufdrängt; die zweite, in der das Griechentum diese neue Religion zu absorbieren sucht; die dritte, in der das Christentum einen Kompromiß zwischen Evangelium und Griechentum schließt). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., Tübingen 1909, 121—148 (jüd. und griech.-röm. Philosophie), 496 ff. (Die Fixierung u. allmähliche Hellenisierung d. Christentums als Glaubenslehre); derselbe, Die Mission und Ausbreitung des Christentums i. d. ersten drei Jahrh., 2 Bde., 2. A., Leipzig 1906. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griech. Philos. auf d. alte Christent., Göttingen 1909 (Forsch. z. Rel. und Lit. d. A. und N. Test., herausgeg. v. W. Bousset u. H. Gunkel, 12. H.). C. Clemen, Religionsgesch. Erklärung d. N. Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christent. v. nichtjüdischen Religionen und philos. Systemen, Gießen 1909. W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums, Teil I, I. D., Berl. 1909. M. Wundt, Griechische Weltanschauung, Leipzig 1910, 115—130 (Griech. u. christl. Weltanschauung). J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910 (L. 1: Le milieu hellénique). C. F. G. Heinrici, Hellenismus und Christentum, Groß-Lichterfelde-Berlin 1910 (Bibl. Zeit- u. Streitfr., V. S., 8. H.). E. Vernon Arnold, Roman Stoicism, Cambridge 1911. H. A. Kennedy, The hellenistic atmosphere of the epistle of James, Expositor 1911, July, 37—52. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften, I. Bd., 1. und 2. H., Tübingen 1912. Die Soziallehren d. christl. Kirchen und Gruppen. I. Kapitel: Die Grundlagen in der alten Kirche.

Bruno Bauer, D. Ursprung d. Christent. a. d. röm. Griechentum, Berl. 1877. Siehe dazu M. Kegel, Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums, Leipzig 1908. M Baumgarten, L. Annaeus Seneca u. das Christentum, Rostock 1895. B. A. Betzinger, Seneca-Album. Weltfrohes und Weltfreies aus seinen philos. Schriften. Nebst einem Anhang: Seneca und das Christentum, Freiburg i. B. 1899. Bickel, Die Schrift des Martinus v. Bracara formula vitae honestae, Rhein. Mus. 60, 1905, 505 ff. (über den gefälschten Briefwechsel Senecas mit Paulus). Siehe auch Grundriß I, 10. A., Berlin 1909, zu § 65, 107*. — Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum, Erlangen und Leipzig 1894, 2. A. 1895 (Epiktet ist v. Christent. abhängig). K. Vorländer, Christl. Gedanken eines heidnischen Philosophen, Preußische Jahrb. 89, 1897, H. 2. K. Kuiper, Epictetus en de christelijke moraal, Amsterdam 1906 (Verslagen en Mededeelingen der K. Akad. van Wetenschapen. Afd. Letterkunde 4. R., 7. D.). Zahns These wird von Kuiper durch neue Gründe gestützt. Fr. Mörth, Festschr. z. Philologen-Versamml., Graz 1909, 182 ff. (über das Verbot des Schwörens bei Epiktet Ench. 33, 5. Die Stelle gehört der altstoischen Tradition an. Christl. Einfluß ist unwahrscheinlich). A. Bonhöffer, Epiktet und d. N. Testament, Gießen 1911 (gegen Zahn u. Kuiper). M. J. Lagrange, La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme, Rev. Biblique 1912, 5—21, 192—212. F. X. Kiefl, Das Neue Testament u. die griech. Philosophie, Der Aar 1912, H. 7, 21—28. R. Bultmann, Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiktet und das Neue Testament, Zeitschr. für d. neutestamentl. Wiss. 13, 1912, H. 2 und 3. — Siehe auch Grundriß I, 10. A., Berlin 1909, zu § 65, 107*.

Die Literatur über die Beziehungen des Christentums zum Platonismus siehe unter § 13, I.

XIV. Das Christentum und die heidnischen Religionen.

A. Dieterich, Abraxas, Studien z. Religionsgesch. d. späteren Altertums, Leipzig-Berlin 1891. Derselbe, Nekyia. Beitrag zur Erklärung d. neuentdeckten Petrusapokalypse, Leipzig 1893. Derselbe, Eine Mithrasliturgie, Leipzig 1903, 2. A., v. R. Wünsch, Leipzig u. Berlin 1910. Derselbe, Kleine Schriften, herausgeg. v. R. Wünsch, Leipzig-Berlin 1911. G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in sein. Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894, vgl. dazu Harnack, Theol. Lit.-Zeit. 1894. F. H. v. Arneth, D. klass. Heidentum u. d. christliche

Relig., 2 Bde., Wien 1895. G. Wobbermin, Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch d. antike Mysterienwesen, Berl. 1896. J. Orr, Neglected factors in the study of the early progress of Christianity, London 1899 (Einwirkung des Christentums auf die antike Gedankenwelt mehr betont als sonst). G. Bürner, Vergils Einfluß b. d. Kirchenschriftstellern der vornicänischen Periode, Diss., Erlangen 1902. J. M. Robertson, Christianity and mythology, Lond. 1900. Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains, Paris 1900. E. Kornemann, Zur Gesch. d. antiken Herrscherkulte, Beiträge z. alten Gesch. I, 1901, 51—146. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen nach ungedruckten griech. Texten d. Straßburger Bibliothek, Straßburg 1901; derselbe, Poimandres, Stud. z. griech.-ägyptischen u. frühchristl. Lit., Leipzig 1904. Gegen R. insbesondere E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrh. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes, Kritisches Referat über R.s religionsgesch. Logosstudien, Freiburg 1910, wo 119—120 die weitere Literatur z. R.s Poimandres zusammengestellt ist. R. Reitzenstein, Hellenistische Theologie in Ägypten, Neue Jahrb. f. kl. Altertum, 1904, 177—194; derselbe, Hellenistische Wundererzählungen, Leipzig 1906; derselbe, Werden und Wesen d. Humanität im Altert., Straßburg 1907; derselbe, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910. Siehe dazu P. Wendland, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1910, 654 ff., Th. Zielinski, Theol. Literaturztg. 1911, 731—741 und W. Bousset, Christentum u. Mysterienreligion, Theol. Rundschau 15, 1912, 41—61. J. Grill, Die persische Mithrasreligion im röm. Reich u. d. Christentum 1903. H. Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis d. N. Testaments, Göttingen 1903. E. Norden, Vergil. Aeneis Buch VI, Leipzig 1903 (behandelt d. hellenistisch-altchristl.-mittelalt. Jenseitsvorstellungen). P. Wendland, Σωτήρ, eine religionsgesch. Unters., Zeitschrift für die Neutest. Wiss. 1904, 335 ff. W. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristl. Kirche, Berlin 1906. Siehe dazu die ablehnende Stellung Wendlands, D. hellenist.-röm. Kultur, 120—121. A. Metzger, Les quatre évangiles. Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme, Paris 1906 (Textes et documents publ. p. E. Metzger et revisés p. L. de Milloné.) Blötzer, Das heidnische Mysterienwesen z. Z. d. Entstehung d. Christentums, Stimmen aus Maria Laach 1906, H. 9 u. 10; derselbe, Das heidn. Mysterienwesen u. d. Hellenisierung d. Christent., ebendas. 1906, 576 ff., 1907, 37 ff. J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain. 1re partie. Les provinces latines, I u. II, Paris 1907—1911. F. Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris 1907. Deutsch v. G. Gehrich, Leipzig 1910; derselbe, Die Mysterien d. Mithra. Ein Beitr. z. Religionsgesch. d. röm. Kaiserzeit. Deutsch v. G. Gehrich, 2. A., Leipzig 1911. (Das Schlußkapitel bespricht die Beziehungen der Mithrasreligion zu den anderen Religionen, insbesondere zum Christentum. S. 220—224 werden die wichtigsten Veröffentlichungen über den Mithraskult seit 1900 gegeben.) P. Gennrich, Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtl. und religionsgeschichtl. Bedeutung, Berlin 1907. R. Glaser, Über die Religion d. Mithras, Neue kirchl. Zeitschr. 19, 1908, 1062—1070. W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag z. Kulturgesch. d. Hellenismus. II. B., Leipzig 1908, 417 ff. (über die hermetische Literatur gegen Reitzenstein). F. C. Conybeare, Myth, Magic and Morals. A study of Christian origins, London 1909. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des Neuen Testaments, Gießen 1909. K. H. E. Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgesch., ethnologischer und psychologischer Bedeutung, Leiden 1909. A. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1e partie. II; Époque syncrétiste, 4e éd., Paris 1909. 1—133 (La révolution religieuse). F. J. Dölger, siehe oben § 3, III f. S. Reinach, Orpheus. Hist. des religions. Deutsch von A. Mahler 1910. J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910. A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen u. d. Christent., Tübingen 1910 (Religionsgesch. Volksbücher III. R., 12. H.). R. Steiner, Das Christent. als mystische Tatsache und die Mysterien d. Altert., 3. A., Leipzig 1910. S. Lublinski, Der christl. Erdkreis u. s. Mythos. I. B. Die Entstehung des Christent. aus der antiken Kultur, Jena 1910. E. B. Allo, L'Évangile en face du syncrétisme païen, Paris 1910. A. Bauer, Vom Griechentum z. Christentum, Leipzig 1910 (Wiss. u. Bildung 78). Dagegen A. Kahr, Griechent. u. Christent. Ein offnes Wort über A. Bauers usw., Graz u. Wien 1911. Rauschen, D. orient. Sonnenkult. u. s. Verhältnis zum Christent., Monatsbl. f. d. kath. Religionsunterricht 1911, 7, 204—209. F. Kluge, Der Mithrakult, Leipzig 1911 (Zusammen-

fassung der bisherigen Resultate). W. Baudissin, Adonis und Esmun, 1911. St. v. Dunin-Borkowski, Die alten Christen und ihre religiöse Umwelt, Zeitschrift f. kath. Theol. 35, 1911, 213—252 (mit reichen Literaturangaben); derselbe, Hellenistischer Synkretismus und Christentum, Stimm. aus Maria Laach 1912, 388—398. R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion u. d. Problem d. ersten Petrusbriefs. Ein lit. u. religionsgesch. Versuch, Gießen 1911 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. v. R. Wünsch u. L. Deubner XI, 3). A. Loisy, A propos d'histoire des religions, Paris 1911. J. Bricout, Où en est l'histoire des religions. T. I: Les religions nonchrétiennes, Paris 1911. T. II: Judaisme et christianisme, ebd. 1911. F. Huby, Christus. Manuel d'hist. des religions, Paris 1912.

XV. Entstehungsgeschichte des Christentums.

H. Lesêtre, La S. Église au siècle des apôtres, 2 Bde., Paris 1895—1907. J. V. Bartlet, The Apostolic age, Edinburgh 1900. F. Grimont, Les premiers siècles du christianisme, Tours 1900. Freppel, Les origines du christianisme, 2 voll., Paris 1903. P. Poey, Études sur les origines du christianisme et l'histoire de l'Église dans les trois premiers siècles, Paris 1904. Blötzer, Die Entstehung des Christent. im Lichte der Geschichtswiss., Stimmen a. Maria Laach 1905, 8. H. Le Camus, Origines du christianisme. L'oeuvre des apôtres, 3 Bde., Paris 1904—1905. A. Dorner, Die Entstehung der christl. Glaubenslehren, München 1906. A. Harnack, Die Mission u. Ausbreitung d. Christent. in den ersten 3 Jahrh., 2 Bde., 2. A., Leipzig 1906. M. Sdralek, Über die Ursachen, welche den Sieg des Christentums im römischen Reiche erklären, Breslau 1907. K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums, Stuttgart 1908. L. Ragg, The church of the Apostles, London 1909. Ch. Bigg, The origins of christianity, Oxford 1909. M. Maurenbrecher, Von Nazareth nach Golgatha. Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums, Berlin-Schöneberg 1909; derselbe, Von Jerusalem nach Rom. Weitere Untersuchungen über die weltgeschichtl. Zusammenhänge des Urchristentums, ebendas. 1910. Dagegen R. Knopf, Theol. Literaturztg. 1912, 107—109 und K. Goetz, Schweizer theol. Zeitschr. 1911, 29—38, 79—89. L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 4. éd., Paris 1908, 6e éd., ebend. 1912. J. Gindraux, Hist. du christianisme dans le monde païen, Paris 1909. G. Heinrici, Die Eigenart des Christentums. Rede, Leipzig 1911. A. Ehrhard, Das Christentum im röm. Reiche bis Konstantin. Seine äußere Lage und innere Entwicklung, Rektoratsrede, Straßburg 1911. — Siehe weitere Lit. unten § 5, I und oben § 3, VI.

XVI. Der Ausgang des Heidentums.

Von bedeutenderen Werken, die den Ausgang des Heidentums behandeln, seien hier erwähnt: Tzschirner, Der Fall des Heidentums, Leipzig 1829. G. Boissier, La religion Romaine d'Auguste jusqu'aux Antonins, 1878, 2 voll., 7e éd., Paris 1909; ders., La fin du paganisme, étude sur les dernières luttes religieuses en Occident en IV. s., 2 vv., Par. 1891, 2. éd. 1894, 3. 1896, 6e éd. 1909. J. Geffcken, Aus d. literar. Kampfe zwischen Heidentum u. Christentum, Preuß. Jahrbb., Nov. 1903, S. 225—253. Jean Réville, La religion à Rome sous les Sévères, Par. 1886, übersetzt von G. Krüger, Lpz. 1888. R. stellt namentlich den Synkretismus dieser Zeit genau dar und kommt zu dem Resultat, daß der Katholizismus aus dem heidnischen Synkretismus und dem ursprünglichen Christentum entstanden sei. Vict. Schultze, Gesch. d. Unterganges des griech.-römischen Heidentums, 2 Bde., Jena 1887—1892. Th. Wehrmann, Griechentum u. Christentum, gesammelte Vorträge, Bresl. 1888. K. Jhs. Neumann, Der röm. Staat u. die allgem. Kirche bis auf Diocletian, 1. Band, Leipzig 1890. G. Uhlhorn, Kampf d. Christentums mit dem Heidentum, 6. A. 1899. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 2 Bde, 7. A. 1902, 8. A., 4 Teile, 1910. O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, 4 Bde., Berlin 1895—1911, I. B., 3. A. 1910. H. v. Schubert, Staat u. Kirche von Konstantin bis Karl den Gr., Rede, Kiel 1906. A. Drews, Plotin u. d. Untergang der antiken Weltanschauung, 1907. A. Pieper, Christentum, röm. Kaisertum u. heidnischer Staat. Zwei akad. Reden, Münster 1908. L. M. Hartmann, Der Untergang der antiken Welt, 2. A., 1910. A. Dieterich, Kleine Schriften, herausgeg. von R. Wünsch, Leipzig-Berlin 1911, 449—539: Der Untergang d. antiken Religion.

Zu § 5. Judenchristentum, Heidenchristentum, katholische Kirche.

I. Die Entstehung der katholischen Kirche.

Aug. Neander, Allgem. Gesch. d. christl. Religion u. Kirche, Hamburg 1825—1852, 3. A., Gotha 1856; Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, Hamburg 1832 u. ö., 5. A., Gotha 1862; Christl. Dogmengesch., hrsg. von J. L. Jacobi, Berlin 1857. Rich. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I, Wittenb. 1857. A. F. Gfrörer, Gesch. des Urchristentums, 3 Bde., Stuttg. 1838. Ferd. Christ. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Tübingen 1845, 2. A. von E. Zeller, Leipzig 1866, 1867; Vorlesungen über die neutestamentl. Theologie, hrsg. von Ferd. Friedr. Baur, Leipzig 1865 ff.; Das Christentum u. die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 3. A. 1863; Die christl. Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des 6. Jahrh., Tübingen 1859, 2. A. 1863. Albert Schwegler, Das nachapost. Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübingen 1846. Reuß, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, 2 vols., Paris 1852. Albrecht Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche, Bonn 1850, 2. Aufl. 1857. Thiersch, Die Kirche im apost. Zeitalter, Frankf. 1852, 3. Aufl., Augsb. 1879. Joh. Pet. Lange, Das apost. Zeitalter, Braunschweig 1853—1854. Ad. Hilgenfeld, Das Urchristentum in den Hauptwendepunkten seines Entwicklungsganges, Jena 1855. Gerh. Vict. Lechler, D. apost. u. nachapost. Zeitalter, 3. Aufl., Karlsruhe 1885. Heinrich Holtzmann, Judentum u. Christentum, Leipzig 1867 (bildet den zweiten Band der Schrift: Gesch. d. Volkes Israel und der Entstehung des Christentums von Georg Weber und H. Holtzmann). Philipp Schaff, Gesch. d. christl. Kirche, Bd. I: Apost. Kirche, Mercersbury 1851, 2. Aufl., Leipzig 1854, engl., New York 1853 u. ö.; Gesch. der alten Kirche bis zum Ende des sechsten Jahrh., engl., New York u. Edinb. 1859, 2. Aufl. ebd. 1862, deutsch, Leipzig 1867, 2. Aufl. ebd. 1869 (vgl. Schaff, Die Person Jesu Christi, Gotha 1865). J. Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 2. Aufl. 1868. Th. Keim, Rom und das Christentum. Eine Darstellung des Kampfes zwischen dem alten u. neuen Glauben im römischen Reiche während der beiden ersten Jahrh., aus Keims Nachlaß hrsg. von H. Ziegler, Berlin 1881. C. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter der alten Kirche 1886, 3. Aufl., Tübingen u. Leipzig 1902. O. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, Berlin 1887, 2. A., 1902 (2 Bde.). Derselbe, Die Entstehung des Christentums, München 1905, 2. A., 1906. G. Mercati, L'età di Simmaco l'Interprete e S. Epifanio, Modena 1892. L. Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche und der Brief des Clemens Rom., Neue Jahrb. der Theol. 1892, 325 ff. R. Sohm, Kirchenrecht, Bd. I, 1892 (siehe auch weiter unten). V. Ermoni, L'Ebionisme dans l'église naissante, Rev. des quest. hist. 66, 1899, 481—491. A. Harnack, Die Mission u. Ausbreitung d. Christentums in den ersten drei Jahrh., Leipzig 1902, 2. A., 1906 (2 Bde.). J. Rivière, La propagation du christian. dans les trois premiers siècles d'après les conclusions de M. Harnack, Paris 1907. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. Aufl., Tübingen 1909, 162—166 (D. Auseinandersetzung mit d. Judentum), 310—334 (Das Christentum der Judenchristen. Die Elkesaiten, Ebioniten, d. Pseudoclementinen). P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 1901, 2. A. 1904. G. Heinrici, Das Urchristentum, Göttingen 1902. Sabatier, Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit, Paris 1904. E. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden, 1902, derselbe, Probleme d. apost. Zeitalters, Leipzig 1904. H. Weinel, Paulus. Der Mensch und sein Werk. Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas, Tübingen 1904. — R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter. Geschichte d. christl. Gemeinden von Beginn d. Flavierdynastie bis zum Ende Hadrians, Tübingen 1905. L. Charpennes, La Judée et le Judéo-Christianisme au Ier siècle. Le Royaume de Dieu, Paris 1905. G. Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten u. zweiten Jahrh., Berlin 1908 (H. gibt in der Einleitung einen trefflichen Überblick über die Gesch. d. Problems u. ein Verzeichnis d. Lit.). A. Seitz, Die Kirche in ihrer Entstehung u. d. Katholizismus, Theol. u. Glaube 1909, 6. H. J. Chapman, La date du livre d'Elchasai, Rev. Bénédictine 26, 1909, 221—223. R. Sohm, Wesen u. Ursprung des Katholizismus, Leipzig 1909 (Abh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 27, 10). A. Harnack, Entstehung u. Ent-

wicklung d. Kirchenverfassung u. des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrh., Leipzig 1910 (gegen Sohm). P. Batiffol, Urkirche u. Katholizismus, übers. u. eingel. von F. X. Seppelt, Kempten u. München 1910. A. Schmidtke, Neue Fragmente u. Unters. zu den judenchristl. Evangelien. Ein Beitrag zur Lit. u. Gesch. der Judenchristen. Leipzig 1911 (Texte und Untersuch. 37, 1). C. T. Lipshytz, Der Ebionitismus in der Judenmission oder Christentum u. nationaljüdisches Bewußtsein. Vortrag, Leipzig 1912 (Schriften. d. Inst. Judaic. in Berlin Nr. 41). J. Müller, Die Entstehung des persönl. Christentums d. paulin. Gemeinden, 2. A., Leipzig 1911. P. A. Leder, Das Problem der Entstehung des Katholizismus, Zeitschr. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte, Bd. 32, Kanonistische Abt. I, Weimar 1911. M. Freimann, Wie verhielt sich das Judentum zu Jesus und zu dem entstehenden Christentum? Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 55, 1911. O. Scheel, Zur Frage des Urchristentums u. Katholizismus, Theol. Rundschau 14, 1911, 331—350. Parting of the roads. Studies in the development of Judaism and early christianity, by members of Jesus College, Cambridge 1912. H. Achelis, Das Christentum in den ersten 3 Jahrh., 1. Bd., Leipzig 1912 (88—221: Die heidenchristl. Gemeinden; 222—250: Das Ende des Judenchristentums). O Scheel, Zum urchristl. Kirchen- u. Verfassungsproblem, Theol. Stud. u. Krit. 1912, 3, 403—457. — Siehe auch die Lit. oben § 4, XV und § 3, VI.

II. Geschichte des Kanons.

Th. Zahn, Gesch. d. Neutestamentl. Kanons, 2 Bde. in je zwei Hälften, Erlangen 1888—1892; derselbe, Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, 2. A., Leipzig 1904. A. Harnack, Zeitschrift für Kirchengeschichte 1879, 358—408; derselbe, Das Neue Testament um das Jahr 200, Freiburg 1889. P. Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienst. I. Teil. Bis zur Entstehung d. altkathol. Kirche. Leipzig 1907. H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des N. Test. hl. Schrift? Fünf Vorträge, Tübingen 1907. J. Leipoldt, Gesch. d. Neutest. Kanons, 2 Teile, Leipzig 1907—1908. E. Jacquier, Le Nouveau Testament dans l'église chrétienne. I: Préparation, formation et définition du Canon du N. T., Paris 1911. — Siehe auch oben die Lit. § 4, II.

Zu § 6. Die apostolischen Väter.

I. Die apostolischen Väter insgesamt.

A. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter usw., Halle 1853. Lübkert, Die Theologie der apostol. Väter, Zeitschr. f. histor. Theol. 1854, IV. Ch. E. Freppel, Les Pères Apostoliques et leur époque, Paris 1859, 4e éd. 1885. J. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, Münster 1862. J. Donaldson, A Critical History of Chrit. Lit. and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council I: The Apostolical Fathers, London 1864, 2. ed. 1874. Auf das nachapostolische Zeitalter bezieht sich auch vielfach das Werk des anonymen Verf.: Supernatural religion. An enquiry into the reality of divine revelation, 2 voll., London 1874, VI. ed. 1875, 3 voll., London 1879. (Der übernatürliche Charakter des Christentums wird negiert, da die Wunder, welche denselben allein beweisen könnten, nicht hinlänglich bezeugt seien.) Besonders schätzenswert die Besprechung dieses Werkes von B. Lightfoot in verschiedenen Artikeln der Contemporary review, 1874 und 1875. J. Sprinzl, Die Theologie der apostol. Väter, Wien 1880. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 2. A., 1909, 510—512. H. Reinhold, De graecitate patrum apostolicorum, I. D., Halle 1898. Thomas M. Wehofer, Untersuchungen zur altchristl. Epistolographie, Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. in Wien, 1901 (will nachweisen, daß die Stilgesetze der semitischen Poesie von den altchristlichen Schriftstellern, namentlich in den beiden Clemensbriefen sowie in dem des Barnabas, angewandt worden seien). R. T. Kerlin, The church of the fathers: a history of christianity from Clement to Gregory, Nashville 1901. A. Stahl, Patristische Untersuchungen, I. Der erste Brief des röm. Klemens; II. Ignatius von Antiochien; III. Der Hirt des Hermas, Leipzig 1901. O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. 1. Bd.: Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1902. J. F. B.

Baker, Introduction to early history of christian doctrine to the time of council of Chalcedon, London 1903. D. Völter, Die apostolischen Väter neu untersucht, Teil I und II, Leiden 1904–1910. E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen in deutscher Übersetzung, Tübingen 1904; derselbe, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, ebd. 1904. The New Testament in the Apostolic Fathers, by a commitee of the Oxford Society 1905. G. Wustmann, Die Heilsbedeutung Christi bei den apostol. Vätern, Gütersloh 1905. Gutope, La fede nella divinità del Christo durante l'età apostolica, Rivista storico-crit. delle scienze teol. 1906, H. 11, 1907, H. 1, 2, 4. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd., Paris 1906, 115–163 (Le témoignage des pères apostoliques). O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur, Freiburg i. B. 1908, 19—23 (Die Anschauungen der apostolischen Väter über die genannten Gegenstände). G. Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrh., Berlin 1908, 277–346 (Einfluß des jüdischen Geistes auf die apostol. Väter auf dem Gebiete der Glaubens- und Sittenlehre). J. Rouffiac, La personne de Jésus chez les pères apostoliques, Paris 1908.

II. Clemens von Rom.

a) Die Briefe: K. A. Lipsius, De Clem. Rom. ep. ad Corinth. priore disquisitio, Lipsiae 1855. H. Hagemann, Über den zweiten Brief des Clemens v. R., Theol. Quartalschr. 43, 1861, S. 509—531. A. Hilgenfeld, Die beiden Briefe des Clemens und ihre neuesten Bearbeitungen, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., 13. Jahrg., 1870, S. 394—419; ders., Die Briefe des röm. Clem. und ihre syrische Übersetzung, ebd. 1877, S. 549—562. Funk, Die syr. Übersetz. der Clemensbriefe, in: Theol. Quartalschr., 1877, S. 477—498. K. Wieseler, Über den Brief des röm. Clemens an die Korinther, in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 22, 1877, S. 353—406. A. Harnack, Über den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther, in: Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 1, 1877, S. 264—283, 329—436. H. Holtzmann, Die Stellung des Clemensbriefes in der Gesch. des N. T. Kanons, in: Ztschr. für wiss. Theol. 1877, S. 387—403. Andr. Brüll, Urspr. u. Vrf. d. Br. d. Cl. v. R. an die Korinther u. seine gesch. Bedeutung, Freib. i. Br. 1883. Maistre, St. Clément de Rome, son histoire — ses écrits etc., 2 vols., Paris 1884. W. Wrede, Untersuchungen zum 1. Klemensbrief, Göttingen 1891. L. Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche u. der Brief des Clem. Rom., Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1, 1892, S. 325–480. G. Courtois, L'épître de Cl. de Rome, Montauban 1894. J. Mausbach, Der „Kommunismus" des hl. Cl. v. R., Hist.-polit. Blätter, 1895, S. 340–350. F. X. Funk, T. Flav. Klemens Christ, nicht Bischof, Theol. Quartalschr. 61, 531—563. Auch in den Kirchengesch. Untersuch., I., Paderborn 1897, S. 308—329. J. T. Bang, Studien über Clem. Rom., Stud. u. Krit., 1898, S. 431–486. B. Heurtier, Le dogme de la trinité dans l'épître de St. Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas, Thèse, Lyon 1900. Völter s. u. b. Hermas. E. Dorsch, D. Gottheit Christi b. Cl. v. Rom, Zeitschr. f. kath. Theol, 1902, S. 701–728. W. Scherer, Der erste Clemensbrief an d. Korinther, nach seiner Bedeut. f. d. Glaubenslehre d. kath. Kirche am Ausgang des 1. christl. Jahrh. untersucht, Regensburg 1902. V. Schweitzer, Glaube u. Werke b. Cl. R., Theolog. Quartalschr. 1903, S. 417–437, 547—575. Josephus a Leonissa, Der erste Clemensbrief u. d. Areopagitica, Jahrb. f. Philos u. spek. Theol. 1903, S. 419–454. F. X. Funk, Kircheng. Abhandl. u. Untersuch. III, Paderborn 1907, S. 261—275 (über den zweiten Clemensbrief). W. Schüßler, Ist der zweite Clemensbrief ein einheitliches Ganze? Zeitschr. für Kirchengesch. 28, 1907, S. 1—14. G. A. van den Bergh van Eysinga, Onderzoek naar de echtheid van Clemens' eerste Brief aan de Corinthiërs, Leiden 1908. D. Völter, Die Apostol. Väter II, 1: Die älteste Predigt aus Rom (der sogen. zweite Clemensbrief), Leiden 1908. G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrh., Berlin 1908, 279—282 (Cl. ist Judenchrist), 290—296 (Vorstellungen über Gott u. Christus), 309–313 (Vorstell. über den Menschen u. die Aneignung des Heiles), 325—328 (Vorstellung. über das sittliche Leben), 347–351 (Vorstellung. über Kirche und Ende der Welt). A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 251–255, 438—450; derselbe, Der erste Clemensbrief, eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums, Sitzungsber. der Berliner Akad. d. Wiss., philos.-histor. Kl. 1909, S. 38–63. Th. Schermann, Griech. Zauberpapyri u. das Gemeinde- und Dankgebet im ersten Klemensbrief,

Leipzig 1909 (Texte u. Unters. 34, 2 b). Vgl. dazu die Kritik von E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, Freiburg 1910, S. 94 A. 1. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, S. 23—27. Kellner, Wer war Klemens von Rom? Der Katholik, 1911, 161—173 (Klemens war der Sprößling einer jüdischen Familie in Rom).

b) Pseudo-Clemens (die Rekognitionen u. Homilien): A. Hilgenfeld, Die clement. Rekogn. u. Homilien, Jena 1848; ders., Über die Komposition der clement. Homilien, in: Zellers Theol. Jahrb., 1850, 1 ff., auch ebd. 1854, 4. G. Uhlhorn, Die Homilien u Rekognitionen des Clem. Rom., Göttingen 1854. Joh. Lehmann, Die Clement. Schriften mit besond. Berücksicht. auf ihr literar. Verh., Gotha 1869. Gust Frommberger, De Simone mago, P. I: De origine Pseudo-Clementinorum, Diss., Breslau 1886. Ch. Bigg, The Cl. Hom., Studies Bibl. et Eccl. II, Oxf. 1890, S. 157—193. J. Langen, Die Clemensromane, ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht, Gotha 1890. Vgl. dazu A. Brüll, Theol. Quartalschr. 73, 1891, S. 577—601. F. J. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine recognitions, London 1901. A. C. Headlam, The Clementine Literature, Journal of theol. studies 3, 1902, 41—58. H. U. Meyboom, De Clemens-Roman. 2 Bde., Groningen 1902—1904. J. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines, Rev. des Ét. juives, 1903, S. 89 bis 98. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, S 518—540. Derselbe, Dogmengeschichte I, 4. A., S. 332 f. H. Waitz, Die Pseudoklementinen, Leipzig 1904 (Texte u. Untersuchung. 25, 4). Bousset, Göttingische gelehrte Anzeigen 1905, S. 425 ff. A. Hilgenfeld, Der Klemens-Roman, Zeitschr. für wiss Theol. 49, 1906, S. 66—133. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 274 bis 277. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 136 ff., 171 ff. J. Chapman, On the Date of the Clementines, Zeitschr. für neutest. Wiss. 1908, S 21—34, 147—159 (Die Clem. sind in Syrien und Palästina in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. entstanden und arianischen Ursprungs. Die Grundschrift entstand nach dem Konzil von Nicäa). O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, S. 66—68. Kellner, Wer war Klemens von Rom oder Kl. von Rom u. die sog. Klemens-Romane, Der Katholik 1911, 161—173 (Die Hauptschriften stammen aus der Mitte d. 2. Jahrh.).

III. Der Hirt des Hermas.

E. Gaâb, Der Hirt des Hermas, Basel 1866. Th. Zahn, Der Hirt des Hermas untersucht, Gotha 1868. Wilh. Heyne, Quo tempore Hermae pastor scriptus sit. Diss. inaug., Königsb. 1872. H. Holtzmann, Hermas u. Johannes in: Ztschr. f. wiss. Theol., 1875, S. 40—51. H. M. Th. Behm, Über den Verfasser der Schrift, welche den Titel „Hirt“ führt, Rost. 1876. J. Nirschl, Der Hirt des Hermas. Eine hist.-krit. Unters., Passau 1879. Rambouillet, L'orthodoxie du Pasteur Hermas, Par. 1880. A. Brüll, Der Hirt d. Hermas, nach Ursprung u. Inhalt untersucht, Freib. i. Br. 1882. F. J. Winter, Sittl. Grundanschauungen im „Hirten“ des Hermas, in: Ztschr. f. kirchl. Wissensch. und k. Leb., 1884, S. 33—46. Rich. Schenk, Zum ethisch. Lehrbegr. des Hermas, Pr. des R.-G. zu Aschersleben, Aschersl. 1886. E. Hückstädt, D. Lehrbegr. des Hirten, Anklam 1889. A. Link, Christi Person und Werk im Hirten des Hermas, I. D., Marburg 1886; derselbe, Die Einheit des Pastor Hermae, Marb. 1888. P. Baumgärtner, Die Einheit des Hermas-Buchs, gekr. Preisschr., Freib. i. Br. 1889. Fr. Spitta, Z. Gesch. u. Lit. d. Urchristentums, II: Der Brief des Jakobus; Studien z. Hirten des Hermas, Göttingen 1896. Gegen Spitta Funk, Die Einheit des Hirten d. H., Theol. Quartalschr., 1899, S. 321—359, Kircheng. Abhandlungen und Untersuchungen III, Paderborn 1907, 230—261. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 257—267. Daniel Völter, D. Visionen des Hermas, die Sibylle u. Clemens v. Rom. Ein Beitrag z. Gesch. d. altchristl. Lit., Berlin 1900. Hendrik Ant. van Bakel, De Compositie van den Pastor Hermae, Amsterd. 1900; derselbe, Die Apostol. Väter I, Leiden 1904. F. Segna, De libro ab Herma conscripto, cui titulus „Pastor“, Vox urbis, 1900, u. B. Heurtier, s. b. Clemens Rom (IIa). J. Réville, La valeur du témoignage historique du pasteur d'Hermas, Par. 1900. P. Batiffol, L'église naissante. Hermas et le problème moral au second siècle, Rev. Bibl., 1901, S. 337—351. C. Taylor, Hermas and Cebes, Journ. of philol. 1901, S. 24—38, 94—98. V. Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria, Theol. Quartalschr. 86, 1904,

S. 539—556. E. Dorsch, Zur Hierarchie d. Hirten, Zeitschrift für katholische Theologie 28, 1904, S. 250 ff. Scherer, Zur Christologie des Hermas, Der Katholik 1905, 10. H. K. Adam, Die Lehre von dem hl. Geist bei Hermas und Tertullian, Theologische Quartalschrift 88, 1906, S. 36—61. H. Müller, Zum Pastor Hermae, Theologische Quartalschrift 1908, 89—94 (zu Vis. II, 1, 4 f.). G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrhundert, Berlin 1908, 283—284 (H. ist Judenchrist), 296—303, 313—319, 328—335, 351—355. Plooij, Theolog. Tijdschr. 1909, S. 297 ff. (zur Trinitätslehre des H.). Grosse-Brauckmann, De compos. Pastoris Hermae, I. D., Göttingen 1910. Adhémar d'Alès, La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas, Recherches de science religieuse 1911, S. 105—139, 240—265. A. Vanbeck, La pénitence dans le pasteur d'Hermas, Revue d'hist. et de lit. rel. 1911, S. 389—403.

R. Reitzenstein, Poimandres, Studien zur griech.-ägyptischen und frühchristl. Lit., Leipzig 1904, S. 11—13, 32—36 (im Hirten d. Hermas ist eine ältere und ausführlichere Fassung des Poimandres benützt). Für Reitzenstein bei sonstigem Widerspruch Zielinski, Hermes u. d. Hermetik, Arch. f. Religionswiss. 8, 1905, 321—372; 9, 1906, 25—60 und Bousset, Göttinger Gelehrte Anz. 1905, 692—708, der eine heidnische Quelle für Hermas für möglich hält. Gegen Reitzenstein Krüger, Theol. Jahresb. 1904, I, 320 f., ferner Dibelius, Zeitschr. f. Kircheng. 1905, 167—189, Lietzmann, Theol. Literaturz. 1905, 201—204 (L. denkt an eine gemeinsame Quelle), Granger, Journal of theol. Stud. 1907, 635 ff. und insbesondere E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrh. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes, Freiburg 1910, S. 136 ff. G. Bardy, Le Pasteur d'Hermas et les livres Hermétiques, Revue Biblique 1911, S. 391—407.

IV. Der Barnabasbrief.

C. J. Hefele, Das Sendschreiben d. Apostels Barnabas aufs neue untersucht, übersetzt und erklärt, Tübingen 1840. Weizsäcker, Zur Kritik des Barnabasbriefes, aus dem Codex Sinaiticus, Tübinger Univ.-Pr. 1862. J. Kayser, Über den sog. Barnabas-Brief, Paderborn 1866. J. G. Müller, Erklärung des Barnabas-Briefes, Leipzig 1869. A. Hilgenfeld, Die Abfassungszeit u. die Zeitrichtung des Barnabas-Briefes, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., 13. Jahrg. 1870, S. 115—123. Chr. Joh. Riggenbach, D. sogen. Br. d. B., I. Übers., II. Bem., Bas. 1873. Der Apostolat des heiligen Barnabas, in: Der Katholik, 1875, Sept., S. 251—267; Zur älteren Gesch. d. Barnabas-Briefes, ebd. Okt., S. 440—477. C. Heydecke, Diss., qua Barnabae ep. interpolata demonstratur, Braunschw. 1874. O. Braunsberger, D. Ap. Barnabas. Sein Leben und d. ihm beigelegte Br. wissenschaftlich gewürdigt, Mainz 1876. M. Güdemann, Zur Erklärung des Barnabas-Briefes, in: Religionsgeschichtl. Studien (Schriften des israelit. lit. Vereins), Leipzig 1876, S. 99—131. W. Cunningham, The epistle of S. Barnabas, a dissertat. including a discussion of its date and authorship, London 1877. Fr. X. Funk, Der Barnabas-Brief, eine Schrift vom Ende des 1. Jahrhund., in: Theolog. Quartalschr., 1884, S. 3—33; derselbe, Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuchung. II, Paderborn 1899, S. 77—108; derselbe, Didache und Barnabasbrief, Theol. Quartalschrift 1905, 161—179 (Der Barnabasbrief ist von der Didache abhängig). C. F. Arnold, Quaestionum de compositione et fontibus Barnabae epistolae capita nonnulla, Diss., Königsb. 1886. D. Völter, Der Barnabasbrief neu untersucht, Jahrb. für prot. Theol., 1888, S. 106—144. Johs. Weiß, Der Barnabasbrief, krit. untersucht, Berlin 1888. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, S. 410—428. Ladeuze, Revue d'hist. ecclés. 1900, S. 31—40, 212—225. A. van Veldhuizen, De Brief van Barnabas, Groningen 1901. W. Wrede, Das literar. Rätsel d. Hebräerbriefes, Göttingen 1906, S. 87—96. G. Hoennicke, Das Judenchristentum i. 1. u. 2. Jahrh., Berl. 1908, 284—286, 303—305, 319—320, 335—338, 355—357. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese, Münster 1908 (Alttestam. Abh. herausgeg. v. J. Nikel I, 1 u. 2). H. untersucht d. Abhängigkeit des Barnabasbriefs von Philo. J. M. Heer, Die versio latina d. Barnabasbriefes und ihr Verhältnis zur altlateinischen Bibel, Freiburg 1908; derselbe, Der lat. Barnabasbrief u. die Bibel, Röm. Quartalschr. 1909, S. 215—245. M. d'Herbigny, La date de l'epître de Barnabé, Recherches de science relig. 1910, S. 417—443, 540—566 (Der Brief entstand im ersten Jahrhundert unter der Herrschaft Vespasians).

V. Polykarp.

Funk, Die Echtheit d. Ignatianischen Briefe, Tübingen 1883, S. 14—42 (Der Polykarpbrief). G. Volkmar, Epist. Polyc. Smyrn. genuina, Turici 1885; derselbe, Theol. Zeitschr. aus d. Schweiz 3, 1886, S. 99—111. A. Hilgenfeld, Der Brief des Polykarpus an d. Philipper, Ztschr. f. wiss. Theol. 29, 1886, S. 180 bis 206. J. M. Cotterill, The Epistle of Polyk. to the Philippians and the Homilies of Antiochus Palaest., Journ. of Philol., 1891, S. 241—285. C. Taylor, ebd. 1892, S. 65—110 (gegen Cotterill). Th. Zahn, Forschung. zur Gesch. d. neutestamentl. Kanons IV, 1891, S. 249—283 (über Polyk. Leben). A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 381—388. B. Jackson, St. Polykarp, Bishop of Smyrna, London 1898. P. Corssen, Das Todesjahr Polykarps, Zeitschrift für neutestam. Wiss. 3, 1902, S. 61—82 (Polyk. Todesdatum 23. Febr. 155). V. Schweitzer, P. v. Sm. üb. Erlösung u. Rechtfertig., Theol Quartalschr. 1904, S. 91—109. E. Schwartz, De Pionio et Polycarpo 1905; derselbe, Christl. und jüd. Ostertafeln, Berlin 1905 (Abh. d. Königl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philos.-hist. Kl. VIII, 6), S. 125—138, Todesdatum Polyk. 22. Febr. 156). H. Müller, Zur Überlieferungsgesch. d. Polykarp-Martyriums 1908; derselbe, Röm. Quartalschrift 1908, 1—16. O. Bardenhewer, Patrol. 3. A., Freiburg 1910, S. 32—34. Funk, Kirchenlexikon, 2. A., S. 145—154.

VI. Ignatius von Antiochien.

Vgl. Rich. Rothe, Über d. Echtheit der ignatianischen Briefe, im Anhang zu seiner Schrift über d. Anf. d. christlich. Kirche, Bd. I., Wittenberg 1837. W. Cureton, Vindiciae Ignatianae, London 1846. (Die syrische Rezension enthalte die echten Ign. Briefe.) Bunsen, Die drei echten und die vier unechten Briefe des Ignatius von Antiochien, Hamb. 1847, Ignatius von Antiochien u. s. Zeit, ebd. 1847. Chr. Ferd. Baurs Untersuchungen üb. d. ign. Briefe, Tübing. 1848; ferner Uhlhorns, Hilgenfelds u. a. Untersuchungen, wonach d. syrische Text ein Auszug aus dem griechischen ist. Friedr. Böhringer, Kirchengesch. der drei ersten Jahrhunderte, 2. A., Zürich 1861, S. 1—46, der eine genaue Analyse der Briefe gibt. Richard Adalbert Lipsius, Über das Verhältnis des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Rezensionen der Ignatianischen Literatur, Leipzig 1859, auch in: Abh. für die Kunde des Morgenlandes, Lpz. 1859 u. 1861 (f. d. Priorität der in syrischer Sprache auf uns gekommenen Rezension), und anderseits wiederum A. Merx, Meletemata Ignatiana, Halle 1861. J. Nirschl, D. Todesjahr d. h. Ignatius v. Ant. und d. drei oriental. Feldzüge des Kaisers Trajan, Passau 1869. Theod. Zahn, Ignatius v. Antiochien, 1873 (Z. tritt für die Echtheit der sieben Briefe ein). Th. Dreher, S. Ignatii episc. Antioch. de Christo deo doctrina, Pr., Sigmaringen 1877. A. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe usw., Lpz. 1878; derselbe, Chronologie I, Leipzig 1897, S. 388—406 (H. gibt die im vorigen Werk vertretene Ansicht vom Tode des Ign. um 138 auf). J. Nirschl, Die Theologie des heil. Ignatius — aus seinen Briefen dargest., Mainz 1880. Fr. X. Funk, Die Echtheit der ignatian. Briefe, Tübingen 1883. Killen, The Ignatian epistles entirely spurious, Edinb. 1886. D. Völter, Ignatius-Peregrinus, Theol. Tijdschr. 1887, S. 272—320. R. C. Jenkins, Ignatian Difficulties and Historic Doubts, London 1890. J. Réville, Études sur l'origine de l'épiscopat. La valeur du témoignage d'Ignace d'Antioche, Paris 1891; derselbe, Les origines de l'épiscopat I, Paris 1894, 442—520. Ed. v. d. Goltz, I. v. Ant. als Christ und Theologe, in Texte u. Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Lit., 12, 3, Leipz. 1894. D. Völter, Die Ignatianisch. Briefe auf ihren Urspr. untersucht, Tübing. 1892. E. Bruston, Ignace d'Ant., ses épîtres, sa vie, sa théologie, Par. 1897. A. Harnack, Das Zeugnis, d. Ign. über d. Anseh. d. römisch. Gemeinde, Ber. d. Berl. Ak., 1896, S. 111—131. Vgl. dazu J. Chapman, Revue Bénédictine 13, 1896, 385—400; Funk, Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. I, Paderborn 1897, 1—23. C. D. Holzhey, Die beiden Rezensionen der Ignatiusbriefe u. d. apostolische Didaskalia, Theol. Quartalschr. 1898, S. 380—390. A. Amelungk, Untersuchungen über Pseudo-Ignatius. E. Beitrag zur Gesch. einer literarischen Fälschung, Diss., Marb. 1899. A. Hilgenfeld, D. Ignatiusbriefe u. d. neueste Verteidigung ihrer Echtheit, Ztschr. f. w. Th., 1903, S. 171—194. W. Koch, Theol. Quartalschr. 1904, 208—232. H. P. Schim van der Loeff, Onderzoek naar de herkomst en de strekking der zeven Brieven van Ignatius in de korte recensie,

(Acad. Proefschr.), Leiden 1906. H. de Genouilhac, L'église chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche, Paris 1907. G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. und 2. Jahrh., Berlin 1908, 289—290, 307 f, 321 f, 343 f, 361—363. O. Rottmanner, Geistesfrüchte aus d. Klosterzelle. Ges. Aufsätze, herausgeg. von R. Jud, München 1908, 109—114 (Funks neue Ausgabe der apostol. Väter), 114—119 (Die ignatianischen Briefe). Revue catholique des églises 1908, Avril: La notion d'Église dans S. Ignace d'Antioche. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, 27—32. J. Ott, Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristl. Lit., Der Katholik 1910, I, 454—458 (Zu Ign. v. Antioch. epist. ad Ephes. 7, 2).

VII. Die Didache.

Aus der großen Zahl der über diese „Lehre" seit ihrer Herausgabe erschienenen Schriften und Abhandlungen seien hier nur genannt: Theod. Zahn, D. L. d. zw. Ap., in: Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons III, 1884, S. 278—319. A. Krawutzcky, Über die sog. Zwölfapostellehre, ihre hauptsächlichsten Quellen und ihre erste Aufnahme, Theol. Quartalschr. 66, 1884, 547—606. Ad. Harnack, L. d. zw. Ap. nebst Untersuch. zur ältest. Gesch. der Kirchenverf. u. d. Kirchenr., Texte u. Untersuch. z. Gesch. d. altchristl. Lit., II, 1 u. 2, Lpz. 1884; derselbe, Die Apostellehre u. d. jüdisch. beiden Wege, Lpz. 1886, 2. A., ebd. 1896; derselbe, Zur „Lehre der zwölf Apostel", Theol. Lit. Zeit., 1886, S. 270 bis 273, 344—347; 1887, S. 32—34; derselbe, Chronologie I, Leipzig 1897, 426—438. K. München, Die Lehre d. zwölf Apostel, eine Schrift d. ersten Jahrh., Zeitschr. f. kath. Theol. 10, 1886, 629—676. C. Taylor, The Teaching of the Twelve Apostles, with illustration from the Talmud, Cambridge 1886; derselbe, An essay on the Theology of Didache, Cambridge 1889. G. Wohlenberg, Die Lehre d. zwölf Apostel in ihrem Verh. z. neutestam. Schrifttum, Erlangen 1888. J. M. Minasi, La dottrina del Signore pei dodici apostoli bandita alle genti, Roma 1891. P. Savi, La „dottrina degli Apostoli", ricerche critiche sull' origine del testo con una nota intorno all' eucaristia, Roma 1893. C. H. Hoole, The Didache, London 1894. Funk, Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, Paderborn 1899, 108—141; III, 1907, 218—229; derselbe, Didache u. Barnabasbrief, Theol. Quartalschr. 87, 1905, 161—179. Th. Schermann, E. Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege". Nach neuem handschriftl. Material herausg. u. untersucht (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar in München), Münch. 1903. Vgl. dazu Funk, Theol. Quartalschr. 1904, 629 ff. A. Seeberg, Die Didache des Judentums u. d. Urchristenheit, Leipzig 1908. G. Hoennicke, Das Judenchristentum im 1. u. 2. Jahrh., Berlin 1908, 286—288, 305—307, 320—321, 339 bis 341, 357—359. J. P. Bock, Didache 9, 10, Zeitschr. f. kathol. Theol. 33, 1909, 417—437, 667—692. O. Bardenhewer, Patrologie 3. A., Freib. 1910, 18—20. N. Makry, Ἡ διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων καὶ τὸ ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικὸν πολίτευμα, Larissa 1910. H. Boehmer, Hat Benedict von Nursia die Didache gekannt?, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 1911, 287. J. A. Robinson, The problem of the Didache, Journal of theol. studies 1912, April, 339—356.

Zu § 7. Der Gnostizismus.

I. Der Gnostizismus im allgemeinen.

Neander, Genetische Entwicklung d. vornehmsten gnostischen Systeme, Berlin 1818; derselbe, Kirchengesch. I, 2, 2. A., S. 631 ff. J. Matter, Hist. crit. du gnosticisme 1828, 2. éd. 1843. Möhler, Ursprung des Gnostizismus, Tübingen 1831. Ferd. Christ. Baur, De gnosticorum christianismo ideali, Tübing. 1827; Die christl. Gnosis od. Religionsphil., Tübing. 1835; Das Christent. der drei ersten Jahrh., 2. A., Tübing. 1860, S. 175—234. J. Hildebrand, Philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839. R. A. Lipsius in: Ersch und Grubers Encycl. I, 71, bes. abg. Lpz. 1860, und an manchen Stellen seiner Schrift: Zur Quellenkrit. des Epiph., Wien 1865; derselbe, Die Quellen d. ältest. Ketzergesch. neu untersucht, Lpz. 1875. J. Huber, Die Philos. d. Kirchenväter München 1859, 26—46. Wilh. Möller, Gesch. der Kosmologie in d. griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 189—473. A. Hilgenfeld, Der Gnostizismus und die Philosophumena, in: Ztschr. f. wiss. Theol., V. Jahrg., Halle 1862, S. 400—464; Der Gnostizismus u. das neue Testament, in: Zeitschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XIII,

Leipzig 1870, S. 233—275; derselbe, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884; derselbe, Judentum und Judenchristentum, Lpz. 1886. W. King, The Gnostics and their remains 1873. Weingarten, Umwandlung der ursprünglichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche, Histor. Zeitschrift 45, 1881, S. 441—468; s. auch Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XXXIII, 1890, S. 1 bis 63. C. Kessler, Über Gnosis und altbabylon. Religion, Verhandlungen des 5. international. Orientalistenkongr., Berl. 1882, S. 288—305. W. Brandt, Die mandäische Relig., Lpz. 1889; derselbe, Jahrb. für prot. Theol. 18: Über das Schicksal der Seele nach d. Tode nach parsischen und mandäischen Vorstellungen. Derselbe, Mandäische Schriften, Göttingen 1893. E. Amélineau, Essai sur le gnosticisme égyptien, Lyon 1887. A. Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnostizismus, Leipzig 1873; derselbe, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, in: Zeitschr. f. hist. Theol., 1874, II, S. 143—226; derselbe, Chronologie I, Leipzig 1897, 289—311, 533—541, 712 ff.; derselbe, Lehrb. der Dogmengeschichte I, 4. A., Tübingen 1909, Kapitel 4—6, S. 243—334. H. L. Mansel, The Gnostic heresies of the first and second centuries —, ed. by B. Lightfoot, Lond. 1875. M. Joel, Blicke in die Religionsgesch. zu Anfang des 2. christl. Jahrh. 1. Der Talmud und die griech. Spr. nebst 2 Exkursen: a) Aristobul, d. sog. Peripatetiker, b) D. Gnosis, Breslau u. Lpz. 1880. G. Koffmane, Die Gnosis nach ihrer Tendenz u. Organisation (12 Thesen), Bresl. 1881. A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. d. Kirchenväter, Mainz 1891, 31—57 (Der Gnostizismus). A. Dieterich, Abraxas 1891; derselbe, Eine Mithrasliturgie 1903, 2. A., 1910. K. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, aus d. Cod. Brucianus herausgeg., übers. u. bearbeitet, Texte u. Unters. zur Gesch. der altchristl. Lit., hrsg. von O. v. Gebhardt u. Harnack, VIII, 1 u. 2, 1892. Siehe dazu Preuschen, Theol. Lit.-Z. 1894, S. 183—187; K. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I, Lpz. 1905 (Griech. Christl. Schriftsteller d. erst. 3 Jahrhunderte); derselbe, Irenäus und seine Quelle in adv. haeres. I, 29, Philotesia, Festschrift f. P. Kleinert, Berlin 1907, S. 317—336. J. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus, Lipsiae 1894. W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, Texte und Untersuchung., 15, 4, Leipzig 1897 (sieht die Lehre vom Aufstieg der Seelen durch die Welten der großen Archonten zum höchsten Gott als die altgnostische Zentrallehre an). Friedländer, Der vorchristliche jüdische Gnostizismus, Göttingen 1898. K. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus u. z. kirchl. Christentum, Leipzig 1900, Texte u. Unters. 20, 4. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus, 1901; derselbe, Art. Gnostizismus in: Religion in Geschichte u. Gegenwart, 2. B., 1910, 1478—1485. E. de Faye, Introduction á l'étude du gnosticisime au II. et au III. s., Rev. de l'hist. de rel. 1902, 4 Stücke, 1903, S. 336—371. E. H. Schmitt, Die Gnosis, Grundlagen der Weltanschauung einer höheren Kultur. I. Die Gnosis des Altertums, Lpz. u. Jena 1903. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, 158 ff.; derselbe, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig-Berlin 1910, 38—42, 112—136. O. Gruppe, Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte, München 1906 (Handb. d. klass. Altertumsw. V, 2). J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd, Paris 1906, 187—207. F. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 104—114. Buonaiuti, Lo Gnosticismo, Roma 1907; derselbe, A proposito di gnosticismo, Riv. storico-critica delle scienze teol. 1907, 5. H. Vgl. dazu J. Burel, Riv. d'hist. et de litt. relig. 12, 1907, 179—183 und P. Batiffol, Le gnosticisme d'après Buonaiuti, Bullet. de lit. ecclés. 1907 (Juni), S. 165 ff. P. Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen z. Judentum u. Christentum, Tübing. 1907, S. 161—179 (Synkretismus und Gnostizismus). W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (Eine treffliche Herausarbeitung d. gnostischen Hauptlehren u. Aufsuchung ihres historischen Ursprungs); derselbe, Art. Gnosis u. Gnostiker in Pauly-Wissowa, Realenzyklop. d. klass. Altertumsw. 7, 1911, 1503—1547. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1908, 44—51 (Die mystische Theologie d. Gnostizismus). J. Geffcken, Aus d. Werdezeit d. Christentums, 2. A., Lpz. 1909, S. 117—125. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, S. 58—65. W. Schultz, Documente d. Gnosis, Jena 1910 (Die Einleitung handelt über die Gnosis als Ganzes, über ihren Ursprung, ihre Verbreitung, ihre Lehrer und Lehren). Siehe dazu P. Koetschau, Theol. Literaturz. 1911, 649—652 und O. Stählin, Wochenschr. für klass. Philol. 1910, 1202 bis 1204. W. Köhler, Die Gnosis, Tübingen 1911 (Religionsgesch. Volksbücher IV, 16). L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 5e éd., Paris 1911, S. 153

—195. A. Marmorstein, Religionsgesch. Studien 1. H.: Die Bezeichnungen f. Christen und Gnostiker im Talmud und Midraš, Skotschau 1910. H. Achelis, D. Christent. in den ersten drei Jahrh., I. B., Leipzig 1912 (5. K.: Die Ausscheidung des Heidentums. Die Gnosis). G. Krüger, Artikel Gnosis in Realencyclop. f. prot. Theol. 6, 3. A., 1899, 728–738.

II. Simon Magus.

A. Hilgenfeld, D. Magier Simon, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. XI, 1868, S. 357—396. A. Lipsius, Simon der Magier, in: Schenkels Bibellexikon, Bd. V, S. 301—321. Gust. Frommberger, siehe oben § 6, II b bei den Clementinischen Homilien.

III. Cerinth und die Nicolaiten.

Seesemann, Theolog. Studien u. Krit. 1893, S. 47—82. Wohlenberg, Neue kirchl. Zeitschr. 1895, S. 923—961. Kunze, De historiae gnosticismi fontibus, 1894 (Cerinth kein Judenchrist). A. Wurm, Cerinth, ein Gnostiker oder Judaist, Theol. Quartalschr. 1904, S. 94—117.

IV. Cerdon und Marcion.

Volkmar, Die Philosophumena und Marcion, in: Theol. Jahrb., Tübingen 1854, S. 102–126. Lipsius, Die Zeit des Marcion und des Herakleon, in: Ztschr. f. wiss. Theol., X., 1867, S. 55—83. A. Hilgenfeld, Cerdon und Marcion, in: Ztschr. für wiss. Theol., Bd. XXIV, 1881, S. 1—37; derselbe, Die Ketzergesch. d. Urchristentums, Leipzig 1884, S. 316–341 (Cerdon und Marcion). H. U. Meyboom, Marcion en de Marcioniten, Leiden 1888. Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I, 1889, S. 535—718 (Würdignng der Bibel Marcions); II, 1892, S. 409–529 (Marcions Neues Testament, Wiederherstellung des Textes). Krüger, Realencyclopädie f. prot. Theol. XII, 3. A., 1903, S. 266—277 (Marcion u. d. Marcioniten). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., Tübingen 1909, S. 292—309. Ermoni, Revue des questions hist. 1910, I, S. 5–33. A. Bill, Beiträge z. Erklärung und Textkritik d. ersten Buches Tertullians Adversus Marcionem, Leipzig 1911, Texte und Unters. 38, 2 (wichtig f. Marcions Leben und Lehre). E. Preuschen, Eine altkirchl. antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 12, 1911, S. 243—269 (Pr. will in dem Traktat eine Schrift d. Theophilus von Antioch. gegen Marcion erkennen).

V. Apelles.

A. Harnack, De Apellis Gnosi monarchica, Leipzig 1874; derselbe, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles (aus Ambrosius), Leipzig 1890, Texte u. Unters. 6, 3, S. 111–120; derselbe, ebd. 1900, 20, 3, S. 93–100. A. Hilgenfeld, Die Ketzergesch. d. Urchristent., Leipzig 1884, S. 522—543 (Marcion und Apelles).

VI. Karpokrates.

Meyboom, Theol. Tijdschrift 1906, S. 491—520.

VII. Die ophitische Gnosis und das Buch Pistis Sophia.

Köstlin, Die gnost. Syst. d. Buches Pistis Sophia, Theol. Jahrb., Tüb. 1854, S. 1—104, 137–196. Lipsius in den Jahrgängen 1863 und 1864 der Hilgenfeldschen Ztschr. f. wiss. Theol. Joh. Nep. Gruber, Über d. Ophiten, Inaug.-Diss., Würzb. 1864; derselbe, Dictionary of Christ. biogr. IV, 405—415. A. König, Über die Ophiten, Beiträge zur Geschichte des jüdischen Gnostizismus, Berlin 1889. A. Harnack, Über das gnostische Buch Pistis Sophia. Leipzig 1891, Texte und Untersuchungen 7, 2, S. 1—114; derselbe, Chronologie II, Leipzig 1904, 193–196. Meyboom, Theol. Tijdschrift 1904, S. 136—162. Granger, The Poemandres, Journ. of Theol. Studies 5, London 1904, 352—412 (Pistis Sophia u. Jeû sind ursprünglich koptisch abgefaßt). Reitzenstein, Poi-

mandres, Leipzig 1904, 82 ff. (Die Naassenerpredigt). K. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften, I, Leipzig 1905; derselbe. Irenäus und seine Quelle in adv. haeres. I, 29, Philotesia, Festschrift f. P. Kleinert, Berlin 1907, 317—336 (Auszüge aus einem gnostischen Originalwerk aus den Kreisen der Sethianer). W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907. E. Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrh., Freiburg 1910, S. 150—153 (Beziehungen zwischen Pistis Sophia und Poimandres). W. H. Worrel, The Odes of Salomon and the Pistis Sophia, Journ. of Theol. Stud. 1911, Oct., 29—46. D. Serruys, Une source gnostique de l'apocalypse de Paul, Revue de philol. 35, 1911, 194—202 (Der griechische Text ist eine orthodoxe Überarbeitung von Elementen der naassenischen Gnosis).

Zu den Peraten: Über sie handelt Baxmann, Die Philosophoumena u. die Peraten, Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1860, 218—257.

VIII. Basilides.

Jacobi, Basilidis phil. gnostici sentent., Berol. 1852. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, Leipzig 1852, I, S. 65 ff. Uhlhorn, Das basilidianische Syst., Göttingen 1855. Hilgenfeld, Das System des Gnostikers Basilides, in: Theol. Jahrb. 1856, S. 86 ff., und: Die jüdische Apokalyptik, nebst einem Anhange über d. gnost. Syst. d. Basil., Jena 1857, S. 287–299. Baur, Das Syst. d. Gnostikers Basil. u. d. neuesten Auffassungen desselben, in: Theol. Jahrb. 1850, S. 122 ff., und: Das Christentum der drei ersten Jahrh., 2. A., 1860, S. 204–213. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, S. 100 f. P. Hofstede de Groot, Basilides am Ausgange des apostol. Zeitalters als erster Zeuge f. Alter u. Autorität neutestamentl. Schriften, insbesondere des Johannis-Evangel. Deutsche verm. Ausg., Leipzig 1868; vgl. ferner auch Abhandlungen in der von Hilgenfeld herausgegebenen Ztschr. für wiss. Theol., z. B. Hilgenfeld, Der Basilides des Hippolytus, aufs neue geprüft, Bd. 21, S. 228—250. Funk, Ist der Basil. der Philosophumena Pantheist? in: Theol. Quartalschr. 63, 1881, S. 277—298. Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons I, 1888–1889, S. 763–774. J. Kennedy, Buddhist gnosticism, the system of Basilides, Journ. of the Royal Asiat. Soc., 1902, S. 377–415. H. Windisch, Das Evangelium d. Basilides, Zeitschr. f. neutestam. Wiss. 7, 1906, S. 236—246. Mestre, El budismo y el basilidismo, La Ciencia Tomista 1910/11, No. 11.

IX. Valentinus.

H. Rossel, in: Hinterlassene Schriften, Berl. 1847, Bd. II, S. 250–300. Jac. Bernays in Bunsens Analecta Ante-Nicaena I, London 1854, p. 205–273 (Bearbeitung der Auszüge des Clemens Alex. aus dem Valentinianer Theodot). Georg Heinrici, Die valentinian. Gnosis u. d. heil. Schrift, Berl. 1871. R. A. Lipsius, Val. und seine Schule, Jahrb. für prot. Theol. 1887, S. 585–658 (englisch vorher in Smith and Wace, Dictionary of Christian Biography). Th. Zahn, Gesch. des neutest. Kanons I, 1888—1889, S. 718–763 (Der Schriftgebrauch in d. Schule Valentins); II, S. 953–961. W. Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis, Göttingen 1907. O. Dibelius, Zeitschr. für neutestam. Wiss. 1908, S. 230 ff, 329 ff. Carola Barth, Die Interpretation d. neuen Testaments in d. valentinian. Gnosis, Leipzig 1911, Texte u. Unters. 37, 3. Fr X. Funk, Kirchenlexikon 12, 2. A., S. 551–558. Preuschen, Realencyclopädie für prot. Theol. 20, 3. A., Leipzig 1908, S. 395—417.

X. Ptolemäus.

Stieren, De Ptolem. Valent. ep. ad Floram, Jena 1843. R. A. Lipsius in Dict. of Christ. Biogr. 4, 1887, 515–517. A. Harnack, Der Brief d. Ptolemäus an Flora, Sitzungsb. der Berliner Akad. d. Wiss. 1902, S. 507—545. Dibelius, Poimandres, Zeitschr. für Kirchengesch. 1905, S. 167–189 (Verwandschaft zwischen der Theolog. des Briefes an Flora und dem Poimandres).

Zu Herakleon: A. E. Brooke, The Fragments of Heracleon, Texts and Studies, ed. by J. A. Robinson, I, Cambridge 1891.

XI. Bardesanes.

Aug. Hahn, Bardesanes gnosticus Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819. Die Stellen aus dem Fihrist bei Flügel, Mani, Leipzig 1862, S. 161 f. u. S. 356 f. A. Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863. A. Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipzig 1864. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus, Jahrb. f. klass. Philol., 21 Supplementb. 1894. G. Krüger, Realenzykl. f. prot. Theol. 2, 1897, 400-403. Fr. Nau, Une biographie inédite de Bardesanes, Paris 1897; derselbe, Bardesane l'astrologue, le livre des lois de pays, 1899; derselbe, Bardesanes, Patrologia Syriaca I, 2, Paris 1907, 492—657; derselbe, Journal asiatique, 1910, S. 209 ff. (gegen Schultheß); derselbe, Dict. de théol. cath. II, S. 391—401. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 128—132. F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907 (5. Vortrag über Bardesanes). Duval, Litt. syriaque 1907 (Bardesanes). Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita, Zeitschr. f. d. neutestam. Wiss. 1908, S. 190—203, 315-328. W. Lüdtke u. Th. Nissen, Die Grabschr. d. Aberkios in Überlieferung und Text, Leipzig und Berlin 1910. F. Schultheß, Zum Buch d. Gesetze u. Länder, Ztschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. 64, 1910, S. 91—94, 745—750. (Das Buch ist Übersetzung aus dem Griechischen.) Th. Nöldecke, Zum Buch d. Gesetze u. Länder, ebendas. 64, 1910, S. 555—560 (geg. Schultheß). Buonaiuti, Bardesane astrologo, Rivista storico-crit. delle scienze teol. 5, 1909, S. 691—704. F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, Texte u. Unters. 34, 4. Hort, A Dict. of Christ. Biography I, S. 250—260 (Bardaisan). W. R. Newbold, Bardaisan and the Odes of Salomon, Journ. of the Bibl. Lit. 1911, 161—204.

XII. Mani.

J. de Beausobre, Histoire crit. de Manichée et du Manichéisme, Amsterdam 1734-1739. K. A. v. Reichlin-Meldegg, Die Theologie des Magiers Manes u. ihr Ursprung, Frankfurt 1825. A. F. V. de Wegnern, Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontibus descripsit, Leipzig 1827. F. Chr. Baur, Das manich. Religionssystem, Tübingen 1831. F. E. Coldit, Die Entstehung des manich. Religionssystems, Lpz. 1831. P. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manich. libri quatuor syriace, Berol. 1859; derselbe, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece, Berol. 1859. J. Sickenberger, Titus v. Bostra, Leipzig 1901, Texte u. Unters. 21, 1. Flügel, Mani und seine Lehre, Leipzig 1862. Alexis Geyler, Das System des Manichäismus und sein Verh. zum Buddhismus, Jena 1875. Konr. Keßler, Mani. Forschungen üb. d. manichäische Relig., 1. Bd., Berl. 1889; derselbe, Realencyclopädie f. prot. Theol. 12, 3. A. 1903, 193—228. E. Rochat, Essai sur Mani et sa doctrine, Genève 1897. A. Dufourcq, De Manichaeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apokryphis libris, Thèse, Paris 1900. Brückner, Faustus von Mileve. Ein Beitrag zur Gesch. des abendländ. Manichäismus 1901. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907. C. Salemann, Manichäische Studien I, St. Petersburg 1908. F. Cumont, Recherches sur le Manichéisme I, La Cosmogonie manichéenne d'après Théodore Barkhôni, Bruxelles 1908. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. II, 4. A., Tübingen 1909. Beigaben I. Der Manichäismus S. 513-527. E. de Stoop, Essai sur la diffusion du Manich. dans l'empire romain, Gent 1909. Vgl. dazu F. Cumont, Revue d'hist. et de lit. relig. 1910, S. 31-43. L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 5e éd., Paris 1911, S. 555—566.

Zu § 8. Aristides und Justinus Martyr.

I. Die Apologeten im allgemeinen.

R. Ehlers, Vis ac potestas, quam philosophia antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctr. apologetarum sec. II. habuerit, Gottingae 1859. J. Huber, Die Philos. d. Kirchenväter, München 1859, 10—26. C. Werner, Gesch. d. apologet. u. polem. Lit. d. christl. Theol., Schaffhausen 1861 ff. J. Donaldson, A Critical History of Christ. Literat. and Doctrine from the Death of the Apostles to the Nicene Council. Vol. 2—3: The Apologists, Lond. 1866. *Ἰ. Μοσχάκης, Μελέται π. τῶν χριστιανῶν*

Ἀπολογητῶν τοῦ δευτέρου καὶ τρίτου αἰῶνος, ἐν Ἀθήναις 1876. R. Mariano, Le apologie nei primi tre secoli della chiesa; le cagioni e gli effetti, Napoli 1888. G. Schmitt, Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in hist. system. Darst., Mainz 1890. J. Zahn, Die apologet. Grundgedanken in der Literat. der drei ersten Jahrhunderte systematisch dargestellt, Würzburg 1890. A. Stöckl, Geschichte der christlichen Philos. z. Z. der Kirchenväter, Mainz 1891, 72–103. G. Mayer, D. altchristl. Apologetik in ihrer normativen Bedeutung, Neue kirchl. Zeitschr. 3, 1892, 572–587. O. Ritschl, Die christl. Apologetik in d. Vergangenheit und ihre Aufgabe in der Gegenwart, Theol. Stud. u. Krit. 1892, 143–173. A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, Würzburg 1895. M. Faulhaber, Die griech. Apologeten der klass. Väterzeit. I. B.: Eusebius von Caesarea, Würzburg 1895. W. B. Green, The metaphysics of christ. apologetics, Presb. Rev., 1898 ff. L. Laguier, La méthode apologétique des pères dans les trois premiers siècles, Paris 1905. A. Harnack, Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig 1905 (Texte und Unters. 28, 4). J. Martin, Apologétique traditionelle. 1re partie: Les cinq premiers siècles, Paris 1905. J. Feuerstein, Die Apologie Tatians und der übrigen griech. Apologeten d. 2. Jahrh. Mit einleitender Gottes- u. Schöpfungslehre. J. D., Münster 1906. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd., Paris 1906, 221–246 (Les Apologistes du IIe siècle). F. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. 4. A., Halle 1906, 114–129. J. Rivière, Saint Justin et les apologistes du second siècle, Paris 1907. O. Zöckler, Gesch. der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907. J. Geffcken, Die altchristl. Apologetik, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 8, 1905, 625 ff.; derselbe, Altchristliche Apologetik u. griech. Philosophie, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 1906, 1–14; derselbe, Zwei griechische Apologeten. Leipzig u. Berlin 1907 (außer Aristides u. Athenagoras wird die ganze Reihe der Apologeten bis auf Augustinus behandelt). Vgl. dazu P. Wendland, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 21, 1908, 722–726 und C. Weyman, Lit. Rundsch. 1910, 7, 323–325. P. Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum u. Christentum, Tübingen 1907, S. 150–160, 2. A. 1912. J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums, 2. A., Leipzig 1909 (Aus Natur und Geisteswelt 54), S. 63 ff. W. Baldensperger, Urchristliche Apologie, Straßburg 1909. Archatzikakis, *Ἡ ἀπολογητικὴ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ χριστιανικῇ Ἐκκλησίᾳ, Νέα Σιών* IX, 1909, 56–67. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch., I, 4. A., Tübingen 1909, 496–637 (4. u. 5. Kapitel: Das kirchl. Christent. u. d. Philos. Die Apologeten). L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 5e éd., Paris 1911, 195–213. W. Koch, Die altkirchliche Apologetik des Christentums, Theol. Quartalschr. 90, 1908, 7–33.

Zur jüdischen Apologetik: M. Friedländer, Gesch. d. jüd. Apologetik, Zürich 1903. P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, Leipzig 1906.

II. Quadratus.

Th. Zahn, Der älteste Apologet d. Christent., Neue kirchl. Zeitschr. 1891, 281–287; derselbe, Forschungen zur Geschich. des neutestamentl. Kanons usw., 6, 1900, 41–53. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 269–271. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Lit. 1, 1902, 168–171.

III. Aristides.

Außer der bereits bei Besprechung des Textes und der Ausgaben erwähnten Literatur siehe: L. Massebieau, De l'authenticité du fragment d'Aristide, Revue de théol. et de philos., Lausanne 1879, Mai, 217–233. F. Bücheler, Aristides und Justin, die Apologeten, Rhein. Museum f. Philol., N. F. 35, 1880, 279–286 (gegen die Echtheit des Fragments). L. Rummler, De Aristidis philosophi Atheniensis sermonibus duobus apologeticis, Pr. d. R.-Sch. Rawitsch, Posen 1881. J. Rendel Harris, The newly recovered Apology of Ar.; its doctrine and ethics, London 1891. R. Seeberg, Die Apologie des A., Neue kirchl. Ztschr. 2, 1891, S. 935–966. E. Jacquier, L'Apologie d'A., L'université catholique, N. S., 1891, S. 183–203. M. Picard, L'Apol. d'A., Par. 1892. L. Lemme, Die Apologie des Aristides: Neue Jahrbücher für deutsche Theol. 2, 1893, 303–340. P. Vetter, Aristideszitate in der armenischen Lit., Theol. Quartalschr. 76, 1894,

529–539. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 271–273. J. Geffcken, in seiner Ausgabe, Einleitung XXXIII—XLIII, Kommentar 28—96.

W. C. v. Manen, De Pleitrede van Arist., Theol. Tijdschr. 1893, 6—56. Über die Homilie zu Lukas und ein dem Aristides in dem armenischen Text zugeschriebenes Brieffragment siehe Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons 5, Erlangen 1893, 415—437 (für die Echtheit beider); P. Pape, Texte und Untersuchungen 12, 2, Leipzig 1894 (gegen die Echtheit beider).

IV. Justinus.

a) Allgemeine Darstellungen: Karl Semisch, Justin der Märtyrer, 2 Bde., Breslau 1840–1842. (Die ältere Literatur zitiert Semisch Bd. I, S. 2—4). C. Otto, Ersch u. Grubers Encyclopädie, Leipzig 1853. Volkmar, Die Zeit Justins des Märt., Theol. Jahrb. 1855, S. 227 ff., 412 ff., 569 ff. Barth. Aubé, S. Justin Philosophe et Martyr. Étude critique sur l'apologétique chrétienne au II. siècle, 1861, nur mit neuem Titelblatt 1875. M. v. Engelhardt, Das Christentum Justins des Märt. Eine Unters. über die Anfänge der kathol. Glaubenslehre, Erlangen 1878; dagegen Ad. Stählin, Justin d. M. u. sein neuester Beurteiler, Lpz. 1880, auch Hnr. Behm, Bemerk. z. Christentum Justins d. M., in: Ztschr. f. k. W. u. k. Leb., 1882, S. 478–491, 627—636. Th. Zahn, Stud. zu J. M., Ztschr. für Kirchengesch., 1885, S. 1–85. Ch. E. Freppel, Les Apologistes chrétiens au II. siècle. Saint Justin, 3. éd., Par. 1886. G. T. Purves, The testimony of J. M. to early Christianity, N. Y. 1889. B. Grundl, De interpolationibus ex S. Justini philos. et mart. Apologia secunda expungendis, Pr., Augustae Vindel. 1891. Paul, Zur Erklärung der beiden Apologien des Justinus Martyr, Jahrbb. f. klass. Philologie 1891. W. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins d. Märtyrers, Leipzig 1893. F. Emmerich, De Justini Phil. et Mart. apologia altera, I.-D., Monast. 1893 (gegen Grundl). A. Eberhard, Athenagoras nebst einem Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologien des h. Justin zueinander, Pr., Augsburg 1895. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 274–284. Th. M. Wehofer, Die Apologie Justins, des Philosophen und Märtyrers, in literarhistor. Beziehung zum erstenmal untersucht, Röm. Quartalschr. für christliche Altertumskunde, 6. Suppl.-Heft, Freiburg 1897 (Versuch des Nachweises, daß die Form der Apologie die einer Rede ist). Siehe dagegen G. Rauschen, Die formale Seite der Apologie Justins, Theol. Quartalschr., 1899, S. 188—206 und J. M. Pfättisch in der unter b genannten Schrift: Der Einfluß Platons usw. *Ἄ. Λεβεντόπουλος, Ἡ Α' καὶ ἡ Β' ἀπολογία Χριστιανῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος καὶ ὁ κατὰ Ἑλλήνων λόγος Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου*, Diss., Erlangen, *ἐν Ἀθήν.* 1900. J. A. Cramer, Die erste Apologie Justins: Zeitschr. für d. neutestam. Wiss. 5, 1904, 154—162, 178–190; 6, 1905, 347—368. J. Rivière, St. Justin et les apologistes du second siècle, Paris 1907. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 97–104. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese, Münster 1908 (Alttestamentl. Abh., herausgeg. v. J. Nikel, I, 1 u. 2. Behandelt wird die allseitige Beeinflussung Justins durch Philo). F. Cavallera, La notice de Photius sur saint Justin, Rech. des sciences religieuses 1, 1910, 487–493. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, 38 ff. A. Béry, Saint Justin, Paris 1911.

b) Justins Stellung zur Philosophie: W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 112—188 (über J.s Kosmologie). Thümer. Über den Platonismus in den Schriften des Justinus Mart., Glauchau, Progr. d. Realsch., 1880. C. Clemen, Die religionsphilosoph. Bedeutung d. stoisch-christlichen Eudämonismus in Justins Apologie, Leipzig 1890. E. de Faye, De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin. Martyr. (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciences religieuses. B. 7, 1896, 169—187) J. M. Pfättisch, Christus und Sokrates bei Justin: Theol. Quartalschr. 90, 1908, 503–523; derselbe, Platons Einfluß auf die Theol. Justins: Der Katholik 1909, 1, 401—419; derselbe, Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins, Paderborn 1910 (Forsch. zur christl. Lit. und Dogmengesch. X, 1). Vgl. dazu A. L. Feder, Lit. Rundschau 1912, 2, 72—73. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholastischen Methode, Bd. I. Die scholast. Methode in ihren Anfängen in d. Väterliteratur bis zum Beginn d. 12. Jahrh., Freiburg 1909, S. 70 f.

c) Justins Logoslehre: L. Duncker, Zur Gesch. d. christl. Logoslehre in den ersten Jahrhunderten. Die Logoslehre Justins, Göttingen 1848. J. Paul, Über die Logoslehre bei Just. M.: Jahrb. f. prot. Theol. 1886, 661–690; 1890, 550–578; 1891, 124–148. Siehe dazu P. Wendland: Archiv f. Gesch. der Philos., B. 7, 412. J. A. Cramer, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht, Zeitschr. für neutestam. Wiss. 1901, 300–330; derselbe, De Logosleer in de pleitreden van Justinus, Theol. Tijdschr. 1902, 114–159. J. Leblanc, Le logos de S. Justin, Annales de philos. chrét. 148, 1904, 191–197. P. Heinisch siehe unter a. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platons usw., c. 7–11 siehe unter b.

d) Justins Christologie: H. Waubert de Puiseau, Leyden 1904. F. Bosse, Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus d. Geschichte des christologischen Dogmas, I. D., Greifswald 1891. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 274–284, 508, 512 ff. A. L. Feder, Justins des Martyrers Lehre v. Jesus Christus, dem Messias und d. menschgewordenen Sohne Gottes, Freiburg 1906 (Die Logoslehre Justins stammt in ihrem Hauptinhalt nicht aus d. griech. Philosophie und nicht aus d. philonisch-alexandrinischen Theosophie). Die unter b erwähnte Schrift v. J. M. Pfättisch, Paderborn 1910.

e) Justins Theologie: C. Weizsäcker, Die Theol. d. M. Justinus: Jahrb. f. d. deutsche Theolog. 12, 1867, 60—119. J. Sprinzl, Die Theol. d. hl. Justinus d. M.: Theol. prakt. Quartalschr. 1884—1886. H. Windisch, Die Theodizee d. christl. Apologeten Justin, I. D., Leipzig 1906. W. Bornemann, Das Taufsymbol Justins d. Mart.: Zeitschr. f. Kirchengesch. 3, 1879, 1—27. J. Wilpert, Fractio panis, Freiburg 1895, 42–65: Die eucharistische Feier zur Zeit des hl. Justinus Martyr. A. Harnack, Texte und Untersuchungen 7, 2, 1891, 115—144 (Justins Eucharistielehre). Vgl. dazu Funk in: Theolog. Quartalschr. 74, 1892, 643–659 (Auch Kirchengesch. Abhandl. und Untersuchungen 1, 1897, 278–292). A. Jülicher in: Theol. Abhandl., C. v. Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 215—250.

f) Justins Verhältnis zur hl. Schrift: H. D. Tjeenk Willink, Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus. Zwolle 1868. E. Lippelt, Quae fuerint Justini Martyris ἀπομνημονεύματα quaque ratione cum forma evangeliorum syro-latina cohaeserint, I. D., Halle 1901. Fr. Overbeck, Über Justins Verhältnis zur Apostelgeschichte: Hilgenfelds Zeitschr. f. wiss. Theol. 15, 3, 1872, 305–349. A. Thoma, Über Justins literarisches Verhältnis zu Paulus u. z. Joh.-Evangel.: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1875, 383—412, 490–565. K. L. Grube, Darlegung d. hermeneutischen Grundsätze Justins d. M., Der Katholik, Mainz 1880, I, 1—42; derselbe, Die typologische Schrifterklärung Justins d. M., ebd. 1880, II, 139–159. Th. Zahn, Gesch. d. neutestam. Kanons 1, 2, 1889, 463–585: Justinus Martyr und die apostolischen Schriften. W. Bousset, Die Evangelienzitate Justins des M. in ihrem Wert für d. Evangelienkritik von neuem untersucht, Göttingen 1891. A. Baldus, Das Verhältnis Justins d. Mart. zu unseren synoptischen Evangelien, Münster 1895. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf d. älteste christl. Exegese, Münster 1908. Pohl, Schrieb Justinus Martyr eine Erklärung der Apokalypse?, Historisches Jahrb. 1910, 3. H. Pfättisch, Psalm 110 (109) bei Justinus, Biblische Zeitschr. 1910, 3. H.

g) Justins unechte Schriften: E. Schürer, Julius Africanus als Quelle der pseudo-justinsch. Cohortatio ad Graecos, in: Ztschr. f. K.-G., 2, 1878, S. 319—331. D. Völter, Über Zeit u. Verf. der pseudo-justinschen Cohortatio ad Gr., in: Ztschr. f. wiss. Theol., 26, 1883, S. 180—215. J. R. Asmus, Ist die pseudo-justinsche Cohortatio ad Graecos eine Streitschrift gegen Julian?, Ztschr. f. wiss. Theol., 1895, S. 115—185; ders., ebd. 1897, S. 267–284. A. Puech in: Mélanges Henri Weil, Paris 1898, 395—406 (Die Cohortatio ist abgefaßt zwischen 260—300). W. Gaul, Die Abfassungsverhältnisse der pseudo-justinschen Cohortatio ad Graecos, Berl. 1902 (Als Abfassungszeit werden die Jahre 200—220 angenommen). Wilh. Widmann, D. Echtheit der Mahnrede Justins d. M. an die Heiden (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengesch., 3. Bd., 1. Heft, Mainz 1902 (kritiklos die Echtheit verteidigt). J. Knossalla bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandl. 2, 1904, 107—190 (die Abfassung der Cohortatio fällt in die Jahre 180–220). A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2, 151 ff., 545 ff. (die Abf. d. Coh. wird in die Jahre 260–302 verlegt). J. Geffcken, Zwei griech.

Apologeten, Leipzig 1907, 267-272. A. v. Di Pauli, Die Irrisio des Hermias, Paderborn 1907, 5—24: Die Irrisio u. d. pseudo-justin. Coh. (Forschungen zur christl. Lit. u. Dogmengesch. 7, 2. Die Cohortatio ist von der Irrisio abhängig). Siehe dazu die Rezens. unten § 9, VII. Schmitt, Studie über die Justinsche „Cohortatio ad Graecos", Pastor bonus 1909/10, 12. H.

Von der Expositio fidei seu de trinitate, die in einer längeren und in einer kürzeren Textesrezension vorliegt, hat J. Dräseke nachzuweisen versucht, daß die kürzere Fassung als eine Schrift des Apollinaris von Laodikeia anzusehen sei (Zeitschr. für Kirchengesch. 7, 1884, 257—303. Texte und Untersuchungen usw. 7, 3-4, 353—363; vgl. 158—182). Gegen Dräseke Funk, Die pseudo-justinsche expositio rectae fidei in: Theol. Quartalschr. 78, 1896, 116—147, 224-250 (wieder abgedr. in Funks Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuchungen 2, 1899, 253—291. — Zu der Epist. ad Zen. et Seren. siehe P. Batiffol, Revue biblique 5, 1896, 114—122.

Zu den Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos siehe Harnack, Diodor von Tarsus (Texte und Untersuchungen 21, 4), Leipzig 1901. Gegen Harnack, der die Schrift zusammen mit drei anderen: Quaestiones gentilium ad christianos, Quaestiones christianorum ad gentiles, Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum, Diodor von Tarsus zuteilen will, Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Untersuchungen 3, 1907, 323—350. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 307, A. 1. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl. 1910, 43 f.

Zu § 9. Die Apologeten. Fortsetzung.

I. Melito von Sardes.

Uhlhorn in Niedners Zeitschr. f. h. Th., 1866, S. 104. G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien: Ztschr. f. wissensch. Theol. 31, 1888, 434—448. C. Thomas, Melito von Sardes. Eine kirchengeschichtl. Studie, Osnabrück 1893. O. Rottmanner. Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis, Theologische Quartalschr. 78, 1896, 614—629 (gegen die Echtheit). A. Harnack, Chronologie I, 358 ff., 517 ff., 522 ff. Th. Ulbrich, Die pseudomelitonische Apologie (Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlung. 4, 1906, 67—148). Ulbrich hält Bardesanes für den Verfasser der unter Melito's Namen gehenden und von Cureton edierten Apologie. Gegen ihn F. Haase, Zur Bardesanischen Gnosis, Leipzig 1910, S. 67—72 (Texte und Unters. 34, 4). O. Bardenhewer, Patrolog., 3. A., 1910, S. 105 f.

II. Apollinaris von Hierapolis.

Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestam. Kanons 5, 1893, 3 ff. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literat. 1, 1902, 264 ff.; ders., Patrol., 3. A., 1910, S. 50.

III. Ariston von Pella.

A. Harnack, Texte u. Untersuchungen usw. 1, 3, 1883, 1—136 (Harnack glaubte die von dem gallischen Mönch Evagrius zuerst veröffentlichte Schrift: Altercatio legis inter Simonem Judaeum et Theophilum Christianum als Übersetzung oder Überarbeitung des Dialogs des Ariston von Pella nachweisen zu können). Gegen ihn P. Corßen, Die Alterc. Sim. Jud. et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft, Berlin 1890. Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neutestam. Kanons 4, 1891, 308-329. E. Bratke, Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio (Corp. script. eccles. lat. 45) in: Sitzungsber. d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien, 1904 (gegen Harnack). Über zwei weitere von Fr. C. Conybeare 1898 veröffentlichte vermeintliche Überarbeitungen der Schrift Aristons siehe O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., S. 38.

IV. Tatian der Assyrer.

a) Allgemeine Darstellungen: A. Daniel, Tatian der Apologet, Halle 1837. H. Dembowski, Die Quellen der christl. Apologetik des 2. Jahrh., Teil I: Die Apologie Tatians, Lpz. 1878. A. Harnack, Die Überlieferung der

griech. Apolog. usw. siehe im Text; derselbe, Gesch. d. altchristl. Lit., II, 1, Leipzig 1897, 284 ff. Fr. X. Funk, Zur Chronologie Tatians: Theolog. Quartalschrift 65, 1883, 219—233 (Auch Kirchengesch. Abhandl. und Unters. 2, 1899, 142—152). A. Kalkmann, Tatians Nachrichten über Kunstwerke: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 42, 1887, 489—524. W. Steuer, Die Gottes- u. Logoslehre des Tatian, Lpz. 1893. B. Ponschab, Tatians Rede an die Griechen. (Pr.). Metten 1895. J. Dräseke, Zu Tatianos' Rede an die Hellenen, Ztschr. f. wiss. Theol., 1900, S. 603—612. P. Fiebig, Zur Frage nach der Disposition des *λόγος πρὸς Ἕλληνας* des Tatian, Z. f. Kirchengesch. 1900, 2, S. 149—159. C. Kukula, T.s sogenannte Apologie. Exeget. chronologische Studie, Leipzig 1900; ders., „Altersbeweis u. Künstlerkatalog“ in T.s Rede an die Hellenen, Pr., Wien 1900 (will beweisen, daß die Schrift eine Rede zur Eröffnung einer philosophischen Schule sein solle und sucht manche Tatian gemachten Vorwürfe zu entkräften). A. Puech, Recherches sur le discours aux Grecs de Tatien, Par. 1903. H. U. Meyboom, Tatianus en zijne apologie, Tijds. 1903, S. 193—247. J. Leblanc, Le logos chez Tatien, Athénagore et Théophile, Annales de philos. chrét. 149, 1905, 634—639. J. Feuerstein, Die Anthropologie Tatians und der übrigen griech. Apolog. des zweiten Jahrh., I. D., Münster 1906. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 105—113. J. van Beek, Athenagoras geschrift de resurrectione, I. D., Leyden 1908. C. L. Heiler, De Tatiani Apologetae dicendi genere, I. D., Marburg 1909. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 46 ff.

b) Tatians Diatessaron: C. A. Semisch, Tatiani Diatessaron antiquissimum N. T. evangeliorum in unum digestorum specimen, Vratislaviae 1856. Th. Zahn, Tatians Diatessaron, Erlangen 1881 (Forsch. zur Gesch. des neutestam. Kanons usw. 1); derselbe, ebd. 2, 1883, 286—299; derselbe, Gesch. des neutestam. Kanons 1, 1, 1888, 369—429; 2, 2, 1892, 530—556; derselbe, Zur Gesch. v. T.s Diatessaron im Abendland: Neue Kirchl. Ztschr. 5, 1894, 85—120. A. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, Leipzig 1903 (Zahn, Forsch. z. Gesch. d. neutestam. Kanons 7, 1). J. Hontheim, Die Abfolge d. evangel. Perikopen in Tatians Diatessaron: Theol. Quartalschr. 90, 1908, 204—255, 339—376. H. Vogels, Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron, Freiburg i./B. 1911 (Bibl. Studien 16, 5); derselbe, Eine interessante Lesart d. Diatessarons, Biblische Zeitschr. 1911, 1. H.

V. Athenagoras.

Th. A. Clarisse, De Ath. vita, scriptis et doctrina, Ludg. Bat. 1819. Tit. Voigtländer, in: Beweis des Glaubens, VIII, 1872, S. 36—47. F. Schübring, Die Philosophie des Athenagoras, Progr. des Kölln. Gymn., Berlin 1882. G. Lösche, Minucius Felix Verhältnis zu Athenagoras, Jahrbb. für protest. Theol. 1882, 168—178. A. Johannides, *Πραγματεία π. τῆς παρ' Ἀθηναγόρᾳ φιλοσοφικῆς γνώσεως*, I.-D., Jena 1883. J. Lehmann, Die Auferstehungsl. des Ath., Leipzig 1890. *Πορφύρ. Λογοθέτης, Ἡ θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου*, Diss., Lpz. 1893. P. Anselm Eberhardt, Athen. nebst einem Exkurs über die Verhältn. der beiden Apologien des h. Justin zueinander, Pr., Augsburg 1895. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 317—319. Ludov. Arnould, De Apologia Athenagorae — *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* inscripta, Paris 1898. K. F. Bauer, D. L. des Ath. v. Gottes Einheit und Dreieinigkeit, Diss., Lpz. 1903. A. Pommrich, Des Apologeten Theophilus v. Antiochia Gottes- u. Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung d. gleichen Lehre d. Athenagoras v. Athen, I. D., Leipzig 1904. L. Chaudouard, La philosophie du dogme de la résurrection de la chaire au IIe siècle, étude sur le *περὶ ἀναστάσεως* d'Athénagore. (Thèse), Lyon 1905. L. Richter, Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen, I. D., Leipzig 1905. J. Leblanc, Le logos usw. siehe unter IV, a. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (Aristides und Athenagoras), Leipzig 1907, Kommentar z. Athenag. 155—238. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 50 ff.

VI. Theophilus von Antiochien.

Über den Begriff des Glaubens bei ihm handelt L. Paul, in: Jahrb. für prot. Theol. 1875, S. 546—559; derselbe, Die Interpretation der Schöpfungsgesch.

bei dem Apologeten Theophilus, 1886. Vgl. ferner C. Erbes, Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, S. 464—485, 618—653; 14, 1888, S. 611—632, siehe b. Irenäus. Overbeck, in: Hist. Ztschr. N. F. 15, S. 465 f. A. Harnack, Theophilus v. Antiochien u. d. Neue Testament: Zeitschr. f. Kircheng. 11, 1890, 1—21; derselbe, Chronologie I, 319—320. Otto Groß, Die Weltentstehungslehre des Theoph. von Antiochien, Diss., Jena 1895; derselbe, Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia (Progr.), Chemnitz 1896. Arno Pommrich, Des Apologeten Theophilus von Ant. Gottes- und Logoslehre dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen, I. D., Leipzig 1904. O. Clausen-Kiel, Die Theologie des Theophilus von Ant., Ztschr. für wiss. Theol., 1903, S. 81—141, 195—213. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 250—252.

Über den angeblichen Evangelienkommentar d. Theoph.: Zahn, Forsch. z. Gesch. des neutest. Kanons 2, 1883, 29—85; 3, 1884, 198—277. A. Harnack, Texte und Untersuch. 1, 4, 1883, 97—176. Siehe auch Theolog. Literaturzeitung 1886, 404 f. A. Hauck, Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 5, 1884, 561—568. W. Sanday, Studia biblica, Oxford 1885, 89—101. W. Bornemann, Zur Theophilusfrage, Ztschr. für Kirchengesch. 10, 1888, 169—252. G. Löschcke, Die Vaterunsererklärung des Theoph. von Antiochien, Berlin 1908 (Neue Studien zur Gesch. d. Theol. und Kirche, Stück 4). O. Bardenhewer, Patr., 3. A., 1910, S. 53.

E. Preuschen, Eine altkirchl. antimarcionitische Schrift unter dem Namen Ephräms, Zeitschr. für neutestamentl. Wissensch., 12, 1911, S. 243—269 (Pr. vermutet in der unter Ephräms Namen gehenden Abhandl. die Schrift d. Theophilus gegen Marcion).

VII. Brief an Diognet.

J. Donaldson, A Critical History of Christian Literature and Doctrine 2, London 1866, 126—142. Fr. Overbeck, Über d. pseudo-justinisch. Br. an Diognet, Univ.-Pr., Basel 1872, auch in: Studien zur Gesch. d. alt. K., Schloß Chemnitz 1875, 1—192. A. Hilgenfeld, D. Br. an Diogn., in: Ztschr. für wiss. Theolog. 16. Jahrg., 1873, S. 270—286. H. Doubret, L'apologie d'Aristide et l'épître à Diognète, Rev. des quest. hist. 28, 1880, 601—612. J. Dräseke, D. Br. an Diognet, in: Jahrbb. für prot. Theolog., VII, 1881, S. 213—283, 414—484 (sieht den Apelles als Verfasser an); siehe auch ders., D. Br. an D. nebst Beiträgen zur Gesch. des Lebens u. d. Schriften des Gregorios von Neocäsarea, Lpz. 1881. H. Kihn, D. Urspr. des Briefes an D., Freiburg i./Br. 1882. G. Krüger, Aristides als Verfasser des Briefes an Diognet, Ztschr. f. wiss. Theol., 1894, S. 206—229; derselbe, Gesch. d. altchristl. Lit. Nachträge. Freiburg 1897, 20 (Krüger hat hier seine Ansicht von Aristides als Verfasser des Diognetbriefes wieder aufgegeben). A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 513 f. W. Heinzelmann, D. Br. an Diognet, die Perle des christl. Altertums. Übers. und gewürdigt, Erfurt 1896. J. M. S. Baljon, De Brief aan Diognetus, Theol. Stud., 1900, S. 28—45. N. Bonwetsch, D. Autor der Schlußkapitel des Br. an Diognet, Nachr. d. K. Gesellsch. d. W. zu Götting., 1902, S. 621—634. Beck, Die Sittenlehre des Briefes an Diognet: Philos. Jahrbuch 17, 1904, 428—445. A. v. di Pauli, Die Schlußkapitel d. Diognetbriefs, Theol. Quartalschr. 88, 1906, 28 ff. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, S. 54.

VIII. Hermias.

H. Diels, siehe im Text IX. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 196 f. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I, Freiburg i./B. 1902, 299—301; derselbe, Patrologie, 3. A., ebend. 1910, 55. A. Frhr. v. di Pauli, Die Irrisio des Hermias, Paderborn 1907 (Forschung. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 7, 2); derselbe, Theolog. Quartalschr. 90, 1908, 523—531 (die Abfassung der Irrisio sei vor 220 anzusetzen). Siehe dazu J. Dräseke, Theol. Literaturz. 1908, N. 4, 111—113 (Abhängigkeit d. Irrisio von d. Cohortatio) und G. Rauschen, Literar. Rundschau, 1909, N. 7, 329.

Zu § 10. Die Gnosisgegner. Irenäus. Hippolytus.

I. Irenäus.

a) Allgemeine Darstellungen: Böhringer in: Die Kirche Christi, I, 1, 2. Aufl., Zürich 1861, S. 271–612. Ch. E. Freppel, St. Irénée, Paris 1861, 3. éd. 1886. Vgl. A. Stieren, Ersch und Grubers allgemeine Enzyklopädie. H. Ziegler, Irenäus, Der Bischof von Lyon, ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche, Berlin 1871. R. A. Lipsius im Dictionary of Christ. Biography, III, 252–279. André Gouilloud, St. Irénée et son temps, deux. siècle de l'église, Lyon 1876, über d. WW. des Irenäus das. S. 417–476. L. Leimbach, Wann ist Irenäus geboren?, Zeitschr. für luther. Theolog. 1873, 614–629. R. A. Lipsius, Die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkath. Kirche, Sybels hist. Zeitschr., Bd. 28, 241–295. E. Montet, La légende d'Irénée et l'introduction du christianisme à Lyon, Genève 1880. F. Cabrol, La doctrine de S. Irénée, Paris 1891. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons 4, 1891, 249–283; 6, 1900, 27–40. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 320 ff., 324 ff., 517 ff. P. Corßen, Zur Chronologie des Irenäus, Zeitschr. für die neutestamentl. Wiss. 4, 1903, 155–166. A. Dufourcq, St. Irénée, Paris 1904; derselbe, L'avenir du Christianisme, 1re partie, III. Epoque syncrétiste, 3e éd., Paris 1909, 184–204. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd., Paris 1906, 247–262. F. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 139–151. A. Harnack, Der Presbyter Prediger des Irenäus in: Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstage dargebracht, Berlin 1907, 1–37. K. Schmidt, Irenäus u. seine Quelle in Adversus haereses I, 29, ebd. 317–336, Berlin 1907 (Es werden Mitteilungen gemacht aus einer koptisch erhaltenen gnostischen Schrift „Apokryphon Johannis", die Irenäus bei der Schilderung der Barbelo-Gnostiker exzerpiert hat). P. Baizart, Essai sur la théologie d'Irénée, Paris 1908. K. Kastner, Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus, Der Katholik 1910, II, 40–54, 88–105 (Florinus wird mit Tertullian identifiziert). Gegen ihn H. Koch, Tertullian und der röm. Presbyter Florinus, Zeitschr. für die neutest. Wiss. 13, 1912, 59–83. Erwiderung von K. Kastner, Zur Kontroverse über den angeblichen Ketzer Florinus, Zeitschrift für d. neutestam. Wiss. 13, 1912, 133–156.

b) Einzelne theologische Lehren: Monographien existieren über des Irenäus Christologie von L. Dunker, Göttingen 1843; über seine Lehre von der Sünde von E. Girard, Straßburg 1861. J. Stufler, Die Sündenvergebung bei Irenäus, Zeitschr. für kath. Theol. 32, 1908, 488 ff.; über seine Erlösungslehre Fr. Stoll, Die Lehre des hl. Irenäus von der Erlösung und Heiligung, I. D., Mainz 1905. Auch Der Katholik 31, 1905. J. Rivière, La doctrine de S. Irénée sur le rôle du démon dans la rédemption, Bull. d'anc. litt. et arch. chrét. 1911, 3, 169–200. P. Galtier, La rédemption et les droits du démon dans S. Irénée, Recherches de science religieuse, 2, 1911, 1–24. Über seine Gnadenlehre: J. Körber, Ir. de gratia sanctificante, I. D., Wirceb. 1865. Über seine Eschatologie Moritz Kirchner, Theol. Stud. u. Krit. 1863, 315–358. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg i. B. 1896, 219–263. Buonaiuti, Il millenarismo de Ireneo, Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 1906, 12. H. Über seine Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition u. der Kirche H. Ziegler, Berlin 1868. J. Werner, Der Paulinismus des Irenäus, Leipzig 1889 (Texte u. Unters. 6, 2). F. S. Gutjahr, Die Glaubwürdigkeit des Irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des 4. kanonischen Evangeliums, Graz 1904. Schubert, Das Zeugnis des Irenäus über die öffentl. Tätigkeit Jesu, Bibl. Zeitschr. 1906, 1. H. Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910, 204–224 (Iren. Lehre von der Kirche). — Die Literatur über Irenäus' Stellung zum Primat der röm. Kirche siehe bei O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg i. B. 1910, 99. Ferner La Civiltà Cattolica 1908, 2. Mai, 20. Juni: Il testimonio di S. Ireneo sulla chiesa romana et sull' autorità del Romano Pontifice. J. Stiglmayr, Irenaeus adv. haereses III, 3, 2 — immer noch crux interpretum?, Der Katholik 1909, 12. H. Kneller, Der hl. Iren. und die röm. Kirche, Stimmen aus Maria Laach 1909, 4. H. C. Gutberlet, Nochmals Irenaeus adv. haeres. III, 3, 2, Der Katholik 1910, I, 237 ff.

c) Irenäus' Philosophie: W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, 474-506. J. Kunze, Die Gotteslehre des Irenäus, I. D., Leipzig 1891. E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus, Münster 1894.

d) Irenäus' „Erweis der apostolischen Lehrverkündigung": Ludwig, Die dogmengesch. Bedeutung der neuaufgefundenen Irenäusschrift: „Erweis der apostol. Lehrverkündigung", Theol. prakt. Monatsschr. (Passau) 1906/07, 12. H. L'Université catholique 1907, Nr. 5: Une trouvaille patristique: La démonstration de la prédication apostolique d. S. Irénée. Degert, Une œuvre nouv. de S. Irénée, Bull. de litt. ecclés. 1907 (März). N. Sagarda, Eine neuentdeckte Schrift des hl. Iren. von Lyon: „Erweis der apostol. Lehrverkündigung", Christianskoje Čtenije 87, 1907, 476—491, 664—691, 853-881. P. Drews, Der lit. Charakter der neuentdeckten Schrift des Irenäus: Zum Erweise usw., Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wiss. 3, 1907, 226—233. P. Morel, Un nouveau traité d'Irénée, Paris 1908. L. Th. Wieten, Ten bewieze der apostolische prediking, Utrecht 1909. S. Weber, Des hl. Iren. Schrift zum Erweis der Apostol. Verkündigung. Aus dem Armenischen übersetzt, Kempten und München 1912, IV—XXVIII.

II. Hippolytus.

a) Allgemeine Darstellungen: C. W. Haenell, De Hippolyto episcopo, tertii saeculi scriptore, Götting. 1838. Bunsen, Hippolytus u. seine Zeit, Leipzig 1852—1853. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, München 1853. J. E. Gieseler, Über Hippolytus, die ersten Monarchianer u. die röm. Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh., in den Theol. Stud. u. Krit. 1853. G. Volkmar, Die Quellen der Ketzergeschichte bis zum Nicaenum, 1; Hippolytus u. die römischen Zeitgenossen, Zürich 1855. Hergenröther, Hippolytus oder Novatian? Oesterr. Vierteljahrschr. f. kathol. Theol. 2, 1863, 289-340 (Hippolyt ist der Verf. der Philosophumena). Franz Overbeck, Quaestionum Hippolytearum specimen, Jena 1864. U. Köhler, Der Tod des Hippolytus, in: Hermes III, 1869, S. 312-315. C. de Smedt, Dissert. selectae in primam aetatem hist. eccles., Gandavi 1876, 83—189 (für Hippolyt als Verf. der Philos.). Grisar, Bedarf die Hippolytusfrage einer Revision? Zeitschr. für kathol. Theol. 2, 1878, 505—533 (für Novatian). Fr. X. Funk, Über den Verfasser der Philosophumenen: Theolog. Quartalschr. 63, 1871, 423—464; erweitert in Funks Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Untersuchungen 2, 1899, 161-197 (für Hippolyt). J. B. de Rossi in: Bullettino di archeologia cristiana, Ser. 3, a. 6, 1881, 5-55; Ser. 4, a. 1, 1882, 9—76; a. 2, 1883, 60—65 (nach de Rossi wäre Hippolyt erst unter Valerian 253-260 den Märtyrertod gestorben). C. Erbes, Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien, Jahrb. für protest. Theol., 1888, S. 611—656 (Hippolyt starb 251). J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers 1, London 1890, 2, 317-477. H. Stähelin, Die gnostischen Quellen des H. in seiner Hauptschr. gegen die Häretiker, Texte u. Untersuch. 6, 3, Leipzig 1890, 1—108. G. Ficker, Studien zur Hippolytusfrage, Leipzig 1893. H. Achelis, Hippolytstudien, Texte u. Untersuch., 16, 4, Leipzig 1897, 1-62. K. J. Neumann, Hippol. von Rom in seiner Stellung zu Staat u. Welt, 1. Abteil., Leipzig 1902. J. Dräseke, Zur „Refutatio omnium haeresium" des H., Zeitschr. für wiss. Theol., 1902, S. 263—289. G. P. Strinopulos, H.s philosoph. Anschauungen, Diss., Leipzig 1903. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 209—256. Über die Philosophumena siehe auch H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879, Prolegomena S. 144-156. A. d'Alès, La théologie de St. Hippolyte, Paris 1906. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3. éd., Paris 1906, 322-328.

b) Hippolyt als Exeget: O. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus von Rom, Kommentar zum Buche Daniel, Freiburg 1877. N. G. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede (Texte und Untersuchungen 16, 2), Leipzig 1897. E. Violard, Etude sur le Commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel (Thèse), Montbéliard 1903.

Über weitere speziell exegetische Literatur siehe O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 186 ff.

Zu § 11. Minucius Felix. Tertullian. Cyprian. Commodian.

I. Minucius Felix.

Zur Literatur über Minucius Felix siehe J. P. Waltzing, Bibliographie de Minucius Felix in: Le Musée belge de philol. classique 6, 1902, 5—51, ferner in seiner Minucius-Ausgabe Löwen 1903, Bruges 1909 und in Studia Minuciana, Louvain 1907. Ferner J. Révay, Bibl. de Minucius Felix depuis 1906, Le Musée belge 1912, 15 Avril.

Im einzelnen: C. Roeren, Minuciana, Gymn.-Progr., Köln 1859. Adr. Soulet, Essai sur l'Octavius de Minucius Felix, Strasbourg 1867. A. Ebert, Tertullians Verh. zu Minuc. Fel., Leipzig 1868, worin der Verf. zu beweisen sucht, daß Tertullian in seinem Apologeticum den Octavius des Minuc. Fel. benutzt (s. dazu W. Hartel, in: Zeitschr. für Oesterr. Gymn. 1869, S. 348—361, der eine gemeinsame, kaum anzunehmende Quelle für Minucius und Tertullian annimmt). E. Behr, Der Octavius des M. Minucius Felix in s. Verh. zu Ciceros Büchern De nat. deorum, Gera 1870. A. Faber, De M. Minucio Felice commentatio, Nordhausen 1872. S. auch Th. Keim, Celsus' wahres Wort — mit Lucian und Minuc. Fel. vergl., Zürich 1873, vgl. unten § 13. B. Dombart, Zur Erklär. u. Krit. des Minuc. Felix, in: Zeitschr. für d. bayr. Gymn., IX, 1873, S. 285—300. P. de Félice, Étude sur l'Octavius de Min. Fel., Blois 1880. Vict. Schultze, Die Abfassungszeit der Apologie Octavius des M. F., in: Jahrbb. für protest. Theol., 1881, S. 485—506 (Sch. will erweisen, daß der Octav. zwischen 300 und 23. Febr. 303 abgefaßt sei). G. Loesche, Min. Felix' Verh. zu Athenagoras, in: Jahrbb. für prot. Theol., 1882, S. 168—178. R. Kühn, Der Oct. des Min. Fel. Eine heidnisch-philos. Auffassung vom Christentum, I.-D., Leipzig 1882 (geht in der Betonung des Heidnisch-Philosophischen zu weit). P. Schwenke, Über die Zeit des M. F., in: Jahrbb. für prot. Theol., 1883, S. 263—294. Reck, Min. F. u. Tertullian, eine literar. krit. Untersuch., Theol. Quartalschr., 1886, S. 64—114. Frid. Wilhelm, De Minucii F. Octavio et Tertulliani Apologetico, Breslau 1887 (in: Breslauer philol. Abh.). M. L. Massebieau, L'apologétique de Tertullien et l'Octavius de M. F., Rev. de l'hist. des relig. XV, 1887, S. 316—346 (nimmt die Abhängigkeit des Minucius von Tertullian an). E. Kurz, Über den Oct. des M. F., Burgdorf 1888. O. Grillnberger, Studien zur Philosophie der patrist. Zeit, I. D., Octavius des Min. Fel. keine heidnisch-philos. Auffassung des Christentums, Jahrb. für Philos. u. spekulat. Theol., 1889, S. 104—118, 146—161, 260—269 (gegen R. Kühn). B. Seiller, De sermone Minuciano (Pr.), Aug. Vindel. 1893. J. Vahlen, Quaestiones Minucianae, Berlin 1894. M. Schanz, Die Abfassungszeit des Octavius des M. F., Rhein. Mus. für Philol., 50, 1895, S. 114—136. K. J. Neumann, Der römische Staat u. die allgem. Kirche I, Leipzig 1890, S. 241 u. 250, setzt die Abfassungszeit in das Jahr 248. H. Bönig, Min. Fel., G.-Pr., Königsb. 1897. E. Norden, De Minucii Felicis aetate et genere dicendi, Ind. schol., Greifswald 1897; derselbe, Die antike Kunstprosa II, Leipzig u. Berlin 1898, 2. A., 1909, 605. F. Kotek, Anklänge an Ciceros de natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian (Pr.), 1901. J. P. Waltzing, Minucius Felix et Platon, Paris 1903; derselbe, Plato and Minucius Felix, Class. review 1904, 302 f.; derselbe, Platon, source directe de Minucius Felix, Musée belge 8, 424—428. F. Ramorino, L'apologetico di Tert. e l'Ottavio di Minucio in: Atti del Congresso internat. di scienze storiche, vol. 11, Roma 1903. O. Bottero, L'Octavius di M. Minucio Felice e sue relazioni con la coltura classica in: Rivista filosofica anno 5 (vol. 6), 1903, 359 ff. Fr. X. Burger, Minucius Felix und Seneca. München 1904. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. 2, 2. 1904, 324—330. Krüger, Göttinger gelehrte Anzeigen 1905, Nr. 1, 36 ff. M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. III. T., 2. A., München 1905, 267—278 (Nach Sch. ist der Oktavius gegen die Angriffe des Rhetors Fronto gerichtet). Kroll, Rhein. Museum 60, 1905, 307—314 (für die Priorität Tertullians). H. Dessau, Minucius Felix u. Caecilius Natalis, Hermes 40, 1905, 373—386 (Der ‚Caecilius' des Dialogs wird identifiziert mit dem Magistratsbeamten von Cirta Caecilius Natalis). J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 278—282. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 3. A., Leipzig u. Berlin 1912, 94—96. A. Elter, Prolegomena zu Minucius Felix (Pr.), Bonn 1909 (E. sieht in dem Dialog keine Apologie, sondern eine Trostschrift zum Gedächtnis des Octavius, der als eine wirkliche Persönlichkeit aus dem „edlen Kynikergeschlecht", als kynischer Christ betrachtet wird).

A. J. Kronenberg, Ad Minucium Felicem, Philologus 69, 1910, 126—140. R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Leipzig 1911 (Bericht über die Verhandl. der K. Ges. der Wiss., philol.-histor. Klasse, Bd. 62, H. 10, 279—490. Für die Priorität Tertullians). E. Amann, Sur un passage de l'Octavius (XX, 3), Bull. d'anc. litt. et arch. chrét. 1, 1911, Nr. 2, Avril. J. Révay, Minucius Felix, Budapest 1911 (Egyetennes Philologiai Közlöny 1911). R. tritt für die Priorität Tertullians ein. Zugleich behauptet er, das Werk: Quod idola non sint, sei 211 von Minucius Felix aus dem Apologeticum Tertullians exzerpiert. Der Octavius sei um 220 abgefaßt. J. van Wageningen, Minucius Feiix een modernist, Theol. Tijdschr. 46, 1912, 217—234 (Der Octavius wurde um 147 geschrieben).

II. Tertullian.

a) Allgemeine Darstellungen: J. A. Nösselt, De vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani, Hal. 1768. Neander, Antignosticus, oder Geist des Tertullian und Einleitung in dessen Schriften, Berlin 1825, 2. Aufl. 1849. Hesselberg, Tertullians Lehre, entwickelt aus seinen Schriften, 1. Teil Leben und Schriften, Dorpat 1848. Engelhardt, Tert. schriftsteller. Charakter: Zeitschrift für histor. Theol. 1852, 2. F. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 2. Aufl., 3—4: Die lateinisch-afrikanische Kirche Tertullianus, Cyprianus, Stuttgart 1864. Grotemeyer, Über Tert. Leben u. Schriften (Pr.) I, II, Kempen 1863, 1865. H. Kellner, Über Tert. Abhandl. de pallio und das Jahr seines Übertritts zum Christentum: Theol. Quartalschr. 52, 1870, 547—566. A. Hauck, Tertull. Leben u. Schriften, Erlangen 1875. E. Nöldechen, Tert. als Mensch und Bürger; Histor. Zeitschr. 54, II, 2, 1885, 225—260; derselbe, Tertullian in Griechenland, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, 385—439; derselbe, Tertullian, Gotha 1890. Courdaveaux, Tertullien, Revue de l'hist. des religions 23, 1891, 1—35. A. Harnack, Tertullian in der Literatur der alten Kirche; Sitzungsber. der Kgl. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 545—597. Holl, Über Tertullian als Schriftsteller: Preußische Jahrb. 88, 1897, 262 ff. Ch. Guignebert, Tertullien, Paris 1901. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne, 1: Tertullien et les origines, Paris 1901. J. Turmel, Tertullien, Paris 1904. M. Schanz, Gesch. der röm. Literatur, III. T., 2. Aufl., München 1905, 280—351. P. de Labriolle, Tertullien, jurisconsulte, Paris 1906. H. Koch, Histor. Jahrb. 28, 1907, 95—103 (Tertullian war nicht Priester). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl., 1910, 157 ff. K. Kastner, Tertullian Priester?, Wissenschaftl. Beilage der Germania 1911, Nr. 22, 173—175. Gegen H. Koch, der darauf erwiderte in: Zeitschr. für neutestamentl. Wiss. 15, 1912, 59—83 (Tertullian und der röm. Presbyter Florinus). Neuerdings wieder K. Kastner, Zur Kontroverse über den angebl. Ketzer Florinus, ebendas. 15, 1912, 133—156. Von Bezzel, Tertullian in: Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte. Herausgeg. von W. Laible, Leipzig 1912, 49—64.

b) Chronologie der Schriften Tertullians: Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae, I. D., Göttingen 1852. H. Kellner, Zur Chronologie Tertullians, Theolog. Quartalschr. 53, 1871, 585—609; derselbe, Organischer Zusammenhang und Chronologie der Schriften Tertullians: Der Katholik 1879, 2, 561—589; derselbe, Chronologiae Tertullianeae supplementa, (Progr.) Bonnae 1890. G. N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht, Bonn 1878. A. Harnack, Zur Chronologie der Schriften Tertullians: Zeitschr. für Kirchengesch. 2, 1878, 572—583. E. Nöldechen, Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians (Texte und Untersuchungen 5, 2), Leipzig 1888. J. Schmidt, Ein Beitrag zur Chronologie der Schrift. Tertull. u. d. Prokonsuln von Afrika: Rheinisch. Museum für Philol. N. F. 46, 1891, 77—98. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 256—296. K. Adam, Die Chronologie der noch vorhandenen Schriften Tertullians: Der Katholik 1908, 1, 341—370, 416—434.

c) Der sprachliche und stilistische Charakter der Schriften Tertullians: G. R. Hauschild, Die Grundsätze und Mittel der Wortbildung bei Tert. 1 (Progr.), Leipzig 1876, 2 (Progr.), Frankfurt a./M. 1881. J. P. Condamin, De Q. S. Fl. Tertulliano vexatae religionis patrono et praecipuo apud Latinos christianae linguae artifice (Thesis), Barriducis 1877. H. Hoppe, De sermone Tertullianeo quaestiones selectae, I. D., Marburgi 1897; derselbe, Syntax und Stil d. Tertullian, Leipzig 1903. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig und

Berlin 1898, 2. Aufl., 1909, 606-615. Baden, Aus Tertullians Sprach- und Gedankenwelt. Magazin f. volkstüml. Apologetik 1910/11, No. 7. P. Henen, L'apologétique de Tertullien et le thesaurus linguae latin. (corrections au thesaurus), Revue de l'instr. publique en Belgique 54, 1911, 1—9.

d) Tertullian und der Montanismus: Schwegler in seinem Werke über den Montanismus, Tübingen 1841, 302 ff. P. Gottwald, De montanismo Tertulliani, Breslau 1862. G. Caucanas, Tertullien et le Montanisme, Genève 1876. G. N Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus, Erlangen 1881. W. Belck, Gesch. d. Montanismus, seine Entstehungsursachen, Ziel und Wesen, Leipzig 1883.

e) Tertullians Philosophie im allgemeinen: Eine ausgezeichnete Darstellung der philos. Ansichten Tert. findet sich bei Ritter, Gesch. d. Philos. 5, 362—417. J. Huber, Die Philos. d. Kirchenväter, München 1859, 100—129. A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. der Kirchenv., Mainz 1891, 150—175. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullian iu seinem Verhältnis zur griech.-röm. Philos., I. D., Leipzig 1901. J. Leblanc, Le matérialisme de Tertull.: Annales de philos. chrétienne 1903, 415—424. G. Bonfiglioli, Tertulliano et la filosofia pagana in: Rivista filosofica anno VII (vol. VIII) 1905, fasc. III (Mai—Juni), 356—376; derselbe, La teologia di Q. F. Tert. nei suoi rapporti con la filosofia stoica, Rivista storic.-crit. delle scienze teol. 1905, 7. H. Martain, Le matérialisme de Tertullien, Revue Augustinienne 1906 (März).

f) Tertullians Ethik: W. Münscher, Darstellung der moralischen Ideen d. Clemens v. Alex. u. d. Tertullian in: Henkes Magazin f. Religionsphil., Exegese u. Kirchengesch. tom. VI, St. 1, Helmst. 1796, 106 ff. F. Nielsen, Tertullians Ethik, Kjöbenhavn 1879. G. Ludwig, Tertull. Ethik in durchaus objektiver Darstellung, I. D., Leipzig 1885. P. Wolf, Die Stellung d. Christen zu den Schauspielen nach Tert. Schrift de spectaculis, Wien 1897. J. de Labriolle, Une épisode de l'historie de la morale chrétienne in: Annal. de philos. chrétienne 78, 1907, 262 ff. G. Bonfiglioli, La morale di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia stoica in: Rivista filosofica anno IX (vol. X), fasc. II, 1908, 165 ff. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Lit., Freiburg i./B. 1908, 53—58 (Tert. wirtschaftliche Anschauungen).

g) Tertullians Psychologie und Erkenntnislehre: A. Burckhardt, Die Seelenlehre des Tert., Budissin 1857. A. Stöckl, Tert. de animae humanae natura; De Tert. doctrina psychologica, Lektionskatalog, Münster 1863. Ch. Murton, Essai sur l'origine de l'âme d'après Tert., Origène et Lactance, Strasbourg 1866. G. R. Hauschild, Tertullians Psychologie und Erkenntnistheorie (G.-Progr.), Frankfurt a. M., Leipzig 1880. G. Esser, Die Seelenlehre Tertullians, Paderborn 1893. Beck, Die Lehre d. h. Hilarius v. P. u. Tertullians über die Entstehung der Seelen, Philos. Jahrb., 13, 1900, 37—44. G. Bonfiglioli, La psicologia di Tertulliano nei suoi rapporti colla psicologia stoica in: Rivista filosofica, anno VII (vol. VIII), fasc. IV (Sept.—Oct.), 1905, 445—466; derselbe, La gnoseologia di Tertulliano nei suoi rapporti colla filosofia antica in: Rivista filosofica, anno VIII (vol. IX), fasc. II, 1906, 209—228. The Catholic Fortnightley Review 1909, Nr. 29: Anima humana naturaliter christiana. C. F. Seybold, Zu Tertullian de anima c. 43, Zeitschr. für die neutestam. Wiss. 1911, 4. H.

h) Tertullians Apologetik: H. Jeep, Tertullian als Apologet: Jahrb. f. deutsche Theol. 9, 1864, 649-687. J. Pelet, Essai sur l'apologeticus de Tert., Straßbourg 1868. G. Leonhardi, Die apologet. Grundgedanken Tertullians in: Zeitschr. f. k. Wiss. und k. Leben 1882, H. 11. E. B. Mayor, Tertullian's Apology, Journal of Philol. 21, 1893, 259-295. E. M. Gaucher, L'Apologétique. Les arguments de Tertullien contre le paganisme avec Texte latin retouché et quelques notes, Auteuil 1898. C. Guignebert, Tertullien. Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile, Paris 1901. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 282—286. R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Leipzig 1910 (Ber. über d. Verh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., Bd. 62, 10. H., 279-490. P. C. Ysseling, Tertullianus als Apologet, Theol. Tijdschr. 1911, 6, 486—523.

i) Tertullians Theologie: V. Bordes, Exposé crit. des opinions de Tert. sur la rédemption, Straßb. 1860. H. Rönsch, Das neue Testament Tertullians,

aus dessen Schriften möglichst vollständig rekonstruiert, Leipzig 1871. C. L. Leimbach, Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874. K. H. Wirth, Der Verdienst-Begriff in d. christl. Kirche nach seiner gesch. Entwicklung dargestellt, I. D., Leipzig 1892 (Verdienstbegriff bei Tertullian). J. Stier, Die Gottes- und Logoslehre Tert., Göttingen 1899. E. F. Schulze, Elemente einer Theodizee bei Tert. in: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 62—104. W. Vollert, Tertullians dogmatische und ethische Grundanschauungen, Gütersloh 1903. A. d'Alès, La théologie de Tertullien, Paris 1905; derselbe, Tertullien, Études 1905 (Avril). J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd., Paris 1906, 329-352. F. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 151—166. J. Stufler, Die verschiedenen Wirkungen d. Taufe u. Buße nach Tert. in : Zeitschr. f. kath. Theol. 31, 1907, 372 ff. Stakemeier, Tertullians Lehre über die Sakramente, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1908 u. 1909 (5 Artikel). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. Aufl., Tübingen 1910, 13—22 (Das Christentum u. d. Theologie Tert.). Fr. X. Mayer, Die Beichte als Bekenntnis der einzelnen Sünden, dargestellt nach den Schriften Tertullians und Cyprians, Pr., Dillingen 1911.

k) Tertullians Ansichten über die Kirche: K. Leimbach, Tertull. als Quelle f. d. christl. Archäologie in: Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1871, 108, 157. J. Kolberg, Verfassung, Kultus und Disziplin der christl. Kirche nach den Schriften Tertullians, Braunsberg 1886. Koch, Tertullian und d. Cölibat, Theol. Quartalschr. 1906, 3. H. K. Adam, Der Kirchenbegriff Tertullians, Paderborn 1907 (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 6, 4). Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, Kempten u. München 1910, 272-302. K. Kastner, Tertull. u. d. römische Primatfrage, Theol.-prakt. Quartalschr. 1912, 1, 77—83.

l) Tertullians Verhältnis zu einzelnen Autoren: A. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix, Leipzig 1870 (Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. V, 321-386). E. Nöldechen, Tertull. Verhältnis zu Clemens von Alexandrien, Jahrbb. für prot. Theol. 1886, 279—301. Reck, Minucius Felix u. Tertullian, Theolog. Quartalschr. 1886, 64—114. Wilhelm, De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico, Breslau 1887. E. Schwartz, De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo, Jahrbb. f. Philol., Supplementb. 1888 (die Stellen bei Tertull., die auf Varros Antiquitates rer. div. zurückgehen). K. Werber, Tertull. Schrift de spectaculis in ihrem Verhältnis zu Varros Rerum divin. libri, Progr., Teschen 1896. T. Kotek, Anklänge an Ciceros de natura deorum bei Minucius Felix und Tertullian (Progr.), Wien 1901. R. Heinze, Tertullians Apologeticum, Leipzig 1910 (Ber. über die Verhandl. der K. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Klasse, B. 62, 10. H., 279-490 (für die Priorität Tertull. gegenüber Minucius) A. Dirking, Tertullian und Basilius d. G., Theol. und Glaube 4, 1912, 189—201 (Tertullian in: de ieiunio adversus psychicos u. Bas. in der ersten Homilie περὶ νηστείας haben eine gemeinsame Quelle, vermutlich eine Schrift eines asketisch gerichteten Christen, vielleicht Tatians). Bill, Tertullien et Marcion, Revue crit. d'hist. et de litt. 46, 1912, N. 19. A. Puech, Julien et Tertullien, Didaskaleion 1912, 1, 48—53 (De spectac. wird von Julian in seinem Misopogon benützt).

m) Einzelne Schriften Tertullians: Über das Apologeticum siehe die vorhin unter l erwähnte Schrift v. R. Heinze. — A. Bill, Beiträge zur Erklärung und Textkritik d. ersten Buches Tert.'s Adversus Marcionem, Lpz. 1911 (Texte u. Unters. 38, 2). — Über die Schrift Adversus Judaeos P. Corßen, Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, Berlin 1890, 2—9. E. Nöldechen in: Texte und Untersuchungen 12, 2, 1894. J. M. Einsiedler, De Tertulliani adversus Judaeos libro, I. D., August. Vindel. 1897. — L. Lehanneur, Le traité de Tertullien contre les Valentiniens, Caen 1886. — E. Preuschen, Tertullians Schriften De poenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, I. D., Büdingen 1890. G. Esser, Die Bußschriften De poenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, Bonn 1905; derselbe, Nochmals das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus und die Bußschriften Tertullians, Der Katholik 1907 und 1908. Charrier, Tertullien et les Martyrs-Pénitenciers, Revue Augustinienne 1907 (Mai). A. d'Alès, Tertullien et Calliste. Le traité de Tertullien De poenitentia, Revue d'hist. ecclés. 1912, 5—33; derselbe, De pudicitia, ebend. 221-256. — Über De monogamia und De ieiunio E. Rolffs, Texte und Untersuchungen, 12, 4, 1895. — Über Inhalt

und Quellen von de spectaculis E. Nöldechen, Zeitschr. für wissenschaftl. Theolog. 37, 1894, 91–125; derselbe, Neue Jahrbb. f. deutsche Theolog., 3, 1894, 206–226; derselbe, Zeitschr. für Kirchengeschichte 15, 1894–1895, 161–203; derselbe, Philologus, Suppl. 6, 2, 1894, 727—766. — Zu De pallio H. Kellner, Theolog. Quartalschr. 52, 1870, 547–566. E. Nöldechen, Tertullian, von dem Mantel. Eine Prosasatire d. Kaiserreichs (209), Jahrb. für prot. Theol. 1886, 615–660. G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891 (6e éd. 1909) 1, 259—304. J. Geffcken, Kynika. Heidelberg 1909, 58–138 (Tert. übernahm in De pallio eine Varronische Satire, eine Menippea, so ziemlich als ganzes und versah sie mit wenigen notwendigen christlichen Veränderungen, a. a. O. S. 134). — Zu De baptismo V, A. d'Alès, Recherches de science religieuse 1, 1910, 486—487. Zu derselben Stelle M. Haguenin, ebend. 590–591. Ferner A. d'Alès und E. Frutsaert, ebend. 2, 1911, 462—466. — E. Hückstädt, Über das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem, Leipzig 1875 (Das Gedicht ist nach H. wahrscheinlich in Rom in der zweiten Hälfte des 4. Jahrh. vom Rhetor Marius Victorinus verfaßt). A. Oxé, Prolegomena de carmine adv. Marcionitas, I. D., Lipsiae 1888; derselbe, Victorini versus de lege domini, ein unedierter Cento aus dem Carmen adv. Marcionitas, (Progr.), Krefeld 1894. H. Waitz, Das pseudotertull. Gedicht adv. Marcionem, Darmstadt 1901. E. Königsdorfer, De carmine adv. Marcionem, I. D., 1905, (gegen Waitz).

III. Cyprianus.

Über die zahlreiche, zumeist rein theologische Literatur zu Cyprian siehe O. Bardenhewer, Patrol. 3. A., 1910, 168 ff. Hier seien genannt: Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. 2. A., 3–4: Die lateinisch-afrikanische Kirche. Tertullianus, Cyprianus, Stuttgart 1864, 2. Ausg. 1873. B. Fechtrup, D. hl. Cypr., sein Leben und seine Lehre, Münster 1878. O. Ritschl, C. von Carthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen 1885. Freppel, St. Cyprien et l'Église d'Afrique, 3. Aufl., Par. 1890. Geo. Morgenstern, C., Bischof von Carthago als Philosoph, Jena 1889. Siehe dazu P. Wendland in: Archiv f. Gesch d. Philos. 7, 417. A. Harnack, D. pseudocyprianische Traktat De aleatoribus, die älteste lat.-christl. Schrift, das Werk des römisch. Bischofs Victor I, Texte und Untersuch.. 5. Bd. Leipzig 1888; derselbe, Gesch. d. altchristl. Lit. 2, 2, 1904, 334–368, 370–381 (H. nimmt seine frühere Ansicht zurück, verlegt den Traktat in die Zeit nach Cyprian und schreibt ihn einem Bischof einer schismatischen Partei in Rom zu); derselbe, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, S. 23 f. Le Provost, Étude philologique et littéraire, sur St. Cyprien, Par. 1889. K. H. Wirth, Der Verdienstbegr. in der christl. Kirche, nach seiner geschichtl. Entwicklung dargest. II. Der Verdienstbegr. bei Cyprian, Leipzig 1901. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne 2: St. Cyprien et son temps, Paris 1902. Chapman, Les interpolations dans le traité de S. Cyprien sur l'unité de l'Église, Revue Bénédictine 19, 1902; 20, 1903. L. Nelke, Die Chronologie d. Korrespondenz Cyprians, 1902. H. v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, Leipzig 1904 (Texte und Untersuch. N. F. 10, 3). M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit., III. T., 2. A., München 1905, 351—415. Bonacorsi, Le lettere di S. Cipriano, Riv. storico-crit. delle sc. teol. 1905, 6. H. E. de Jonge, Les clausules métriques dans S. Cyprien, Löwen 1905. G. Rion, La genèse de l'unité catholique et la pensée de Cyprien, Paris 1907. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre d. hl. Cyprian, Paderborn 1908 (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. 8, 3). O. Schilling, Reichtum und Eigentum in d. altkirchl. Literatur, Freiburg i./B. 1908, 58–68 (Cyprians wirtschaftsethische Anschauungen). Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910, 339–410 (Cyprians Kirchenbegriff). H. Koch, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengesch. Studie, Leipzig 1910 (Texte u. Untersuch. 35, 1); derselbe, Matrix et radix eccles. catholicae, Zeitsch. f. d. neutestam. Wiss. 13, 1912, 165–170. Siehe dazu J. Chapman, Revue Bénédictine 27, 1910, 447–464. A. Seitz, Cyprian und der römische Primat usw., Regensburg 1911 (gegen Koch). Th. Spácil, Die Cyprianfrage, Ztschr. für kath. Theol. 1911, 3. H. Ernst, Cyprian und das Papsttum in: Der Katholik, 1911 und 1912. Fr. X. Mayer, Die Beichte als Bekenntnis der einzelnen Sünden, dargest. nach d. Schriften Tertullians und Cyprians, Pr., Dillingen 1911. C. A. Kneller, Römisch-Katholisch beim hl. Cyprian, Zeitschr. für kathol. Theol. 35, 1911,

253—271; derselbe, Cyprian und die römische Kirche, ebd. 35, 1911, 674 ff.; derselbe, Cyprians Schrift von der Einheit der Kirche, ebd. 36, 1912, 280—303. K. Adam, Cyprians Kommentar zu Matth. 16, 18 in dogmengesch. Beleuchtung, Theolog. Quartalschr. 94, 1912, 99—120, 203—244 (über Cyprians Stellung z. Primat).

IV. Commodianus.

J. L. Jacobi, Zeitschr. für christl. Wissensch. und christl. Leben 4, 1853, 203—209 (über Comm.s Trinitätslehre). A. Ebert, Tertullians Verhältnis zu Minucius Felix nebst einem Anhang über Commodians Carmen apologeticum, Leipzig 1870 (Abhandl. der sächs. Ges. der Wiss., philol.-hist. Klasse 5, 1870). C. Leimbach, Über Comm.s Carmen apologeticum adversus Gentes et Judaeos (Progr.), Schmalkalden 1871. Fr. Hansen, De arte metrica Commodiani in: Diss. philol. Argentor. sel. 5, 1881, 1—90. B. Aubé, L'église et l'état dans la seconde moitié du 3e siècle (249—284), Paris 1885, 517—544. G. Boissier, Commodien, Paris 1886. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie, Freiburg 1896, 555—566 (über Commod.s Eschatologie). J. Ulbrich, De vita et operibus Commodiani Gazaei, Temesvar 1902. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 433—449. W. Meyer, Gesamm. Abh. zur mittel-lat. Rhythmik 2, Berlin 1905, 24—43. M. Heer, Zur Frage nach der Heimat des Dichters Comm., Römische Quartalschr. 19, 1905, 64—82. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 451—489. M. Schanz, Geschichte der römischen Literatur III, 2. A., München 1905, 427—436. H. Brewer, Kommodian von Gaza, ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrh., Paderborn 1906 (Forsch. zur christl. Lit.- und Dogmengesch., 6, 1—2). P. Lejay, Revue crit. 1907, II, 199—209 (gegen Brewer). Morin, Plus de question Commodien?, Revue Bénédictine 1907, No. 2. H. Scheifler, Quaestiones Commodianeae, I. D., Vratislav. 1908 (für Brewer). Fr. Xav. Zeller, Die Zeit Kommodians, I. D., Tübingen 1909; derselbe, Histor. Jahrb. 30, 1909, 883 f.; derselbe, Theol. Quartalschr. 1909, 161 ff., 352 ff., ebd. 1910, 170—185 (Elagabal-Ammudates und der Dichter Komm.). Nach Zeller sind die Instructiones zwischen 251—254 und das Carmen vor 280 abgefaßt. Butler, Journal of Theol. Stud. 10, 1909, 456 f. J. Révay, Commodians Leben, Werke und Zeitalter, Budapest 1909 (Ungarisch). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 197 ff. H. Brewer, Die Frage um das Zeitalter Kommodians, Paderborn 1910 (Forsch. zur christl. Lit.- und Dogmengesch. 10, 5). Gegen P. Lejay, C. Weyman, F. Zeller. Vgl. dazu Feulner, Literar. Rundschau 1911, 10, 486—488 und insbesondere die wertvolle Besprechung von C. Weyman, Theol. Revue 1912, N. 1, 1—10. G. Rauschen, Über die Zeit Commodians, Lit. Beilage d. Kölnischen Volkszeitung 1911, N. 3, S. 17; 10, S. 73—74 (die Antwort Brewers); 15, S. 113 f. (R. stimmt schließlich Brewer zu). H. Brewer, Geschichtl. Betrachtungen zu Commodian, Zeitschr. für kathol. Theol. 1912, 641—650. A. d'Alès, Commodien, Carmen Apologeticum, v. 73, Recherches de science religieuse 2, 1911, 461; derselbe, Commodien et son temps, ebd. 481—520, 599—616 (eine ausgezeichnete Einführung in die Streitfrage mit einer vollständigen Bibliographie. Der Verfasser bekennt sich zu den Aufstellungen von Dodwell und Zeller). Siehe auch Rev. crit. d'hist. et de lit. 46, 1912, N. 19.

Zu § 12. Der Monarchianismus. Der Subordinationismus. Das Dogma der Homousie.

In betreff der reichhaltigen Literatur mag es genügen, bei dieser spezifisch theologischen Frage auf die § 1, III und § 3, III a u. b genannten dogmen- u. kirchengeschichtl. Werke, sowie auf A. Harnack, Artikel Monarchianismus, Realenzyklopädie für prot. Theol. 13, 3. A. 1903, 303—336 zu verweisen.

Im einzelnen seien genannt:

I. Lucian.

E. Buonaiuti, Luciano martire. La sua dottrina et la sua scuola, Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 4, 1908, 830—877; 5, 1909, 2. H. G. Bardy, Le sym-

bole de Lucien d'Antioche etc., Recherches de science religieuse 1912, 139—155, 230—244.

II. Der Arianismus.

Gwatkin, Studies of Arianism, 2. ed., Cambridge 1900. Der Monarchianismus und die römische Kirche im dritten Jahrh., Der Katholik 32, 1905 (1 Artikel). Snellman, Der Anfang d. arianischen Streites, Helsingfors 1905. S. Rogala, Die Anfänge d. arianischen Streites, Paderborn 1907 (Forsch. zur christl. Lit.- und Dogmengesch. 7, 1). Siehe dazu Hugger. Theol. Quartalschrift 1909, 66—86 und J. M. Pfättisch, Zur Anfangsgesch. d. arianischen Streites, Hist. pol. Blätter 1909, 596—612. Ermoni, La crise arienne, Rev. hist. 1909, 1—37.

III. Athanasius.

Möhler, Athanasius, Mainz 1827, 2. A. 1844. Heinrich Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, Bremen 1861. Frdr. Boehringer, Athanasius und Arius oder der erste große Kampf der Orthodoxie und Heterodoxie, Stuttgart 1874. L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1880. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Diss., Halle 1886. G. A. Pell, Die Lehre des heil. Athanasius von der Sünde und Erlösung, Passau 1888. J. Dräseke, Athanasiana. Untersuchung über die unter Athanasius' Namen überlieferten Schriften wider Apollinarios von Laodicea, Theol. St. u. Krit. 1889, S. 79—114; ders., Untersuchungen über die unter Ath.s' Namen überlieferten Schriften „Gegen die Hellenen" und „Von der Menschwerdung des Logos", Theol. Stud. und Krit., 1893, S. 251—315; derselbe, Zur Athanasiosfrage, Zeitschr. für wiss. Theol., 1895, S. 238-269. H. R. Reynolds, Athanasius, his life and work (Church History series), London 1889. G. Krüger, Die Bedeutung des Ath., Jahrbb. f. prot. Theol. 16, 1890, S. 337—356. H. Sträter, Die Erlösungslehre des heil. Athanasius, Freiburg 1894. F. Lauchert, D. L. des hl. Ath. des Großen, Leipzig 1895. Karl Hoß, Studien über d. Schrifttum u. d. Theologie des A. auf Grund einer Echtheitsuntersuch. von A. contra gentes und de incarnatione, Freiburg 1899. A. Stülcken, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtl. Untersuchungen (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack, N. F. 4, 4), Leipzig 1899. K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Ath. u. Johannes Damascenus. E. Beitrag zur Krit. von A. Harnacks „Wesen des Christentums" (Beiträge zur Förderung christlicher Theol.), Gütersloh 1903. E. Schwartz, Zur Gesch. d. Athanasius I-IX, Nachricht. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1904, 1905, 1908, 1911. E. v. d. Goltz, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον*. Eine echte Schrift des Athan., Leipzig 1905 (Texte u. Untersuch., N. F. 14, 2 a). J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 312 (über Athanasius' Apologie). F. Cavallera, St. Athanase, Paris 1908. Siehe dazu Michaud, Rev. intern. de Théol. 16, 1908, 361—365. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., Tübingen 1909, 697—796, II, 4. A., 1909, 184—338. J. Tixeront, Hist. des dogmes II, 3e éd., Paris 1909, 19—93. E. Armitage, Why Athanasius won at Nicea, The Hibbert Journal 8, 1910, 838—849. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 210—218. Rendel Harris, Athanasius and the book of testimonies, The Expositor 1910, Juni, 530-537. Fr. Lauchert, Das Leben des hl. Athanasius d. Gr., Köln 1911.

Zu § 13. Die Alexandriner.

I. Der Platonismus der Kirchenväter.

Über die Frage, ob und inwieweit die Theologie der Kirchenväter überhaupt und insbesondere die der Alexandriner durch die Philosophie Platons und der Neuplatoniker bedingt sei, handeln namentlich R. Cudworth, The true intellectual systeme of the universe, London 1677, von Mosheim bearbeitet, Jena 1733, und vermehrt, Lugd. Bat. 1773. (Souverain), Le Platonisme dévoilé ou essai touchant le verbe Platonicien, Cologne (Amsterdam) 1700; deutsch durch J. F. C. Löffler unter dem Titel: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der platonischen Philosophie auf die Drei-

einigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, Züllichau und Freystadt 1782, 2. A., 1792. Gegen Souverain schrieben Franciscus Baltus, Défense de SS. Pères accusés de Platonisme, Par. 1711. Mosheim, De turbata per recentiores Platonicos ecclesia, zuerst 1725 erschienen, auch bei seiner Übersetzung des Systema intellectuale von Cudworth. Hahn, De Platonismo theologiae veterum ecclesiae doctorum, nominatim Justini et Clementis Alex., corruptore, Wittenb. 1733. Keil, De causis alieni Platonicorum a religione Christiana animi, 1785, und in Programm-Abhandlungen De doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis, 1793—1806, wiederabgedr. in Keils Opuscula academica, ed. Goldhorn, sectio posterior, Lips. 1821, p. 389—858. Oelrichs, De doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta, Marburgi 1788. H. N. Clausen, Apologetae ecclesiae Christianae Ante-Theodosiani Platonis ejusque philosophiae arbitri, Havniae 1817. Dähne, De γνώσει Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Lips. 1831. Alb. Jahn, Dissert. Platonica, Bern 1839. Baumgarten-Crusius, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 67 ff. Mattes, Das Christliche in Platon, Theol. Quartalschr. 1845, 844 ff. J. Huber, Die Philos. der Kirchenväter, München 1859, 51—77. Heinrich v. Stein, Der Streit über den angebl. Platonismus der Kirchenväter, in Niedners Zeitschr. für hist. Theol., Jahrg. 1861, Heft 3, S. 319–418, und im zweiten und dritten Teil seiner Gesch. des Platonismus, Göttingen 1864, 1875, siehe ob. S. 1*. D. Becker, Das philos. System Platons in seiner Beziehung zum christlichen Dogma, Freiburg 1862. A. Jahn, S. Methodii opera et S. Methodius platonizans, Halle 1865 (d. zweite Teil führt den Sondertitel: Platonismus SS. Patrum eccles. graecae S. Methodii exemplo illustratus). H. Kellner, Hellenismus und Christentum, 1866. Michelis, Über die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwicklung der christl. Spekulation, Philos. Vorträge, N. F., 8. H., S. 48—74, Halle 1885. Charles Bigg, The Christian Platonists of Alexandria (Bampton-Lectures), Oxford 1886. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, Braunschweig 1896, 93—230 (Anschluß d. christl. Idealismus an den antiken). E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Études sur les rapports du Christianisme et de la philos. grecque au IIe siècle, Paris 1898, 2e éd. 1906. H. Koch, Das mystische Schauen beim heiligen Gregor v. Nyssa, Theol. Quartalschr. 80, 1898, 397—420; derselbe, Pseudo-Dionysius Areopagita in s. Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen, Mainz 1900 (Forsch. zur christl. Lit.- und Dogmengesch. I, 2 u. 3). K. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und z. kirchl. Christentum, Leipzig 1900 (Texte und Untersuch. 20, 4). K. Krogh-Tonning, Essays, Platon als Vorläufer des Christentums, Kempten 1906. C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, I. D., Göttingen 1908. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I. B., Freiburg i. B. 1909, 55—76 (G. behandelt unter Berücksichtigung eines reichen literarischen Materials die prinzipielle Stellung der Patristik zur griech. Spekulation). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., Tübingen 1909, 496 ff. (Fixierung und allmähliche Hellenisierung d. Christentums als Glaubenslehre). Beigaben I u. III, 808–826: Der Neuplatonismus. Ch. Elsee, Néoplatonism in relation to christianity, Cambridge 1908. W. Glawe, Die Hellenisierung des Christentums, T. I, I. D., Berlin 1909 (Eine histor. Skizze der Anschauungen v. Einfluß des Platonismus auf das Christentum). C. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterl. Philosophie, Philos. Jahrb. 23, 1910, 183—195. Siehe auch oben die Literatur § 4, XIII: Das Christentum u. d. hellen. Philosophie, und Grundriß I, 10. A., zu § 41, 65* f.

II. Geschichte der alexandrinischen Katechetenschule.

Von der alexandrinischen Katechetenschule handeln insbesondere H. E. F. Guericke, Hal. Sax. 1824–1825 und C. F. W. Hasselbach, De schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Stettin 1826, und De Catechumenorum ordinibus, ibid. 1839. Vgl. Baumgarten-Crusius, Dogmengesch. I, S. 126, Schnitzer, Origenes, siehe unten IV, a, Redepenning, Origenes, I, S. 57 ff., Matter in seiner Hist. de l'école d'Alexandrie, Par. 1845, J. Simon, Hist. de l'école d'Alexandrie, Paris 1845, E. Vacherot, Hist. crit. de l'école d'Alex., 3 Bde., Paris 1846–1851. Ch. Kingsley, Alexandria and her scools, Cambridge 1854. O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwissensch. I, Gütersloh 1877, S. 160 ff. (Die Kosmologie in der alex. Schule, ins-

besondere bei Clemens und Origenes). Charles Bigg, The christian Platonists of Alexandria (Bampton-Lectures), Oxf. 1886 (Geht besonders auf Clemens und Origenes ein und bespricht auch deren Geschichte in der Lehre der Kirche). Lehmann, Die Katechetenschule zu Alexandrien, Leipzig 1896. E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, Paris 1898, 2e éd. 1906. L. Duchesne, Histoire ancienne de l'église, 1, Paris 1906, ch. 18: L'école chrétienne d'Alexandria. Leonardow, Die Theorie von der Inspiration in der Schule von Alexandrien, Glaube und Vernunft, 1907, I, 449—465, 583–600; III, 711—736 (Russisch). P. Wendland, Die hellen.-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum, Tübing. 1907, 118 ff., 2. A. 1912 (W. betont den Einfluß der philonischen Spekulation auf die alexandrinische Gelehrtenschule). L. B. Radford, Three teachers of Alexandria: Theognostus, Pierius and Peter, Cambridge 1908. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 4. A., Tübingen 1909. 637—697: Die alexandrinische Katechetenschule. Clemens und Origenes. A. de la Barre, École chrétienne d'Alexandrie in: Dictionn. de théologie catholique I, 805—824. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, 111—142.

III. Clemens Alexandrinus.

a) Allgemeine Darstellungen: N. Le Nourry in Migne, P. gr. 9, 795—1485. F. Ch. Baur, Die christliche Gnosis oder Religionsphilosophie, Tübingen 1835, S. 502—540. J. Reinkens, De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber, Vratislaviae 1851. J. Cognat, Clém. d'Alex., sa doctrine et sa polémique, Paris 1858. E. Freppel, Clément d'Alexandrie, Paris 1865. Fr. Böhringer, Die griech. Väter d. 3. und 4. Jahrh. 1) Clemens und Origenes, Zürich 1869 (Die Kirche Christi und ihre Zeugen 1, 2, 1, 2. A.). F. Overbeck, Über die Anfänge der patrist. Lit., Hist. Zeitschr. N. F. 12, 1882, 418—472. Th. Zahn, Forsch. zur Gesch. d. neutestamentl. Kanons usw. 3, 1884, 156—176. V. Courdaveaux, Clém. d'Alex., Revue de l'histoire des religions 1892, 287—321. E. de Faye, Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle, Paris 1898, 2e éd. 1906 (Biblioth. de l'école des hautes études, sciences religieuses, vol. XII). Siehe dazu d. Rezension von P. Wendland, Theolog. L.-Z. 1898, 652 ff. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 3–23. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3. éd., Paris 1906, 263—278. A. de la Barre, Clément d'Alexandrie in: Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique III, 1908, 137—199. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 112 ff. H. U. Meyboom, Clemens Alexandrinus, Leiden 1912.

b) Clemens' Quellen: E. Hiller, Zur Quellenkritik des Clem. Alex., Hermes 21, 1886, 302—311. Paul Wendland, Quaestiones Musonianae. De Musonio Stoico Clem. Alex. aliorumque auctore, Berlin 1886; derselbe, Philo und Clem. Alex., Hermes 31, 1896, 435—456; derselbe, Philo und die Kynische Diatribe. Beiträge zur Gesch. der griech. Philos. und Religion von P. Wendland und O. Kern, Berlin 1895. A. Scheck, De fontibus Clem. Alex., Pr., Wien 1889. W. Christ, Philolog. Studien zu Klemens Alex., München 1900 (Abh. d. Königl. bayr. Akad. d. Wiss.). J. Gabrielsson, Über die Quellen des Clem. Alex., 2 Teile, Upsala 1906—1909 (G. hält die *Παντοδαπὴ ἱστορία* des Favorinus von Arelate für die Hauptquelle des Clemens. Diese Hypothese ist aber von der Kritik abgelehnt worden). Siehe dazu H. Wempe, Theol. Revue 6, 1907, N. 15, 448—451. J. Dräseke, Wochenschr. f. kl. Philol. 24, 1907, N. 13, 351—356 u. ebend. 26, 1909, N. 26, 714–719 und besonders O. Stählin, Berliner philol. Wochenschr. 28, 1908, N. 13, 387—399 u. M. Pohlenz, Theol. Literaturz. 1912, 4, 109—112. Pierios, *Κλήμηνς ὁ Ἀλεξανδρεύς*, *Ἐκκλ. Φάρος* 4, 1908, 302—314. P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese, Münster 1908 (Alttestamentl. Abhandl. herausgeg. von J. Nikel. H. untersucht die Beziehungen des Clemens zu Philo auf exegetischem Gebiet). Fl. Clark, Citations of Plato in Clement of Alexandria, Proceed. of the Americ. philol. assoc., vol. 33.

c) Clemens' Ansichten von Wissen und Glauben: Dähne, De *γνώσει* Clem. Alex. et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Lipsiae 1831. J. Reinkens, De fide et *γνώσει* Cl. etc., Breslau 1850. H. Preische'

De *γνώσει* Clem. Alex., I. D., Jena 1871. Knittel, Pistis und Gnosis bei Clem. von Alex., Theolog. Quartalschr. 55, 1873, 171—219, 363—417. E. Norden, D. antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 2. A., 1909, 674—675 (Clemens Stellung zur Philos. und d. artes liberales). V. Pascal, La foi et la raison dans Cl. d'Alex., Mondidier 1900. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 252- 256 (über Clemens Stellung zur Philosophie). M Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode. I. B. Die schol. Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des zwölften Jahrh., Freiburg 1909, 71 ff.

d) Clemens' Theologie: Kling, Bedeutung des alex. Clem. für die Entstehung der christl. Theol., Theol. Stud. u. Krit. 1841, 863 ff. H. Lämmer, Cl. Alex. de *λόγῳ* doctrina, Lipsiae 1855. J. H. Müller, Idées dogm. de Clem. d'Alex., Straßb. 1861. G. Th. Hillen, Clem. Alex. de SS. Eucharistia doctrina, I. D., Warendorpii 1861. A. Aall, Der Logos II, Leipzig 1899, 396—427. H. Kutter, Das Christentum des Clemens von Alexandrien in seiner Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre, Schweiz. theolog. Z., 1899, III, 129—156. A. Kranich, Qua via ac ratione Clemens Alex. ethnicos ad religionem christianam adducere studuerit, 2 Pr., Brunsbergae 1903—1908. Meyboom, Clemens Alex. als Ketterbestrijder, Theol. Tijdschr. 1908, 6. Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910, 254—271 (Clemens Auffassung von der Kirche).

e) Clemens' Stellung zur hl. Schrift: W. Hillen, Clem. Alex. quid de libris sacris novi testam. sibi persuasum habuerit, Coesfeld 1867. H. Eickhoff, Das neue Testament des Clem. Alexandrinus, Schleswig 1890. P. Dausch, Der neutestam. Schriftkanon u. Klem. v. Alex., Freiburg 1894. W. Hozakowski, De Chronographia Clem. Alex., Münster 1896; derselbe, Klemens z Aleksandryi o siedmdziesieciu tygodniach Daniela proroka, Posen 1912. H. Kutter, Clem. Alex. u. d. neue Testament, Gießen 1897. P. M. Barnard, The Biblical Text of Clement of Alexandria in the four gospels and the acts of the Apostles, Cambridge 1899 (Texts and Studies 5, 5). O. Stählin, Clemens Alex. u. d. Septuaginta, Nürnberg 1901. P. Heinisch, Clem. v. Alex und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn, Biblische Zeitschr. 1906, 4. H.; derselbe, Der Einfluß Philos auf d. älteste christl. Exegese, Münster 1908 (Alttestam. Abh. herausgeg. von J. Nikel I, 1 und 2. Behandelt wird die Abhängigkeit des Clemens von Philo in der Exegese). A. Eberharter, Die Ekklesiasticus-Zitate bei Clem. v. Alex., Theolog. Quartalschrift 93, 1911, 1—22.

f) Clemens' Philosophie und Erkenntnislehre: P. Hofstede de Groot, Disput. de Clemente Alex. philosopho christiano, Groningae 1826. Lepsius, Über die *πρῶτα στοιχεῖα* bei Clem. Alex., Rhein. Mus., 4, 1836, 142—148. Hébert-Duperron, Essai sur la polémique et la philosophie de Clem. d. Alex. 1855. J. Huber, Die Philosophie der Kirchenväter, München 1859, 130—149. W. Möller, Die Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, 506—535 (Die Kosmologie des Clem. Alex.). C. Merk, Clem. Alex. in seiner Abhängigkeit von der griech. Philosophie, Leipzig 1879. A. Stöckl, Gesch. der christl. Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, Mainz 1891, 103—115. F. W. Russel, The purpose of the World-process and the problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system af subordinate Dualism, St. B. 1896. W. Scherer, Klemens von Alex. und seine Erkenntnisprinzipien, München 1907. M. J. Daskalakis, Die eklektischen Anschauungen des Klem. von Alex. u. seine Abhängigkeit v. der griech. Philosophie, I. D., München 1908. F. Loofs, Leitfaden der Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 167—172.

g) Clemens' Ethik: W. Münscher, Darstellung der moral. Ideen des Clemens von Alex. und des Tertullian, Henkes Magazin für Religionsphilosophie, Exegese u. Kirchengeschichte, tom. VI, St. 1, Helmst. 1796. H. Reuter, Clem. Alex. theol. moralis capita selecta, Vratislaviae 1853. F. J. Winter, Zur Ethik des Clem. von Alex., Zeitschr. für kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1, 1880, 130—144; derselbe, Die Lehre des alex. Clemens von den Quellen der sittl. Erkenntnis, in den Gratulationsschriften zum Jubiläum E. Luthardts, Leipzig 1881; derselbe, Die Ethik des Clem. von Alex., Leipzig 1882 (Studien zur Gesch. der Ethik 1). *Γ. Βασιλάκης, Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ ἠθικὴ διδασκαλία*, I. D., Erlangae 1892. J. Marquardt, De natura hominis physica et morali quid Clem. Alex. docuerit. I, Pr., Braunsberg 1897. Markgraf, Clem. von Alex. als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern, Zeitschr.

für Kirchengesch. 1901, 487—515. K. Ernesti, Die Ethik d. T. Fl. Clemens von Alex. oder die erste zusammenhängende Begründung der christl. Sittenlehre, Paderborn 1902. W. Capitaine, Die Moral des Clem. von Alex., Paderborn 1903.

h) Clemens' Psychologie: P. Ziegert, Die Psychologie des T. Fl. Clemens Alex., I. D., Erlangae 1892; derselbe, Zwei Abhandl. über T. Fl. Clem. Alex., Psychologie und Logoschristologie, Heidelberg 1894. G. Verkuyl, Die Psychologie des Clemens von Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik, I. D., Leipzig 1906.

i) Clemens' Pädagogik und Stellung z. griech. Kultur: H. Schürmann, Die hellen. Bildung und ihr Verhältnis z. christl. nach der Darstellung d. Cl. v. Alex., G.-Progr., Münster 1859. W. Wagner, Wert und Verwertung d. griech. Bildung im Urteil d. Clem. v. Alex., Zeitsch. f. wiss. Theol. 1902, 213—262; derselbe, Der Christ und die Welt nach Clem. v. Alex., Göttingen 1903. Buonaiuti, Clemente Alessandr. e la cultura classica, Rivista storico-crit. delle scienze teol. 1905, 6. H. P. Lhande, Les trois âges. Essai de psychologie religieuse et domestique sur Clément d'Alex., Études 124, 1910, 466–482 (l'âge tendre); 615—630 (l'âge critique); 780—799 (l'âge viril).

k) Clemens' soziale und wirtschaftliche Anschauungen: Fr. X. Funk, Über Familie und Eigentum, Theolog. Quartalschr. 53, 1871, 427—449 (Auch in Kirchengesch. Abhandl. u. Untersuch. 2, 1899, 45-60) O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur, Freiburg i. B. 1908, 40-47.

l) Clemens' Verhältnis zur Mystik u. zum antiken Mysterienwesen: Bratke, Die Stellung d. Clem. Alex. zu dem antiken Mysterienwesen, Theolog. Stud. u. Krit. 60, 1887, 647—709. P. Ziegert, ebd. 67, 1894, 706—732. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius d. Ägypters, Bonn 1908, 51—56 (Mystik bei den Alexandrinern). Houtir, Comment. Clément d'Alexandrie a connu les mystères d'Eleusis, Le Musée belge 9, 1905, 180—188.

m) Benutzung des Clemens durch spätere Autoren: C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, I. D., Halle 1883. E. Nöldechen, Tertullians Verhältnis zu Cl. v. Alex., Jahrbb. f. prot. Theol., 12, 1886, 279—301. A. Röhricht, De Clem. Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, Pr., Hamburgi 1893.

n) Einzelne Schriften von Clemens: R. Taverni, Sopra il *Παιδαγωγός* di T. Fl. Clemente Al., Roma 1885. *Δ. Δημητρέσκος*, *Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, Bukarest 1890. L'Université cathol. 1906, N. 2: Le „Pédagogue" de Clem. d'Al. J. v. Arnim, De octavo Clementis Stromateorum libro (Pr.), Rost. 1894 (die Eclogae propheticae entstammen wahrscheinlich gnostischen Schriften). E. de Faye, Les „stromates" de Clém. d'Alex., Revue de l'histoire des religions, 36, 1897, 309 ff. C. Heussi, Die Stromateis d. Clem. Alex. u. ihr Verhältnis zum Proptreptikos und Pädagogus. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 45, 1902, 465—512 (gegen die These von E. Faye, die Stromata seien nur eine Einleitung zum dritten nicht mehr geschriebenen Teil des ganzen Werkes, der den Titel *διδάσκαλος* führen sollte). Chr. de Wedel, Symbola ad Clementis Alex. Stromatum librum VIII interpretandum, I. D., Berol. 1905. W. Ernst, De Clem. Alex. strom. libr. VIII qui fertur, I. D., Göttingen 1910. K. Praechter, Zu Clem. Alex. Strom. II, 23, Berliner philol. Wochenschr. 1911, N. 1, 30—31.

P. Ruben, Clem. Alex. excerpta ex Theodoto, I. D., Leipzig 1892. C. Barth, Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis, Leipzig 1911 (Texte und Untersuchungen 37, 3). Barth sieht in einem Teil der Excerpta e Theodoto Auszüge aus der Schrift des Gnostikers Ptolemaeus.

IV. Origenes.

a) Allgemeine Darstellungen: P. D. Huetius, Origenis in S. Scripturas commentaria, Rothomagi 1668, 1, 1–278: Origeniana seu de vita, doctrina et scriptis Origenis ll. III, wieder abgedruckt bei Migne, P. gr. 17. 633–1284. Schnitzer, Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Stuttgart 1836. G. Thomasius, Origenes: Ein Beitrag zur Dogmengesch. d.

3. Jahrh., Nürnberg 1837. E. R. Redepenning, Origenes, eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre, 2 Bde., Bonn 1841—1846. A. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, cum appendice de actis synodi V oecum., 5 voll., Romae 1864—1869. E. Freppel, Origène, 2 vols., Paris 1868, 2e éd. 1875. Fr. Böhringer, Die griechischen Väter des 3. und 4. Jahrhunderts. 1. Klemens und Origenes (Die Kirche Christi und ihre Zeugen 1, 2, 1, 2. A.), Zürich 1869. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 26–54; derselbe, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Freiburg 1886, 4. A., 1909, 650—697: Das System des Origenes. B. F. Westcott, Origenes in: Dict. of Christ. Biogr. 4, 1887, 96—142. Fr. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrh., Münster 1899. F. de la Forge, Origène; controverses auxquelles sa théologie a donné lieu, Sens 1905. E. Preuschen, Zur Lebensgesch. d. Origenes, Theolog. Studien u. Krit. 78, 1905, 359—394; derselbe, Artikel Origenes in Realenzyklop. f. prot. Theol. XIV, 3. A., 467—488; derselbe, Origenes, in: Unsere religiösen Erzieher, herausgeg. v. R. Beß, Bd. I, Leipzig 1908. J. Tixeront, Hist. des dogmes I, 3e éd., Paris 1906, 278–307. F. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 191—204. F. Prat, Origène, le théologien et l'exégète, Paris 1907; derselbe, Origène et l'Origénisme, Études 105, 1905, 577—601; 106, 1906, 13—31. G. Grützmacher, Hieronymus III, Berlin 1908 (Kapitel X: Die Stellung des Hieronymus zu Origenes). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 119 ff. A. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1re partie, IV. Époque médit., 3e éd., Paris 1910, 140–177 (Origène, son influence).

b) Origenes' Philosophie: Ritter, Gesch. d. Philos., 5. Bd. Fischer, Commentatio de Origenis theologia et cosmologia, Halae 1846. W. Möller, Die Kosmologie in d. christl. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, 536—560 (D. Kosmol. d. Orig.) J. Huber, D. Philos. d. Kirchenv., München 1859, 149—185. J. Denis, De la philosophie d'Origène, Mémoire couronné par l'Institut, Paris 1884 (S. 407—613 wird der Origenismus bis auf die neuere Zeit behandelt). A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. der Kirchenväter, Mainz 1891, 115—150. M. Lang, Über die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origen., I. D., Leipzig 1893. Davies, Origen's theory of knowledge, The Americ. Journ. of theol., 2, 1898, 276 ff. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1898, 2. A. 1909, 675—677 (Die Philosophie als Gehilfin d. Theologie nach dem Vorbilde Philons). W. Fairweather, Origen and the greek patristic philosophy, London 1901 M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, 1. Bd. Die schol. Methode in ihren ersten Anfängen, in der Väterliteratur bis zum Beginn d. 12. Jahrh., Freiburg 1909, 80—85. J. Lindsay, Studies in European Philosophy, London 1909 (Origen as christian philosopher).

c) Origenes' Ethik: Fermand, Exposition crit. des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché, Straßbourg 1859. P. Mehlhorn, Die Lehre v. d. menschl. Freiheit nach Orig. *περὶ ἀρχῶν*, Zeitschr. für Kircheng. 2, 1878, 234–253. L. Klein, Die Freiheitslehre d. Orig. in ihren ethisch-theol. Voraussetzungen und Folgerungen im Zusammenhang mit der altgriech. Ethik, I. D., Straßburg 1894. G. Capitaine, De Origenis Ethica, I. D., Münster 1898. Stufler, Die Sündenvergebung bei Origenes, Zeitschr. f. k. Theol. 31, 1907, 193 ff. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Lit., Freiburg i. B. 1908, 48—52 (Origenes' wirtschaftl. Anschauungen). B. Poschmann, Die Sündenvergebung bei Origenes, Pr., Braunsberg 1912.

d) Origenes als Apologet: Jules Avesque, Origène envisagé comme apologète, Straßb. 1868. J. Patrick, The Apology of Origen in Reply to Celsus, London 1892. G. Bordes, L'apologétique d'Origène d'après le Contre Celse, Thèse, Cahors 1900. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 256—267 (Origenes' Polemik gegen Celsus). Siehe auch unten V.

e) Origenes' Trinitätslehre: Kahnis, Die Lehre vom hl. Geist, B. 1, 1847, 331 ff. F. Harrer, Die Trinitätslehre d. Kirchenlehrers Origenes, G.-Pr. Regensburg 1858.

f) Origenes' Erlösungslehre und Christologie: Fournier, Exposition crit. des idées d'Origène sur la rédemption, Straßb. 1861. Knittel, Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, Theol. Quartalschr. 54, 1872, 97–138. H. Schultz, Die Christologie d. Orig. im Zusammenhang seiner Weltanschauung, Jahrbuch für prot. Theol. 1875, 193—247, 369–424.

L. Tonetti, L'anima di Cristo nella Teologia de N. T. e dei Padri. La dottrina della preesistenza e l'anima di Cristo. Origene ed Origenisti, Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 5, 1909, 54—526.

g) Origenes' Eschatologie: C. Ramers, Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches, Trier 1851. J. B. Kraus, Die Lehre des Origenes über die Auferstehung der Toten, G.-Pr., Regensb. 1859. L. Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, 366—456. J. Turmel, L'eschatologie à la fin du quatrième siècle, Revue d'hist. et de lit. religieuse 1900, 97—127 (handelt namentlich auch v. d. origenist. Eschatologie). J. Leblanc, Entre la mort et la parousie avant Origène, Ann. de philos. chrét. 147, 1904, 386—403.

h) Origenes' Lehre v. d. Kirche: Batiffol-Seppelt, Urkirche und Katholizismus, Kempten u. München 1910, 303—338.

i) Origenes' Verhältnis zur Mystik: Kneller, Mystisches bei Origenes, Stimmen aus Maria Laach 67, 1904, 238 ff. H. Koch, Kennt Origenes Gebetsstufen?, Theol. Quartalschr. 87, 1905, 592—596. J. Stoffels, Die mystische Theol. Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908.

k) Origenes' Beziehungen zu anderen Schriftstellern: Krüger, Über Origenes Verhältnis zu Ammonius Sakkas in Illgens Zeitschr. 1843, 1, 46 ff. H. J. Bestmann, Origenes und Plotinus, Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1883, 4, 169—187. W. Reichardt, Der Brief des Sextus Julius Africanus an Aristides u. Origenes, Leipzig 1909 (Texte u. Unters. 3. R., 4. B., 3. H.).

l) Origenes als Exeget. E. R. Redepenning in seinem unter a erwähnten Werk I, 232—324; II, 156—188. A. Zöllig, Die Inspirationslehre des Orig., Freiburg i. B. 1902 (Straßb. Theol. Stud. 5, 1). J. Martin, La critique biblique chez Origène, Ann. de philos. chrét. 150 u. 151, 1905; 152, 1906. F. Prat, siehe unter a. Cl. Jenkins, Origen on the I Corinthians, The Journal of Theol. Stud. 9, 1908; 10, 1909. E. Hautsch, Die Evangelienzitate des Origenes, Leipzig 1909 (Texte u. Unters. 34, 2a). Th. v. Zahn, Die Predigten des Orig. über d. Evang. d. Lukas, Neue kirchl. Zeitschr. 22, 1911, 253—268. E. Klostermann, Zur Matthäuserklärung d. Origenes u. d. Petrus v. Laodicea, Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 12, 1911, 287. C. H. Turner, Two notes on the Philocalia, Zeitschr. f. neutest. Wiss. 12, 1911, 231—236. E. Lütkemann, De prophetarum minorum locis ab Origene laudatis, I. D., Lipsiae 1911 (Untersucht wird der Text d. Origeneszitate aus den kleinen Propheten). A. Ramsbotham, The Commentary of Origenes on the Epistle to the Romans, The Journ. of the Theol. Stud. 1912, 209—224.

V. Origenes und Celsus.

F. A. Philippi, De Celsi adversarii Christianorum philosophandi genere, Berol. 1836. C. W. J. Bindemann, Über C. u. s. Schrift gegen die Christen, in der Ztschr. f. hist. Theol., 1842. G. Baumgarten-Crusius, De scriptoribus saeculi post Chr. II., qui novam relig. impugnarunt, Misenae 1845. E. R. Redepenning, Origenes, B. 2, Bonn 1846, 130—156. Von Engelhardt, Celsus od. die älteste Kritik biblisch. Gesch. und christl. L. vom Standpunkte des Heident., in der Dorpater Ztschr. f. Th. u. K., Bd. XI, 1869, S. 287—344. Theod. Keim, Celsus' wahres Wort, älteste Streitschr. antiker Weltansch. geg. d. Christent. vom J. 178 n. Chr., wiederhergestellt, aus dem Griech. übers., unters. u. erläutert, mit Lucian u. Minuc. Felix vergl., Zürich 1873. Aug. Kind, Teleologie u. Naturalismus in d. altchristl. Zeit, d. Kampf des Origen. geg. Celsus um die Stellung des Mensch in d. Natur, Jena 1875. B. Aubé, Histoire des persécutions de l'église, II, Fronton, Lucien, Celse et Philostrate, 2e éd., Par. 1878. E. Pélagaud, Étude sur Celse et la première escarmouche entre la philosophie antique et le christianisme naissant, Lyon 1878. S. zu diesen beiden Werken die Besprechungen Frz. Overbecks, Theol. Literaturz. 1878 und 1879. G. Lösche, Haben die späteren neuplaton. Polemiker gegen das Christent. das Werk des Celsus benutzt? in: Ztschr. f. wiss. Th., 27, 1884. Otto Heine, Über Celsus' ἀλ. λ., Philol. Abhandlung. Martin Hertz dargebr., 1888, Nr. 15. J. K. Neumann, Der röm. Staat u. d. allgem. Kirche I, Leipzig 1890, 265—273. P. Koetschau, Die Gliederung des ἀληθὴς λόγος des C., Jahrbb. f. protest. Th., 18, 1892, S. 604

—632. J. Patrick. The Apology of Origen in reply to Celsus, London 1892. J. F. S. Muth, Der Kampf des heidnisch. Philosoph. Celsus geg. d. Christent., Münch. 1899. F. X. Funk, Kirchengesch. Abh. u. Unters. II, Paderborn 1899, 152—161. F. A. Winter, Über den Wert der direkten und indirekten Überlieferung von Origenes' Büchern Contra Celsum, 2 T., I. D. und Pr., Burghausen 1903—04. O. Probst, Celsus u. Plinius in ihrem Verhältnis zum 8. Buch der Encyclopädie Varros, I. D., München 1905. E. Buonaiuti, Una polemica religiosa al terzo secolo, Riv. stor.-crit. delle scienze teol. 2, 1906, 832—850 (Origenes und Celsus). J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 256—267. H. Jordan, Celsus. Die älteste umfassende Kritik des Christentums in: Moderne Irrtümer im Spiegel der Gesch. herausgegeb. von W. Laible, Leipzig 1912, 1—31. Siehe auch oben IV, d und Grundriß I, 10. A. 1909, 118* f.

VI. Dionysius von Alexandrien.

Th. Förster, De doctrina et sententiis Dionys. M. ep. Alex., I. D., Berolini 1865. Frz. Dittrich, Dion. d. Gr. v. Alex., Freib. i. Br. 1867. Th. Förster, Zeitschr. f. histor. Theol. 41, 1871, 42—76. G. Roch, D. Schr. des alex. Bischofs Dionysius des Gr., „Über d. Natur", eine altchristl. Widerlegung der Atomistik Demokrits u. Epikurs, Lpz. 1882 (hierin auch die bei Eusebius erhaltenen Bruchstücke übersetzt). K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, I, Hamburg und Leipzig 1890, 13 ff. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. 2, 1903, 167—191; derselbe, Patrologie, 3. A., 1910, 134 ff. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 57—66. J. Ernst, Die Stellung Dionys. d. Gr. v. Alex. zur Ketzertauffrage, Zeitschr. f. k. Theol. 30, 1906, 38—56. N. Bonwetsch, Der Brief des Dionys. v. Alex. an Paulus aus Samosata, Nachr. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-histor. Kl. 1909, N. 1, 103—122 (Der Verfasser ist in apollinaristischen Kreisen zu suchen). J. Burel, Denys d'Alexandrie. Sa vie, son temps, ses oeuvres, Paris 1910. T. C. Conybeare, Newly discovered letters of Dionys. of Alex. to the Popes Stephen and Xystus, The Engl. hist. Review 1910, 111—114.

VII. Gregorius Thaumaturgus.

V. Ryssel, Gregorius Thaumaturgus, Leipzig 1880; derselbe, Jahrb. f. prot. Theol. 7, 1881, 565 f. P. Koetschau in seiner Ausgabe der Dankesrede Gregors, Freiburg i. B. 1894, V—XXI; derselbe, Zur Lebensgeschichte Gregors des Wundertäters, Zeitschr. f. wiss. Theologie 41, 1898, 211—250 (über d. Beziehungen der syr. zu der griech. Biographie). A. Harnack, Chronologie II, 93—102. A. Poncelet, La vie latine de S. Grég. Thaumat., Recherches de science religieuse 1, 1910, 132—160, 567—569. H. Bourier, Einleitung zu Ausgewählte Schriften d. hl. Gr. Thaum. Ins Deutsche übersetzt, Kempten u. München 1911 (Bibliothek der Kirchenväter).

J. Dräseke, Jahrb. f. prot. Theol. 7, 1881, 724—756 (über Gregors sogen. kanonischen Brief); derselbe, Ges. patrist. Untersuchungen, Altona und Leipzig 1889, 162—168 (über die Schrift an Theopompus); derselbe, Zeitschrift für wiss. Theol. 44, 1901, 87—100 (für d. Echtheit der Abh. über die Seele). J. Lebreton, Le traité de l'âme de S. Grég. le Thaumat., Bulletin de litt. ecclés. 1906, 73—83 (gegen d. Echtheit d. Seelentraktats).

Literatur zu den übrigen Schriften Gregors s. bei O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg i. B. 1910, 150—153.

Zu § 14. Arnobius. Lactantius.

I. Arnobius.

a) Allgemeine Darstellungen: Petr. Krog Meyer, De ratione et argum. Apologetici Arnobiani. Hauniae 1815. E. Klußmann, Arnobius und Lucretius, oder ein Durchgang durch den Epikureismus zum Christentum, in: Philol., Bd. 26, 1867, S. 362—366. Mich. Zink, Zur Kritik und Erklärung des Arnob., G.-Pr., Bamberg 1873. G. Kettner, Cornelius Labeo, ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius, Progr. der Königl. Landesschule Pforta, 1877. K. B. Francke, D. Psychol. u. Erkenntnislehre des Arnob., I. D.,

Lpz. 1878. P. O. Grillnberger, Die Unsterblichkeitsl. d. A., Jahrb. f. Ph. u. sp. Th., 5, 1891, S. 1–14. A. Roehricht, D. Seelenlehre d. A., Hamb. 1893; derselbe, De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentium cultu deorum auctore, Pr., Hamb. 1893 (nachgewiesen, daß der Protreptikus des Clemens des Arnobius Quelle für das aus griechischer Mythologie Vorgebrachte ist). E. F. Schulze, Das Übel in der Welt nach der Lehre des A., Diss., Jena 1896. A. Harnack, Chronologie II, 414. M. Schanz, Gesch. d. röm. Lit. III. T., 2. A., München 1905, 439–445. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 241–286. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 286–291. K. Meiser, Studien zu Arnobius, München 1908 (Die Anlage des Werkes „Adversus nationes". Zur Charakt. des Arn. Das Steinbild d. Magna Mater VIII, 49, zur Kritik).

b) Das Sprachliche bei Arnobius: M. Bastgen, Quaestiones de locis ex Arnobii adv. nat. opere selectis., I. D., Monast. 1877. C. Stange, De Arnobii oratione, Saargemünd 1893. J. Scharnagl, De Arnobii maioris latinitate 1–2 (Progr.), Görz 1894–1895. P. Spindler, De Arnob. genere dicendi, I. D., 1901. W. Tschiersch, De Arnobii studiis latinis, I. D., Jenae 1905. Th. Lorenz, De clausulis Arnobianis, I. D., Vratislaviae 1910.

II. Lactantius.

Joach. Just. Rau, Diatribe hist.-philos. de philos. Lact., Jenae 1733. H. J. Alt, De dualismo Lactantiano, Breslau 1839. E. Overlach, Die Theologie des Lactantius, Diss., Schwerin 1858. H. Limberg, Quo jure Lactantius appellatur Cicero christianus? I. D., Monast 1896. Joh. Jac. Kotzé, Specimen de L., Utrecht 1861. P. Bertold, Prolegomena zu Lactantius, Sch.-Pr., Metten 1861. O. Rothfuchs, Qua historiae fide Lact. usus sit in libro de mortibus persecutorum, Marb. 1862. Ad. Ebert, Über d. Verf. des Buches De mortibus persecutorum, in: Berichte der sächs. Ges. d. Wiss., 1870, S. 114–138 (für Lactanz). Joh. Gust. Theod. Müller, Quaestiones Lactantianae, I. D., Götting. 1875 (für die Echtheit der dualistischen Zusätze). Martens, D. dualist. System des Lactanz, Der Beweis des Glaubens, 1888, S. 14—25, 48–70, 114—119, 138–153, 181—193. M. E. Heinig, D. Ethik des Lact., Diss., Leipzig 1887. F. Marbach, Die Psychologie des Firmianus Lact., Halle 1889. A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philosophie z. Z. d. Kirchenv., Mainz 1891, 186–201. S. Brandt, Über die dualist. Zusätze und die Kaiserreden b. L., nebst Untersuchungen über d. Leben des L. und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften, Sitzungsber. d. k. Ak. d. Wiss. zu Wien, 1—4, 1889—1891; ders., Lactantius u. Lucretius, Neue Jahrbb. f. Philol., 1891, S. 225—259; derselbe, Über die Entstehungsgesch. der Prosaschriften des L. u. das Buch De mortibus persecutorum, ebd. 1893, 121—138, 203–223 (gegen Lactantius als Verfasser); derselbe, Über die Quelle von L.s' Schr. De opificio Dei, Wiener Stud., XIII, 1891, S. 255—292. J. Belser, Theolog. Quartalschr. 74, 1892, 246—293, 439—464; 80, 1898, 547—596 (für L. als Verfasser v. de mort. persec.). P. Gotth. Frotscher, Des Apologeten Lactantius Verhältn. zur griech. Philos., Diss., Leipzig 1895. J. Huber, Die Philos. d. Kirchenv., München 1859, 218–233. F. W. Russel, The purpose of the World-process and the problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate Dualism, St. B., 1896, S. 133–188. J. Kopp, Über den Verf. d. Buches de mort. persec., I. D., St. Ingbert 1902 (für Lact.). R. Pichon, Lactance. Étude sur les mouvements philosophiques et religieux sous le règne de Constantin, Par. 1903. R. Barthel, Ueber die Benutzung der philos. Schriften Ciceros durch Lactanz, I, Pr., Strehlen 1903. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 415–426. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 287–359; derselbe, Études critiques sur Lactance, Revue de Philologie 29, 2 (Lact. Verf. v. de mort. persecut.). M. Schanz, Gesch. der römischen Literatur III, 2. A., München 1905, 445—474. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 291—295. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in d. altkirchl. Lit., Freiburg i. B. 1908, 70–78. K. Jagelitz, Über den Verfasser d. Schrift de mort. persec., Pr., Berlin 1910. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 177—183. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 3. A., Leipzig u. Berlin 1912, 97—106. H. Silomon, Lactanz de mortibus persecutorum, Hermes 1912, 2, 250–275.

H. Dechent, Über die Echtheit des Phönix v. Lact., in: Rhein. Mus., N. F., Bd. 35, 1880, S. 39–55. R. Loebe, Jahrbb. f. protest. Theol. 18, 1892, 34–65. Brandt, Rhein. Mus. f. Philol. 47, 1892, 390—403. A. Knappitsch, De L. C. F. Lact. ave Phoenice, Pr., Graecii 1896. C. Pascal, Sul carmine de ave Phoenice attribuito a Lattanzio, Napoli 1904. Auch nach anderen Forschern, wie Ebert, Birt, Brandt, Schanz, Bardenhewer, Harnack, ist an der Echtheit dieses Gedichts von 85 Distichen nicht zu zweifeln.

Zu § 15. Die Griechen des vierten Jahrhunderts.

I. Eusebius von Caesarea.

a) Allgemeine Darstellungen: Fr. J. Stein, Eusebius, Bischof von Caesarea, Würzburg 1859. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, H. 1 und 2: Alexander Polyhistor, Breslau 1875, 1–16 (Eusebius als Exzerptor). J. B. Lightfoot, A Dict. of. Christ. Biography 2, London 1880, 308–348. E. Preuschen, Realenzyklopädie für prot. Theol., Bd 5, 3. A. 1898, 605—618. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 106—127. E. Schwartz, Pauly-Wissowa, Realenzyklopäd. der klass. Altertumswiss. 6, 1, Stuttgart 1907, 1370—1439.

b) Eusebius als Apologet: M. Faulhaber, Die griech. Apologeten d. klass. Väterzeit. 1. Eusebius von Caesarea, Würzburg 1895. A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jahrh., Würzburg 1895. O. Zöckler, Gesch. der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 102—107. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig u Berlin 1907, 308—312.

c) Eusebius als Historiker: H. Gelzer, Sextus Julius Africanus u. d. byzantinische Chronographie 2, 1, Leipzig 1885, 23–107: Die Chronika des Eus. v. Kaisareia. A. Schoene, Die Weltchronik des Eus. in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900. P. Dhorme, Les sources de la chronique d'Eusèbe, Revue biblique 7, 1910, 233—237 (der auf Berosus zurückgehende Doppelbericht über Sennacherib wird durch einen Keilschriftzylinder im Brit. Mus. bestätigt).

Fr. Overbeck, Über die Anfänge d. Kirchengeschichtschreibung, Pr., Basel 1892; derselbe, Die Bischofslisten u. d. apostol. Nachfolge in d. Kircheng. d. Eusebius, Pr., Basel 1898. A. Halmel, Die Entstehung d. Kirchengesch. d. Eus. v. Caes., Essen 1896; derselbe, Die palästinensischen Martyrer d. E. v. C. in ihrer zweifachen Form, eine Untersuchung zur Entstehungsgeschichte der Hist. eccles. des Eusebius von C., Essen 1898. A. Harnack, Chronologie I, Leipzig 1897, 3—69. A. Knöpfler, Constantins Kreuzesvision. Histor.-politische Blätter 141, 1908, 183—199 (Eus. Bericht muß als auf Tatsachen ruhend angesehen werden). F. Jaskowski, Die Kirchengesch. d. Eus. v. Caes. u. d. Primat, Revue internat. de Théol. 17, 1909, 104–110, 322—362. *Χρ. Ν. Μακρῆ, Ἡ θέσις καὶ σημασία Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου διὰ τὴν ἱστοριογραφίαν τῆς ἐκκλησίας*, Athen 1911.

P. Meyer, De Vita Constantini Eusebiana, Pr., Bonnae 1882. A. Crivellucci, Della fede storica di Eus. nella vita di Constantino, Livorno 1888; derselbe, Studi storici 7, 1898, 411–429, 453–459 (gegen die Echtheit), V. Schultze, Zeitschr. für Kirchengesch. 14, 1893, 503–555 (ebenfalls gegen die Echtheit). O. Seeck, ebd. 18, 1897, 321–345 (für d. Echtheit). Ebenso J. A. Heikel in der Einleitung seiner Ausgabe. J. M. Pfättisch, Die Rede Konstantin d. Gr. an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht, Freiburg 1908 (Straßb. Theol. Stud. 9, 4); derselbe, Platos Einfluß auf die Rede Konstantins, Theol. Quartalschr. 1910, 399–417. Die vorliegende Rede ist eine Erweiterung der ursprünglichen lateinischen Rede Konstantins mit direkten platonischen Zusätzen. Dagegen E. Schwartz, Deutsche Literaturz. 1908, 3096 ff.

d) Über Eusebius als Dogmatiker und Exeget siehe O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, 279—280.

II. Methodius von Olympus.

Albrt. Jahn, S. Methodii Opp. et S. Methodius platonizans, Halle 1865, die zweite Hälfte führt auch den Sondertitel: Platonismus SS. Patrum ecclesiae Gr. S. Methodii exemplo illustratus. Es ist dies eine reichhaltige Nachweisung der Beziehungen des Methodius zu Platon. Gottfr. Fritschel, Methodius von Olympus und seine Philosophie, Diss., Leipzig 1879. Th. Zahn, Zeitschr.

f. Kircheng. 8, 1886, 15—20 (über den Bischofssitz des M.). A. Pankow, M., Bischof v. Olympos, Katholik 1887, S. 1—28, 113—144, 225—250, auch selbst. Schrift, Mainz 1888. L. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatol. innerhalb der vornicänischen Zeit, Freiburg 1896, 469—490. N. Bonwetsch, Die Theologie d. Methodius von Olympus untersucht (Abhandl. der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen), Berlin 1903. A. Harnack, Chronologie II, Leipzig 1904, 147—149. L. Fendt, Sünde und Buße in den Schriften d. Meth. v. Olympus, Der Katholik 1905, 1, 24—45; derselbe, Einleitung zu seiner Übersetzung des Gastmahls d. hl. Method., Kempten und München 1911 (Bibl. d. Kirchenv.). Fr. Ullrich, Entstehung u. Entwicklung der Literaturgattung des Symposion. I. T. (bis Xenophon). II. T. (bis Methodius und Julianus Apostata), Pr., Würzburg 1908/1909. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 153—156.

III. Die drei Kappadozier.

Vgl. Jos. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit (325—787 n. Chr.), Münster 1866—1869. H. Weiß, Die großen Kappadozier, Basilius, Gregor von Nazianz und Greg. von Nyssa als Exegeten, Lpz. 1872. O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. und Naturwiss., I, Gütersloh 1877, S. 185 ff. (über die Kosmologie der drei Kappadozier). A. Seitz, D. Apologie des Christentums bei den Griechen des IV. u. V. Jahrhunderts in histor. systemat. Darstell., Würzb. 1895. Th. Schermann, Die Gottheit d. hl. Geistes nach den griech. Vätern d. 4. Jahrh., Freiburg 1901 (Straßburger Theol. Studien 4, 4—5). K. Unterstein, Die natürl. Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor v. Nazianz u. Gregor v. Nyssa, 1. u. 2. Teil, Pr., Straubing 1902, 1903. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904. K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier, Freiburg 1903 (Straßburger Theolog. Studien 5, 3—4). Tryphon E. Evangelides, *Λόγος πανηγυρικὸς εἰς τοὺς τρεῖς ἱεράρχας*, Hermopolis 1907 (Lobrede auf Basilius, Gregor v. Naz., Chrysostomus). Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschr. f. klass. Philol. 25, 1908, 22, 605—609. C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, I. D., Gottingae 1908. J. Tixeront, Hist. des dogmes II, 3e éd. Paris 1909, 76—93 (La doctrine trinitaire des Cappadociens).

IV. Basilius der Große.

a) Allgemeine Darstellungen: G. Hermant, Vie de S. Basile le Grand et celle de Grégoire, 2. voll., Paris 1674. C. R. W. Klose, Basil. der Gr. nach Leb. u. Lehre, Strals. 1835. Eugène Fialon, Étude historique et littéraire sur S. Basile, Paris 1869. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, 7, 1, 2. A., Stuttgart 1875. P. Allard, St. Basile, Paris 1899, 4e éd. 1903; derselbe in Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, 441—455. J. Schäfer, Basilius des Großen Beziehungen zum Abendlande, Münster 1909. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A. 1910, 241—249. L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 5e éd., Paris 1911, 377—417.

b) Basilius' Theologie: E. Scholl, Die Lehre d. hl. Bas. v. d. Gnade, Freiburg 1881. A. Kranich, D. hl. Basil. in sein. Stellung z. Filioque, Braunsberg 1882; derselbe, Die Asketik in ihrer dogmat. Grundlage bei Basilius d. Gr., Paderborn 1896. Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des heil. Gregor von Nyssa I, Münster 1896, 122 ff. (Bas. Kampf gegen Eunomius); derselbe, Literargeschichtliches zu der eunomianischen Kontroverse, Byzantinische Zeitschr. 18, 1909, 1—13 (Basilius Schrift gegen Eunomius). M. Berger, Die Schöpfungslehre Bas. d. Gr. 2 Pr., Rosenheim 1897—1898. K. Unterstein, s oben unter III. Basileios von Anchialos, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ νομοθεσία δύο ἁγίων ἀδελφῶν, Νέα Σιών*, 1906 u. 1907, B. 4, 5 u. 6. P. Smirnov, Das Wesen d. Bösen nach der Lehre d. hl. Bas. d. Gr., Christianskoje Čtenije 1907, Februar, 238—250 (russisch). A. Dirking, Tertullian u. Basilius d. Gr., Theol. u. Glaube 4, 1912, 189—201 (Tert. in d. Schrift: de ieiunio advers. psychicos u. Bas. in d. ersten Homilie *περὶ νηστείας* haben eine gemeinsame Quelle, vielleicht eine Schrift Tatians).

c) Basilius' Verhältnis zur Philosophie und hellenischen Bildung: A. Jahn, Basilius plotinizans, Bern 1838. H. Doergens, Der hl. Basilius u. d. klass. Studien, Leipzig 1857. Schürmann, De S. Basilio et Gregorio Nazianzeno litt. ant. studiosis, G. Pr., I, Kempten 1862, II, ebd. 1872. K. Müllenhoff, Her-

mes 2, 1867, 252 ff. (Untersuchung d. Quellen in den Homilien d. Bas. Eine umfassende Verwertung des Aristoteles wird festgestellt). A. Stöckl, Gesch. der christlichen Philos. z. Z. der Kirchenväter, Mainz 1891, 239—250 H. Eickhoff, Zwei Schriften des Basilius und August. als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klass. Bildung und Christentum, G. Pr., Schleswig 1897. J. Hoffmann, Die Beurteilung und Stellung der altklassischen Bildung in der Kirche, Monatsblätter für den kathol. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 2, 1901, 2.—4. H. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig und Berlin 1898, 2. A. 1909, 569 f. (Basilius' Stil). Fr. M. Padelford, Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great, New-York 1902. K. Weiß, Die Erziehungslehre d. drei Kappadoz., s. oben unter III. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, I. D., Marpurgi 1905 (Über die v. Bas. in der 7. u. 8. Homilie seines Hexaemeron benützten Quellen. Außer Aelian und Oppian kommt besonders Aristoteles in betracht). Th. L. Shear, The influence of Plato on S. Basil, I. D., Baltimore 1906. Ph. J. Kukules, *Βασιλείου τοῦ Μ. δόξαι παιδαγωγικαί*, Athen 1907; derselbe, *Περὶ τῶν παιδαγωγικῶν δοξασιῶν Βασιλείου τοῦ Μ.*, *Ξενοφάνης* V, 1908, 161—181, 286—292, 328—333. G. Büttner, Basileios der Gr., Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch d. heidnischen Literatur, eine Quellenuntersuchung, I. D., München 1908. Siehe dazu C. Weyman, Histor. Jahrb. 30, 1909, 287—296 u. M. Pohlenz, Berliner philol. Wochenschr. 1911, 6, 180—182. C. Gronau, s. oben unter III. J. Trunk, De Basilio M. sermonis Attici imitatore, Pr., Ehingen 1911. G. Pasquali, Doxographica aus Basiliusscholien, Nachr. der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1910, 194—228.

d) Basilius' wirtschaftliche Anschauungen: E. Sommer, Homélie de S. Basile contre les usuriers, Paris 1882. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in d. altkirchl. Lit., Freiburg i. B. 1908, 86—96. A. Dirking, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philos. doctrina, I. D., Münster 1911.

e) Basilius' Briefe: V. Ernst, Basilius d. Gr. Verkehr mit den Okzidentalen, Zeitschr. f. Kirchengesch. 16, 1896, 626—664. Fr. Loofs, Eustathius von Sebaste u. d. Chronologie d. Basilius-Briefe, Halle 1898. O. Seeck, Die Briefe des Libanius, Leipzig 1906, 30—34, 468—471 (die Korrespondenz zwischen Basil. und Libanius). Buonaiuti, Attraverso l'Epistolario di S. Basilio, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1908, 2. H. N. Bonwetsch, Z. Briefwechsel zwisch. Basilius und Apollinaris, Theol. Stud. u. Krit. 1909, 625—628. J. Schäfer, Bas. d. Gr. Beziehungen z. Abendland, Münster 1909, 11—35. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 248. J. de Paolo, S. Basilio e Libanio, Alatri 1910.

V. Gregor von Nazianz.

a) Gregor als Theolog und Philosoph: Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 9, 2e éd., Paris 1714, 305—560, 692—731. Ch. Clémencet, Vita S. Greg. Theol. im erst. Bd. d. Mauriner Ausgabe, bei Migne P. gr. 35, 147—242. K. Ullmann, G. v. N., d. Theol., Darmstadt 1825. J. Hergenröther, Die Lehre von d. göttl. Dreieinigkeit nach d. hl. Gregor v. Nazianz, Regensburg 1850. J. Dräseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen, Progr., Wandsbek 1876. A. Benoit, St. Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'égl., sa vie, ses œuvres et son époque, Mars. et Paris 1876. Hümer, Des hl. Greg. v. Naz. L. v. der Gnade, Kempten 1890. J. Dräseke, Gr. v. Naz. u. s. Verhältnis zum Apollinarismus, Stud. u. Kr., 65, 1892, S. 473—512. J. R. Asmus, Gr. v. Naz. u. s. Verhältn. zum Kynismus, Theol. Stud. u. Krit., 67, 1894, S. 314—339. G. Rauschen, Jahrbb. der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Gr., Freiburg 1897 (Beiträge zur Chronologie des Lebens und der Schriften Gregors). J. Freeland, S. Gregory Nazianz. from his letters, Dubl. Rev., 1902, S. 235—267. E. Michaud, Ecclésiologie de S. Grégoire de Naz., Revue internat. de Théol. 12, 1904, 557—573. R. Gottwald, De Gregorio Nazianz. Platonico, Vratislav. 1906. Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschr. für kl. Philol. 29, 1908, 21, 576—579. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig und Berlin 1907, 312 (Gregor gegen Julian); derselbe, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 1908, 185 (Greg. Naz. or. in Julian. II, 41); derselbe, Kynika und Verwandtes, Heidelberg 1909 (Einfluß der kynisch-stoischen Diatribe auf Gregors Poemata moralia). K. Lübeck, Die Weihe des Kynikers Maximus

z. Bischof v. Konstantinopel, Pr., Fulda 1907. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beiträge zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. 3, 2) 371 f. (über die Lichtlehre Gregors). O. Schilling, Reichtum u. Eigent. in d. altkirchl. Literat., Freiburg i. B. 1908, 97—104 (Gregors wirtschaftl. Anschauungen). J. Sajdak, Quaestiones Nazianzenicae I, Quae ratio Gregorium Naz. et Maximum Cynicum intercedat, Eos 15, 1909, 18—48, 123—129. Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschrift für kl. Philol. 27, 1910, 15, 345—351. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 249—256. L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 5e éd., Paris 1911, 418—446 G. Przychocki, De Richardi Croci (Johannes Flandrensis) studiis Nazianzenicis, The Journal of theol. studies 13, Jan. 1912, 285—295.

b) Gregor als Redner und Stilist: E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig u. Berlin 1898, 2. A. 1909, 562—569 (über den Stil von Gregors Predigt). Th. Sinko, Studia Nazianzenica I, De collationis apud Gregor. Naz. usu et de terrae et maris contentione quadam Pseudo-Gregoriana, Cracoviae 1906 (aus Abh. d. philol. Klasse d. Krakauer Akad. 41, 249—312). Über die enkomiastische Synkrisis. Die Abh. Streit der Erde u. des Meeres stammt aus dem 10. Jahrh., geht aber auf Gr.s Reden zurück; derselbe, De Greg. Naz. laudibus Macchab. (oratio 15), Leopoli 1907. auch Eos 13, 1907, 1—29. Gregor hat die unter dem Namen der pseudo-josephischen Schrift Über die Herrschaft der Vernunft bekannte stoische Diatribe benutzt. H. Hürth, De Greg. Naz. orationibus funebribus, Argentorati 1907. Siehe dazu Th. Sinko, Berliner philol. Wochenschr. 1907, N. 35, 1093—1096 und J. Dräseke, Wochenschr. f. klass. Philol. 1907, N. 30/31, 834—841. A. Donders, Der hl. Kirchenlehrer Greg. v. Naz. als Homilet, I. D., Münster 1909; derselbe, Eine Charitas-Rede des hl. Greg. von Naz., Charitas 1909, N. 11. J. Sajdak, Nazianzenica II. De Greg. Naz. posteriorum rhetorum, grammaticorum, lexicographorum fonte. Pars I, Leopoli 1911 (aus Eos 16, 1910). M Guignet, S. Grégoire de Naz. et la rhétorique, Thèse Paris 1911; derselbe, Les procédés épistolaires de S. Grég. de Naz. comparés à ceux de ses contemporains, Thèse, Paris 1911.

c) Gregor als Dichter: P. Stoppel, Quaestiones de Greg. Naz. poetarum scaenicorum imitatione et arte metrica, I. D., Rostock 1881. E. Dubedout, De Greg. Naz. carminibus, Thèse, Paris 1901. W. Ackermann, Die didaktische Poesie d. Gregorius v. Naz., I. D., Leipzig 1903. G. Misch, Gesch. d. Autobiographie. I. B. Das Altertum, Leipzig u. Berlin 1907, 383—402: Die Lyrik d. Gregor v. Nazianz. L. Sternbach, De Greg. Naz. Homeri interprete in: Stromata in hon. Casimiri Morawski, Krakau 1908, 171—178. J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes s. oben unter a.

VI. Gregor von Nyssa.

a) Allgemeine Darstellungen: Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 9, 2e éd., Paris 1714, 561—616, 732—744. J. Rupp, Gregors des Bischofs v. Nyssa Leben u. Meinungen, Leipzig 1834. S. P. Heyns, Disputatio historico-theologica de Greg. Nysseno, Lugd. Bat. 1885. Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, vol. 1, Romae 1864. Fr. Diekamp, Die Wahl Greg. v. Nyssa z. Metropoliten v. Sebaste, Theol. Quartalschr., 90, 1908, 384—401; derselbe, Literargeschichtliches zur eunomianischen Kontroverse, Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 1—13 (Gregors Tätigkeit gegen Eunomius). O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 256—266.

b) Gregors Theologie: L. Kleinheidt, S. Gregorii episc. Nysseni doctrina de angelis, Frib. 1860. G. Hermann, Gregorii Nyss. sententiae de salute adipiscenda, Halle 1875. W. Meyer, Die Gotteslehre d. Gregor v. Nyssa, I. D., Leipzig 1894. F. Diekamp, Die Gotteslehre d. hl. Gregor von Nyssa, Teil 1, Münster 1896 (enthält auch wertvolle Beiträge z. Chronologie d. Schriften Gregors.) H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor v. Nyssa, Theol. Quartalschr. 80, 1898, 397—420. E. Michaud, St. Grégoire de Nysse et l'apocatastase, Revue intern. de Phil. 1902, 37—52. K. Holl, siehe oben unter III., 196—235. B. Talankin, Die Lehre d. hl. Gregor v. Nyssa vom Tode, Glaube und Vernunft, 1908, II, 488—507, 631—652, III, 81—92 (russisch). J. B. Aufhauser, Die Heilslehre d. hl. Gregor v. Nyssa, München 1910. Siehe auch die oben unter III genannten Werke v. H. Weiß u. K. Unterstein.

c) Gregor als Redner und Homilet: J. Bauer, Die Trostreden des Gregor v. Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik, I. D., Marburg 1892.

A. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung von Gregor v. Nyssa, I. D., Jena 1897. L. Méridier, L'influence de la seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse, Thèse, Rennes 1906.

d) Gregor als Philosoph: Siehe die oben unter III genannten Werke v. K. Weiß u. C. Gronau und d. Lit. unter VI, a u. b. Ferner E. G. Moeller, Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit, Halis 1854. J. N. Stigler, Die Psychologie d. hl. Greg. v. Nyssa, Regensburg 1857. J. Huber, Die Philos. der Kirchenväter, München 1859, 185—212. Joh. Bergades, *ἡ περὶ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, I. D., Thessalon. 1876. *A. M. Ἀκύλας, ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης*, I. D., 1888. A. Krampf, Der Urzustand d. Menschen nach d. Lehre d. hl. Gr. v. Nyssa, Würzburg 1889. F. Hilt, D. hl. Gregor v. Nyssa Lehre v. Menschen systematisch dargestellt, Köln 1890. A. Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. z. Z. d. Kirchenväter, Mainz 1891, 256—270. J. Dräseke, Gregor v. Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena, Theol. Stud. u. Krit. 1909, 530—576 (Über die aus Gregors Schrift Über die Erschaffung d. Menschen von Joh. Scot. Erig. übersetzten Stellen).

e) Gregors Ethik und wirtschaftliche Anschauungen: W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen, Leipzig 1897. Fr. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor v. Nyssa, Würzburg 1897. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in d. altkirchl. Literatur, Freiburg i. B. 1908, 104—109.

VII. Makarius von Magnesia.

L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis ejus, Paris 1877. Th. Zahn, Zu Makarius von Magnesia, Ztschr. für Kirchengesch., Bd. 2, 1878, S. 450—459. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athen. Makarius-Handschr., in: Jahrb. f. deutsche Theol., Bd. 23, 1878, S. 269—314. Zu vgl. C. I. Neumann in den Prolegomenis zu d. Ausgabe Juliani contra Christianos, Lipsiae 1880, S. 14—24. A. J. Kleffner, Porphyrius, der Neuplaton. und Christenfeind. Ein Beitrag z. Gesch. d. lit. Bekämpfung d. Christentums in alter Zeit, Paderborn 1896. H. Hauschildt, De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae christiani in libris *ἀποκριτικῶν* auctore, I. D., Heidelberg 1907. G. Schalkhauser, Zu den Schriften des Makarius von Magnesia, Leipzig 1907 (Texte und Untersuchungen usw. 31, 4). T. W. Crafer, Macarius Magnes, a neglected Apologist, The Journal of Theol. Studies 8, 1907, 401—423, 546—570 (Crafer setzt die Lebenszeit d. M. um 300 an). J. Geffcken, Preuß. Jahrb., Nov. 1903; ders., Zwei griech. Apologeten, 1907, S. 301 ff. (G. leugnet für d. im Apocriticus enthaltene Streitschrift die Autorschaft des Porphyrius, aus dem aber von einem Unbekannten manches übernommen sei). O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, S. 268—269. A. Harnack, Kritik d. Neuen Testaments von einem griech. Philosophen d. 3. Jahrh. (die im Apocriticus d. Macarius Magnes. enthalt. Streitschrift), Leipzig 1911 (Texte u. Untersuchungen 37, 4). Siehe dazu H. Vogels, Theol. Revue 1912, N. 1, 17—20 u. G. Krüger, Deutsche Literaturz. 1912, N. 2, 83—86 (gegen Harnacks Zuteilung der Streitschr. an Porphyrius und für Hierokles als Verfasser). Salmon, Artikel Makarius in: Dict. of Christ. Biography III, 766—771. Über Porphyrius s. Grundr. I, 10. A., S. 341 f. u. 121* f.

VIII. Apollinaris und Vitalis von Laodikeia.

J. Dräseke, Apoll. in den Anführungen des Nemesius, Zeitschr. für wiss. Theol., 1866, S. 27—36; A. v. L., Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, 1887, S. 499—513; ders., Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des A. v. L., Jahrb. f. prot. Theol. 1887, S. 659—687; derselbe, Apollinarios von Laodikeia. Sein Leben u. seine Schriften, Leipzig 1892 (Texte u. Untersuchungen, 7, 3—4). A. Spaßkij, Apollinarios von Laodikeia, Sergiev 1895 (russisch). G. Voisin, L'Apollinarisme. Étude hist., litt. et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle, Diss., Louvain 1901 (vielfach gegen Dräseke). H. Lietzmann, Apollinaris von Laodikeia und seine Schule 1, Tübingen 1904. G. Zacharulis, *Τὰ συγγράμματα Ἀπολλ. τοῦ Λαοδ; Νέα Σιών*, Bd. 5 u. 6, 1907, Bd. 7 1908; derselbe, *Βιογραφικαὶ πληροφορίαι περὶ τοῦ Ἀπολλ. τοῦ Λαοδ.*, ebd., Bd. 7 1908; derselbe, *Ἡ περὶ ἐνσαρκώσεως τοῦ λόγου καὶ καθ' ὅλον περὶ θείας*

οἰκονομίας διδασκαλία τοῦ Ἀπολλιναρίου, Νέα Σιών. Bd. 9, 1909, 96—103, 426—437. J. Tixeront, Hist. des dogmes II. 3e éd., Paris 1909, 94—111. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Götting. 1909, 77—87. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freib. 1910, 286–287.

Über Vitalis von Laodicea siehe das eben genannte Werk v. H. Lietzmann, S. 273; ferner Fr. Diekamp, Theol. Quartalschr. 86, 1904, 497—511.

IX. Makarius der Ägypter.

Th. Förster, Makarius v. Ägypten, Jahrb. f. deutsche Theol. 18, 1873, 439—501. A. Ehrhard, Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes in Festschrift z. elfhundertjährigen Jubil. d. deutsch. Campo Santo in Rom, 1896. A. Bronzoff, Der sel. Makarius v. Ägypten I, St. Petersburg 1896 (russisch). R. Löbe, Mak. v. Ägypten, Kirchl. Jahrb. für d. Herzogt. Sachsen-Altenburg 6, 1900, 37—78. C. Gore, The Journ. of Theol. Stud. 8, 1907, 85—90 (Über die Echtheit d. Homilien d. M.). J. Stoffels, Die mystische Theol. Makar. d. Ägypters u. die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908; derselbe, Makar. der Ägypt. auf den Pfaden der Stoa, Theol. Quartalschr. 92, 1910, 88–105, 243—265. Gegen Stoffels J. Stiglmayr, Theol. Revue 8, 1909, 233–240; derselbe, Theologie und Glaube 1, 1909, 734—736; derselbe, Der Mystiker Mak. u. d. Weltweisen, insbesondere Sokrates, Der Katholik 1910, II, 55—59; derselbe, Mak. der Gr. im Lichte der kirchl. Tradition, Theol. u. Glaube 3, 1911, 274—288; derselbe, Bilder und Vergleiche aus dem byzantin. Hofleben in den Homilien d. Mak., Stimmen aus Maria Laach 80, 1911, 414—427 (die Vergleiche u. Bilder können nicht von Mak. herrühren, sondern sind Interpolationen); derselbe, Das Mönchtum in den Homilien d. Mak. v. Ägypten, Theol.-prakt. Monatsschr. (Passau) 21, 1911/12, H. 3—5; derselbe, Makarius, Pr., Feldkirch 1912. C. Flemming, De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones, I. D., Göttingae 1911. Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschrift f. klass. Philol. 29, 1912, N. 13, 349—354 (Flemming bestreitet die Autorschaft Makarius' des Ägypters).

X. Die antiochenische Schule.

H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiet, Weißenburg 1865. F. Loofs, Leitfaden der Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 277 ff. Ermoni, École théol. d'Antioche, Dict. de théol. cath. I, 1435—1439. J. Lebreton, Le dogme de la transsubstantiation et la christologie Antiochienne du Ve siècle, Études 117, 1908, 477—497. U. Manucci, La topografia christiana di Cosma Indicopleuste e l'insegnamento teologico nella Scuola Antiochena, Riv. storio-crit. delle scienze teol. 1909, 30–40. L. Fendt, Die Christol. d. Nestorius, I. D., Kempten 1910. — Über die einzelnen Mitglieder der Schule, ihre Schriften und die Literatur siehe bei O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910.

XI. Johannes Chrysostomus.

Eine umfassende Bibliographie zu Johannes Chrysostomus gibt Chr. Baur, S. Jean Chrys. et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Essai présenté à l'occasion du 15e centenaire de S. Jean Chrys., Louvain 1907. Siehe dazu F. Lauchert, Lit. Rundschau 1908, N. 8, 360—361. Hier sei folgendes verzeichnet:

a) Allgemeine Darstellungen: Die älteste Biographie d. Joh. Chrys. schrieb Palladius, Bischof von Helenopolis in Bithynien 407 oder 408 in seinem Dialogus de vita S. Joannis Chrys. (Migne, P. gr. 47, 5–82). Von neueren Darstellungen seien genannt: Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 11, Paris 1706, 1–405, 547—626. J. Stilting, De S. Joanne Chrys. commentarius historicus, Acta SS. Sept. 4, Antverp. 1753, 401—709. A. Neander, Der hl. Chrys. u. d. Kirche, besonders d. Orients, in dessen Zeitalter, 2 Bde., Berlin 1821–1822, 4. Aufl. 1858. Fr. Böhringer, Joh. Chrys. und Olympias, 2. Aufl., Stuttgart 1876. E. Martin, S. Jean Chrys., ses œuvres et son siècle, 3 t., Montpellier 1860. Fr. Ludwig, Der hl. Chrysost. in s. Verh. z. byzantinischen Hof, Braunsberg 1883. G. Marchal, St. Jean Chrysostome, Paris 1898. A. Puech, S. Jean Chrys., Paris 1900, 5e éd. 1905. P. Ubaldi, La sinodo ad Quercum dell anno 403, Torino 1902. Chr. Baur, S. Jérome et S. Jean Chrys., Revue Benédictine 1906, N. 3; derselbe, L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin, Revue d'hist. ecclés. 8, 1907, 249–265. Ch. Papadopulos, Ὁ ἅγιος Ἰω-

άννης Χρυσ. ὡς πρεσβύτερος Ἀντιοχείας, Ἐκκλ. Φάρος I, 1908, 109—123, 440—455 (auch separat Alexandrien 1908). Χρυσοστομικά, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Cris., a cura del comitato per il 15o centenario della sua morte, Fasc. 1—3, Roma 1908. Cyrill Charon, Le quinzième centenaire de S. Jean Chrysostome (407—1907) et ses conséquences pour l'action catholique dans l'Orient gréco-slave, Rom 1909. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 297—314. S. Colombo, Il prologo del περὶ ἱερωσύνης di S. Giovanni Crisostomo, Didaskaleion 1912, 1, 39—47.

b) Joh. Chrys. und die Philosophie: Elser, Der hl. Chrysostomus u. die Philosophie, Theol. Quartalschr. 1894, 556—576. A. Naegele, Joh. Chrys. u. s. Verhältnis z. Hellenismus, Byzantin. Zeitschr. 13, 1904, 73—113. J. Geffcken, Kynika, Heidelberg 1909 (Benutzung der kynisch-stoischen Diatribe durch Joh. Chrys.).

c) Joh. Chrys. als Pädagog: A. Hülster, Die pädagogischen Grundsätze d. hl. Joh. Chrys., Theol. und Glaube 1911, 203—227.

d) Joh. Chrys. als Redner und Prediger: Ch. Molines, Chrysostome Orateur, Thèse, Montauban 1886. Matthes, Der Unterschied in d. Predigtweise d. Chrysostomus u. Augustinus, Pastoralblätter f. Homiletik, Katechetik u. Seelsorge, 30, 1888, 40—71. L. Ackermann, Die Beredsamkeit d. hl. Joh. Chrys., Würzburg 1889. G. Rauschen, Jahrb. d. christl. Kirche unter d. Kaiser Theodosius d. Großen, Freiburg 1897, 565—574: D. schriftstellerische Tätigkeit d. Joh. Chrysost. vor seinem öffentlichen Auftreten als Prediger z. Antiochien; 495—529: Die Predigttätigkeit d. hl. Joh. Chrys. in Antiochien. La Civiltà Cattolica 1908, 1. Febr., 8. April: L'eloquenza di S. Giovanni Crisostomo. A. Naegele, Chrysost. u. Libanios in Χρυσοστομικά 1, 81—142. R. Goebel, De Joannis Chrysost. et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium, Gottingae 1910 (Libanius hat Reden u. Homilien seines ehemaligen Schülers nachgeahmt). Siehe auch Baur a. a. O. 250—257.

e) Joh. Chrys. als Exeget: Th. Förster, Chrysost. in s. Verhältnis z. antiochenischen Schule, Gotha 1869. Kihn, Über θεωρία und ἀλληγορία nach den verloren gegangenen Schriften d. Antiochener, Theol. Quartalschr. 62, 1880, 531—582. Fr. H. Chase, Chrysostom. A study in the history of biblical interpretation, London 1887. S. Haidacher, Die Lehre des hl. Chrysost. über die Schriftinspiration, Salzburg 1897.

f) Joh. Chrys. als Theologe: A. Naegle, Die Eucharistielehre d. hl. Joh. Chrysost., des Doctor Eucharistiae, Freiburg 1900 (Straßburg. Theolog. Stud. 3, 4—5). V. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie bei den Antiochenern, Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus, Würzburg 1903. Prinz Max von Sachsen, La doctrine de S. Jean Chrys. sur la divine Eucharistie, Report of the nineteenth Eucharistic Congress at London, London-Freiburg 1909, 121—159. J. Turmel, S. Jean Chrysost. et la confession, Revue du clergé français 49, 1907, 294—307. Vgl. dazu Ph. Martin, S. Jean Chr. et la confession, Revue Augustinienne 6, 1907, 460—462. P. Galtier, S. Jean Chrysostome et la confession, Recherches de science religieuse 1, 1910, 209—240, 313—350. E. Michaud, La christologie de S. Jean Chrysost., Revue internat. de Théologie 17, 1909, 275—291; derselbe, La Sotériologie de S. Jean Chrys., ebend. 18, 1910, 35 bis 49.

g) Joh. Chrys. als Ethiker: Aimé Puech, Un réformateur de la société chrétienne au 4e siècle. S. Jean Chrys. et les mœurs de son temps, Paris 1891. G. Kopp, Die Stellung d. hl. Joh. Chrysost. z. weltlichen Leben, I. D., Münster 1905. H. Dacier, S. Jean Chrys. et la femme chrétienne au 4e siècle de l'église grecque, Paris 1907. M. Bajanow, Der hl. Joh. Chrys. und seine Wirksamkeit als Seelenhirt in Antiochia, Pravoslavny Sobesêdnik 1907, Nov., 597—670 (russisch). L. Pisarev, Der hl. Joh. Chrys. als Lehrer des Lebens, ebend. Dez., 804—827. J. M. Vance, Beiträge zur byzantinischen Kulturgesch. am Ausgang des 4. Jahrh. aus den Schriften d. Johannes Chrysostomus, I. D., Jena 1907. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur. Freiburg i. B. 1908, 109—123 (Johannes wirtschaftliche Anschauungen). T. Nyström, Studier över Johannes Chrysostomi etik, Lund 1912.

XII. Nestorius.

Außer der bereits im Text unter X angegebenen Literatur sind zu nennen: U. Manucci, Nestorio e la sua dottrina. A proposito di nuovi testi e nuovi studi, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 4, 1908, 843—853. F. Nau, Note sur le titre Tegourta Heraclidis, Rev. de l'orient chrét., 2. S., t. 4, 1909, 208 f. (der Titel der neu entdeckten Schrift des Nestorius ist nicht zu übersetzen „Bazar d. Heraclides", sondern „Arbeit", „Traktat" des Heraclides). V. Ermoni, La question Nestorienne d'après un document nouveau, Rev. hist. 103, 1910, 80—97. L. Fendt, Die Christologie d. Nestorius, I. D., Kempten 1910. Siehe dazu F. Haase, Theol. Revue 1910, 578—582. F. Nau, Nestorius d'après les sources orientales, Paris 1911 (eine gute Einführung nebst Literaturangaben). M. Jugie, Nestorius jugé d'après le „Livre d'Héraclide, Échos d'Orient 14, 1911, 65—75. J. Tixeront, La christologie de Nestorius, L'Université cathol. 1912, janv. 1—15. E. W. Brooks, Some historical references in the *Πραγματεία Ἡρακλείδου*, Byzantin. Zeitschr. 1912, 94-96.

XIII. Der Aristotelismus bei den Kirchenvätern.

Aristotelis opp., ed. Acad. reg. Boruss., Vol. V, Berolini 1870 (Aristotelis qui ferebantur fragmenta collegit V. Rose). K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin I, Regensburg 1889, 45 ff. O. Willmann, Geschichte des Idealismus II, Braunschweig 1896, 164—176, 217—230. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, Marpurgi 1905. J. P. Junglas, Leontius von Byzanz, Paderborn 1908, 68—69. M. Grabmann, Geschichte der scholast. Methode I, Freiburg 1909, 92—116.

XIV. Eunomius.

C. R. W. Klose, Geschichte u. Lehre d. Eunomius, Kiel 1833. K. Werner, D. hl. Thomas v. Aquin I, 1889, 46 f. (Eun. als Nominalist). O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, Braunschweig 1896, 164, 227 (Eunomius Erkenntnislehre). Fr. Diekamp, Die Gotteslehre d. Gregor von Nyssa, Münster 1896, 122 ff. (Erkenntnis- u. Gotteslehre d. Eunomius). M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften d. Eunomius, I. D., Wittenberg 1908. Fr. Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse, Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 1—13 und 190—194 (Besprechung d. Schrift von Albertz).

Zu § 16. Die Lateiner des vierten Jahrhunderts.

I. Julius Firmicus Maternus.

Mommsen, Firmicus Maternus, Hermes 29, 1894, 468—472 (über die Abfassungszeit der Mathesis). F. Skutsch, Cuius fuerit Firmicus, ebend. 31, 1896, 646. Cl. H. Moore, Julius Firmicus Maternus, Der Heide u. der Christ, I. D., München 1897. Th. Friedrich, In Julii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum quaestiones, I. D., Bonn 1905. A. Müller, Zur Überlieferung d. Apologie d. F. Mat., I. D., Tübingen 1908. Siehe dazu K. Ziegler, Berliner philolog. Wochenschr. 1909, 1195—1200. Fr. Boll in Pauly-Wissowa, Realenzykl. d. kl. Altertumsw. 6, 1909, 2365-2379. K. Ziegler, Zur neuplatonischen Theologie, Archiv f. Religionsw., herausgeg. von R. Wünsch, 13, 1910, 247—269 (eine vielumstrittene Stelle aus de err. prof. rel. c. 5, p. 12, ed. Ziegler wird aus der neuplaton. Theologie heraus erklärt). F. Skutsch, Ein neuer Zeuge d. altchristl. Liturgie, Archiv f. Religionsw., herausgeg. von R. Wünsch, 13, 1910, 291—305 (Sk. weist in dem astrolog. Werk d. F. M. Anfang v. Buch 5 u. 7 ein altliturgisches Gebet nach und zieht daraus den Schluß, daß F. entweder schon Christ war, als er seine Astrologie schrieb, oder mit dem Christentum innige Vertrautheit besaß); siehe dagegen P. Wendland, Zwei angeblich christliche liturgische Gebete, Nachr. der Kgl. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, philol.-hist. Kl. 1910, 330—334 (W. hält den Schluß auf den christl. Ursprung des fraglichen Gebetes nicht für zwingend. Er denkt an eine stoische Quelle, an ein auf die Theodicee des Poseidonios gegründetes Gebet). F. Skutsch, Firmiciana I, Rhein. Museum 65, 1910, 627—634. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III, Freiburg 1912, 456-460.

II. Hilarius von Poitiers.

a) Allgemeine Darstellungen: A. Viehhauser, Hil. Pictav. geschildert in seinem Kampfe gegen d. Arianismus, Klagenfurt 1860. J. H. Reinkens, Hilarius v. Poitiers, 1864. Dormagen, St. Hilaire de Poitiers et l'Arianisme, Thèse, Paris 1864. R. P. Largent, St. Hilaire, Paris 1902. G. Girard, St. Hilaire, Angers 1905. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 348-356; derselbe, Gesch. d. altk. Lit. III, Freiburg 1912, 365—393.

b) Theologie des Hilarius: J. B. Wirthmüller, Die Lehre des hl. H. v. P. über die Selbstentäußerung Christi, Regensburg 1865. Baltzer, Die Theologie d. hl. H. v. P., Pr., Rottweil. 1879; derselbe, Die Christologie d. hl. H. v. P., ebd. 1889. Th. Förster, Zur Theol. d. H., Theol. Stud. u. Krit. 61, 1888, 645—686. A. Beck, Die Trinitätslehre d. hl. H. v. P., Mainz 1903 (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. 3, 2—3); derselbe, Die Lehre d. hl. Hil. v. Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi, Zeitschrift für kathol. Theol. 30, 1906, 108—122. G. Rauschen, Die Lehre d. hl. H. v. P. über die Leidensfähigk. Christi, Theol. Quartalschr. 87, 1905, 424—439 und Zeitschr. f. kath. Theol. 30, 1906, 295—305. A. P. Orlow, Über die Herkunft d. hl. Hilar. v. Poitiers u. seine trinitarischen Anschauungen, Sergiewo 1908 (russisch).

c) Hilarius als Historiker und Polemiker: M. Schiktanz, Die Hilariusfragmente, I. D., Breslau 1905. B. Marx, Die Herkunft d. Fragmente I u. II des sogenannten opus historicum, Theolog. Quartalschr. 88, 1906, 390—406. A. Wilmart, L'Ad Constantium liber primus de S. Hilaire de Poitiers et les fragments historiques, Revue Bénédictine 24, 1907, 149-179, 293-317; 25, 1908, 225—229. A. L. Feder, Stud. z. Hil. v. Poit, I. Die sogen. fragmenta historica u. d. sogen. „Liber I" ad Const. imp., Wien 1910 (Sitzungsb. d. phil.-hist. Klasse der Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, B. 162); II. Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius, Wien 1911 (ebend. 166, 5).

d) Sprachliche und rhetorische Eigentümlichkeiten der Schriften des Hilarius: J. Stix, Zum Sprachgebrauch d. hl. Hil. v. P. in seiner Schrift de trinitate, Pr., Rottweil 1891; derselbe, Zu den Schriften des hl. Hilar. Pictav., Theol. Quartalschr. 91, 1909, 527-559. J. A. Quillacq, Quomodo lingua latina usus sit S. Hilarius P. episc., Thèse, Tours 1903. H. Kling, De Hilario Pictav. artis rhetoricae ipsiusque ut fertur institutionis oratoriae Quintilianeae studioso, I. D., Freiburg 1909; derselbe, Hilar. v. Poiters u. Sallust, Philologus 69, 1910, 567-569 (Hilarius' Stil erinnert an die röm. Historiker).

e) Kulturgeschichtliches bei Hilarius: A. L. Feder, Kulturgeschichtliches in den Werken d. hl. Hilarius v. P., Stimmen aus Maria Laach 1911, 30—45.

f) Hilarius' Psychologie: A. Beck, Die Lehre d. hl. Hilar. v. P. und Tertullians über die Entstehung der Seelen, Philosophisches Jahrbuch 13, 1900, 37—44.

g) Hilarius als Exeget: Fr. Schellauf, Rationem afferendi locos litter. divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius, illustr., Graecii 1898. H. Lindemann, Des hl. Hilarius von Poitiers „Lib. mysteriorum", Münster 1905. F. J. Bonassieux, Les évangiles synoptiques de S. Hilaire de Poitiers, Thèse, Lyon 1906. H. Jeannotte, Les „capitula" du Commentarius in Matthaeum de S. Hil. de Poit., Bibl. Zeitschr. 1912, 36—45.

h) Die Literatur zu Hilarius als Hymnendichter siehe bei O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 354-355.

III. Ambrosius.

a) Allgemeine Darstellungen: Die älteste Biographie des Ambrosius stammt von seinem Sekretär, dem Mailänder Kleriker Paulinus, bei Migne, P. lat. 14, 27-46. F. Kemper, De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambr., Augustini rationibus, I. D., Münster 1904. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi u. ihre Zeugen, 2. Aufl., Bd. 10: Ambrosius, Erzbischof von Mailand, 2. Ausg. Stuttgart 1877. Th. Förster, Ambr., Bischof v. Mailand, eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Halle 1884. M. Ihm, Studia Ambrosiana, Jahrbb. f. klass. Philol., Supplementbd. 17. Leipzig 1890, 1-124 (bezieht sich auf das Leben, die Abfassungszeit und die Echtheit der Schriften d. Ambr.). A. C. Card. Ferrari, Am-

brosiana. Scritti varii pubblicati nel 15 centenario della morte di S. Ambrogio, Milano 1897. A. Duc de Broglie, St. Ambroise (340—397), Paris 1899, 4e éd. 1901. H. Koch, Die Kirchenbuße d. Kaisers Theodos. d. Gr. in Geschichte und Legende, Histor. Jahrb 28, 1907, 255—277. Chr. Baur, Zur Ambrosius-Theodosiusfrage, Theolog. Quartalschr. 90, 1908, 401—409. P. Aßlaber, Die persönl. Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus u. Augustinus, Wien 1908 (Studien und Mitteil. aus d. kirchengesch. Seminar in Wien). P. de Labriolle, St. Ambroise, Paris 1908. Fr. Wieland, Zur Ikonographie d. hl. Ambrosius, Röm. Quartalschr. 23, 1909, 132—135. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 28—31, 48 ff. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910. 374—384; derselbe, Gesch. d. altk. Lit. III, Freiburg i./B. 1912, 498—547. A. Cimmino, Ancora S. Ambrogio e Dante, Napoli 1911 (Extr. del Giornale Dantesco).

b) Die Theologie des Ambrosius: J. E. Pruner, Die Theologie des hl. Ambr., Prgr., Eichstädt 1862. S. Deutsch, Des Ambr. Lehre von der Sünde und der Sündentilgung, Berlin 1867. O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. I, Gütersloh 1877, S. 227 ff. (A.s Schöpfungslehre u. seine Hexaëmeronerklärung). J. E. Niederhuber, Die Lehre d. hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, Mainz 1904 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 4, 3—4); derselbe, Die Eschatologie d. hl. Ambr., Paderborn 1907 (Forschung. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 6, 3). St. Lisiecki, Quid S. Ambr. de ss. eucharistia docuerit, quaeritur, I. D., Vratisl. 1910. Derambure, Le millénarisme de S. Ambroise, Revue Augustinienne 1910, Nov.

c) Die Ethik des Ambrosius: Bittner, De Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris, Pr., Braunsberg 1849. F. Hasler, Über das Verhältnis der heidnischen u. christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches de officiis mit dem gleichnamigen d. hl. Ambrosius, 1866. J. Dräseke, M. T. Ciceronis et Ambrosii — De officiis ll. tres inter se comparantur, Aug. Taur. 1875. Jak. Reeb, Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen heidnisch-philosophischer u. christlicher Ethik, Pr., Zweibrücken 1876. P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronian. Moral auf d. Darstell. d. Ethik. b. A., I. D., Leipzig 1881. R. Thamin, St. Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle. Étude comparée des traités „des devoirs" de Ciceron et de S. Ambr., Paris 1895. Th. Schmidt, Ambrosius, sein Werk de officiis libri 3 und die Stoa, I. D., Erlangen 1897. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte, 2. Auflage, Leipzig 1908, 130—142; 3. A. 1912, 107—116. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur, Freiburg i. B. 1908, 133—148 (Ambrosius' wirtschaftl. Anschauungen). P. Cannata, De S. Ambrosii libris, qui inscribuntur „de officiis ministrorum" quaestiones, Modica 1909.

d) Die Quellen des Ambrosius: M. Ihm, Philon u. Ambrosius, Neue Jahrb. f. Philol. u. Pädagogik 141, 1890, 282—288. Th. Schermann, Die griech. Quellen d. hl. Ambros. in libris III de Spiritu sancto, München 1902 (Veröffentlichungen aus d. kirchenhistorisch. Seminar München 10). Siehe dazu E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus, Theolog. Quartalschrift 87, 1905, 371—401. P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus, I. D., Marpurgi 1905. W. Gossel, Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit, I. D., Lipsiae 1908. G. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit, I. D., Monasterii 1909 (benutzt wurden insbesondere Philon, dann Flavius Josephus, Origenes, Sallust, Cicero, Vergil); derselbe, Bibl. Zeitschr. 1910, 26—32 (über die Benutzung d. Römerbriefkommentars d. Origenes bei Ambros. ep. 72, 34, 35, 36). Fr. Rozynski, Die Leichenreden des hl. Ambrosius, insbesondere auf ihr Verhältnis zur antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht, I. D., Breslau 1910.

e) Ambrosius als Exeget: J. B. Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof v. Mailand, als Erklärer d. Alten Testam., Regensburg 1893. P. de Labriolle. Saint Ambroise et l'exégèse allégorique, Annales de philos. chrét., 79 année, B. 155, 1908, 591—603. H. Müller, Die Deutungen d. hebräischen Buchstaben b. Ambrosius, Wien 1911 (Sitzungsb. der Kaiserl. Akademie d. Wiss. in Wien, philos.-histor. Kl., 2. T.).

Über den pseudo-ambrosianischen Kommentar zu dreizehn paulinischen Briefen und seinen Verfasser (Ambrosiaster), als welcher der jüdische Konvertit Isaak in Anspruch genommen wird, siehe O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., Freiburg 1910, 378, 384; derselbe, Gesch. der altk. Lit. III, Freiburg i. B. 1912, 520–525.

f) Die unechte Schrift über den Ursprung der Seele: Über eine dem Ambrosius fälschlich zugeschriebene Abhandlung über den Ursprung der Seele (Altercatio S. Ambrosii contra eos qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt) handelt C. P. Caspari in Kirchenhistor. Anekdota 1, Christiania 1883, 225–247.

g) Die Literatur über die Dichtungen des Ambrosius ist zusammengestellt bei O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, 383 f.; derselbe, Gesch. d. altk. Lit. III, Freiburg i. B. 1912, 543—547.

IV. Marius Victorinus.

H. Usener, Anecdoton Holderi, Bonn 1877 (üb. d. Schrift de definitionibus). Gustav Koffmane, De M. V. philosopho Christiano, Vratislav. 1880, dagegen A. Bourgoin, De Cl. M. Victore rhetore Christiano quinti s., Par. 1883. Geiger, C. M. V., ein neuplat. Philos., Pr., Metten 1888 u. 1889, dazu P. Wendland, A. f. G. d. Ph., 7, S. 422 f. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriana, Pr., München 1888. Teuffel-Schwabe, 5. A., Leipzig 1890, 1031—1035. R. Schmid, M. V. Rh. und seine Beziehungen zu Augustin, Diss., Kiel 1895; derselbe, Realenzykl. f. pr. Theol., 20, 3. A., 613 - 614. Ch. Gore in d. Diction. of Christ. Biogr. IV, S. 1129—1138 (G. übertreibt den Einfluß des M. V. auf Augustin, wie die vorhin genannte Arbeit von R. Schmid zeigt). M. Schanz, Gesch. der röm. Literatur, IV. T., 1. H., München 1904. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrétienne 3, Paris 1905, 373- 422; derselbe in den Mélanges offerts à Louis Havet, Paris 1909, 289—310 (Isagoge latine de Marius Victorinus). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 32—36. F. Bitsch, De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis, Berlin 1911 (ein in der Mitte des 4. Jahrh. entstandener Vergilkommentar wird vermutungsweise dem Marius Victorinus zugeschrieben). J. De Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Mar. Vict. dans les conflits théologiques du XIe et du XIIe siècle, Revue Neo-Scolastique 18, 1911, 432—435 (über die Verbreitung des Kommentars des Marius Vict. zu Cicero de inventione im frühen Mittelalter u. seine Verwertung bei den Dialektikern des 11. u. 12. Jahrh.). O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. III, Freiburg i. B. 1912, 460—468. — Über M. V. als Dichter siehe M. Manitius, Gesch. d. christl.-latein. Poesie, Stuttgart 1891, 113—119.

V. Augustinus.

A. Augustins Leben und geistige Entwicklung.

Allgemeine Darstellungen: Die älteste Biographie Augustins schrieb sein junger Freund Possidius von Calama. Sie ergänzt Augustins Confessiones nnd Retractationes und findet sich bei den meisten Ausgaben der Werke August., so insbesondere im XI. Bande der Mauriner-Ausgabe; bei Migne, P. lat. 32, 65–578. — Von den neueren Arbeiten über Augustins Leben und geistige Entwicklung sind die umfassendsten: Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés., t. 13, 2e éd. Paris 1710. G. F. Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus u. Pelagianismus, 2 Bde., Hamburg 1821–1833. Kloth, Der hl. Kirchenlehrer Augustinus, Aachen 1840. C. Bindemann, Der hl. Aug., Bd. I, Berlin 1844, Bd. II, Leipzig 1855, Bd. III, Greifsw. 1869. Poujoulat, Histoire de St. Augustin, sa vie, ses œuvres, son siècle, influence de son génie, 3 vols., Paris 1844, 3e éd. 1852. E. Feuerlein, Die Stellung Augustins in der Kirchen- und Kulturgeschichte, v. Sybels Historische Zeitschr. XI, 1869, 270—313. A. F. Hewitt, The Problems of the age, with studies in St. Aug., New York 1868. Chrestien, Études sur Aug., Montpellier 1870. Am. Biéchy, Vie de St. Aug., Limoges 1872. Jos. A. Ginzel, Der Geist d. hl. Augustinus in seinen Briefen, Kirchenhist. Schriften, Wien 1872, I, 123—245. H. A. Naville, St. Aug., Étude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination, Génève 1872. Fr. und P. Böhringer, Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo, 2 Bde., Stuttgart 1877–1878 (Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Neue Ausgabe, 11,

1–2). R. W. Bush, A., his life and times, London 1883. Collette, Augustine, London 1883. W. Cunningham, S. Augustine and his place in the history of christian thought, London 1886. Ph. Schaff, St. Augustinus, Melanchthon Neander, New York 1886; derselbe, St. Chrysostom and St. Aug., Studies in Christian Biography, London 1891. F. Wörter, Die Geistesentwickl. des hl. A. bis zu seiner Taufe, Paderborn 1892 (betont auch den Einfluß des Neuplatonism. auf A. mit Entschiedenheit). O. Willmann, Geschichte d. Idealismus II, Braunschweig 1896, 231–320, 2. A. 1908 (Augustinus). Ad. Hatzfeld, St. Augustin, Paris 1897. Schmid, Zur Bekehrungsgeschichte Aug., Zeitschrift f. Theol. und Kirche, 7, 1897. C. Wolfsgruber, Augustinus, Paderborn 1898. Siehe dazu O. Rottmanner, Hist. Jahrb. 1898, 892—898. J. Martin, Saint Augustin, Paris 1901. Siehe dazu Grosjean, Annales de philos. chrét. 142, 1901, 194–204. G. v. Hertling, Augustin, der Untergang der antiken Kultur (Weltgeschichte in Charakterbildern), Mainz 1902. J. Mc. Cabe, St. Augustine and his age, London 1902. A. Egger, Der hl. Augustinus, Kempten 1904. F. Kemper, De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus, I. D., Münster 1904. F. Loofs, Leitfaden der Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 345–417. A. Sanvert, S. Augustin, Paris 1906. W. Thimme, Aug. geistige Entwickl. in den ersten Jahren nach seiner Bekehrung, Berlin 1908 (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 3). Siehe dazu v. Hertling, Lit. Rundschau 1909, 6, 278–280. W. Thimme, Aug., ein Lebens- u. Charakterbild a. Grund seiner Briefe, Göttingen 1910. G. Grützmacher, Hieronymus III, Berlin 1908 (üb. die Beziehungen Aug. zu Hieronym.). H. Becker, Augustin. Studien zu seiner geistigen Entwicklung, Leipzig 1908. Popp, St. Augustins Entwicklungsgang und Persönlichkeit, München 1908. Dorner, Augustinus, in Unsere relig. Erzieher, B. I, Leipzig 1908. J. Mausbach, Die Ethik d. hl. Aug., I, Freiburg 1909, 1—50. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. I, 2. A., Leipzig 1908, 384–392; II, 2. A. ebd. 1909, 357—505. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 59—236 (mit wertvollen Literaturangaben). J. Tixeront, Hist. des dogmes II, 3e éd., Paris 1909, 354—512. O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 410–438. L. de Mondadon, Les premières impressions catholiques de S. Augustin, Études 1909, B. 119, 441—459, 615—630; derselbe, S. Augustin professeur, ebend. 1910, B. 122, 5—34. A. Bruckner, Die 4 Bücher Julians von Eclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins, Berlin 1910 (Neue Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 8). A. Dufourcq, L'avenir du christianisme, 1re partie IV, Époque médit., 3e éd, Paris 1910, 216–249 (S. Augustin. L'homme et l'œuvre. Sa philosophie. Sa théologie). J. N. Espenberger, Aurelius Augustinus. Einleitung zu des hl. Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften, I. Bd., Kempten 1911. Mit reichen Literaturangaben (Neuauflage der Bibliothek der Kirchenväter).

Wertvoll sind Augustinische Studien von Herm. Reuter, Gotha 1887, vorher zum Teil erschienen in der Ztschr. f. K.-G. Gegenstände: Aug. u. d. kath. Orient, Die Lehre v. d. Kirche u. d. Motive des pelagianischen Streits, die Frage nach dem Verf. d. L. v. d. Kirche, die L. v. d. prädestinatian. Gnade, die Kirche „das Reich Gottes" (zu De civ. Dei), das weltl. und geistl. Leben, die weltl. und kirchl. Wissenschaft b. A., zur Würdig. d. Stell. A.s in der Gesch. d. Kirche u. a. Ferner O. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle. Gesammelte Aufsätze herausgegeb. von R. Jud, München 1908, 7—108 (Zahlreiche Aufsätze und Rezensionen über Augustinus und ihn betreffende Schriften). Weiterhin siehe Augustinus im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Aufl. 1882, I, 1669—1678 (Ph. Hergenröther); in der Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. 1897, II, 257—285 (Loofs); im Dictionnaire de théologie catholique von Vacant-Mangenot I, Paris 1909, 2268—2472 (E. Portalié); derselbe, ebendas. 2501–2561: Développement historique de l'Augustinisme.

Außer den vorhin genannten allgemeinen Darstellungen handeln speziell über Augustins Bekehrung: Boissier, La conversion de S. Augustin, Révue des deux mondes 1888 Jan., 43—69. Gourdon, Essai sur la conversion de S. Augustin, Cahors 1900. La Ciudad de Dios 1906, 5. Mai: La conversion di S. Agustín. E. Logoz, St. Augustin, Revue de théol. et de philos. 38, 1905; 39, 1906; 40, 1907 (Artikelserie über Augustins Bekehrung und Entwicklung). J. Mausbach, Die Ethik d. hl. Augustinus, I, Freiburg 1909, 6—16 (Mausbach verteidigt mit Recht die von Boissier, Gourdon, Harnack, Loofs, Thimme, Becker angezweifelte Zuverlässigkeit des Bekehrungsberichts der Kon-

fessionen). L. Visconti, Intorno alle confessioni di S. Agostino. Psicologia di una conversione, Rassegna Nazionale 1909, 371—395. G. Legrand, S. Augustin au lendemin de sa conversion, Revue Néo-Scol. 1911, 366–387. J. van Rijckenvorsel, Augustinus bekeerungsverhaal, Malmberg 1911. — Siehe auch die unten unter B, p genannte Literatur.

B. Augustins Philosophie.

a) Augustins Philosophie im allgemeinen: J. Huber, Philosophie der Kirchenväter, München 1859, 233—315. A. Thery, Le génie philosophique et littéraire de S. Augustin, Paris 1861. Flottes, Études sur Augustin, son génie, son âme, sa philosophie, Montpellier 1861. Milone, Come la filosofia de S. Tommaso da quella di S. Agostino per essere differentissima non e discorde, Giornale d. Arcad. 1862, B. 34, 37 ff. Matinée, S. Augustinus Aurelius in Soliloquiis qualis philosophus appareat, qualis vir, Thèse, Rennes 1864. F. Nourrisson, La philosophie de S. Augustin, 2 vols., Paris 1865; 2. éd. 1869. A. Dupont, La philosophie de S. Augustin (Extrait de la Revue cathol. de Louvain), Louvain 1881, der die thomistische Lehre zum Vergleich heranzieht und die Identität derselben mit der augustinischen, wenigstens in den wesentlichsten Punkten, behauptet. J. Storz, Die Philosophie d. hl. Augustinus, Freiburg i. B. 1882. A. Stöckl, Gesch. der christl. Philos. z. Z. d. Kirchenväter, Mainz 1891, 293–366. F. Wörter, siehe unter A. O. Willmann, Gesch. des Idealismus, II, Braunschweig 1896, 231—320 (Augustinus). D. Ohlmann, De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis, I. D., Argentorati 1897. R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, Leipzig, 9. Aufl. 1911; derselbe, La conception de la vie chez Augustin, Annales de philos. chrétienne, 1899, I, 609—628, II, 31–41, 137—151. G. Frhr. v. Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas v. Aquin, München 1904 (Sitzungsb. d. philos.-philol. und d. hist. Klasse d. K. bayer. Akad. d. Wiss. 1904, H. 4, 535—602). W. Thimme u. H. Becker, siehe unter A. M. Straszewski, Filosofia swietego Augustyna, Krakau 1906. H. Weinand, Die Gottesidee, der Grundzug d. Weltanschauung d. hl. Augustinus, Paderborn 1910 (Forsch. z. chr. Lit.- u. Dogmengesch. X, 2). M. Baumgartner, Augustinus in: Große Denker, Bd. I, Leipzig 1911.

b) Augustins Stellung zu den artes liberales: H. Hagen, Jahrb. f. klass. Philol, 105, 1872, 757—780 Teuffel-Schwabe, Gesch. d. röm. Lit., 5. Aufl., Leipzig 1890, 1132 ff. Huemer, Der Grammatiker Augustinus, Ztschr. f. österreich. Gymnas. 1886, 4, 256 ff. W. Crecelius, S. Aurelii Augustini de dialectica liber, Pr., Elberfeldae 1857. A. Reuter, Zu dem augustin. Fragment de arte rhetorica, Leipzig 1888 (aus Kirchengesch Studien H. Reuter gewidmet). J. Zurek, De D. Aurelii Augustini praeceptis rhetoricis, Vindobonae 1905 (Diss. philol. Vindob. 8, 2). W. Scherer, Über die 6 Bücher de musica, Kirchenmusikalisches Jahrb., herausg. von K. Weinmann, 22 Jahrg., Regensburg 1909. C. Prantl, Gesch. d. Logik i. Abendlande I, Leipzig 1855, 665–672. J. Vasold, Augustinus quae hauserit ex Vergilio, 2 Teile, Pr., München 1907 u. 1908.

c) Augustins Verhältnis zum Platonismus: G. Loeschke, De Augustino plotinizante in doctrina de deo disserenda, I. D., Jena 1880; derselbe, Über Plotin nnd Augustin, Zeitschr. f. k. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1884, 337—346. Ch Bigg, The christian platonism of Alexandria, London 1886. L. Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris 1896. H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung, I. D., Jena 1897. H. Kauff, Die Erkenntnislehre d. hl. Aug. und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie. I. Teil: Gewißheit und Wahrheit, Progr., München-Gladbach 1899. R. Seeberg, Augustin u. der Neuplatonismus in: Moderne Irrtümer im Spiegel der Geschichte, herausgeg. v. W. Laible, Leipzig 1912, 95–113.

d) Augustins Erkenntnistheorie: E. Melzer, August. atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione quomodo inter se congruant a seseque differant, I. D., Bonnae 1860. J. Merten, Über die Bedeutung der Erkenntnislehre des hl. Aug. u. des hl. Thomas v. Aquino für den geschichtl. Entwicklungsgang der Philosophie als reiner Vernunftwissenschaft, Trier 1865. L. Schütz, Divi Augustini de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota vindicata, comm. philos., Monasterii 1867. Zigliara, Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo la dottrina dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso, Rom 1874 (B. 1). A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg i. B.

1890, 126, 372—391. W. Ott, Über die Schrift des hl. Augustin De magistro, Pr., Hechingen 1898 (Christus oder der Logos allein ist der Ursprung und Urheber unserer Erkenntnis). H. Kauff, Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus und ihr Verhältnis z. platonischen Philosophie. I. Teil: Gewißheit u. Wahrheit, Pr., München-Gladbach 1899. H. Leder, Untersuchungen über Aug. Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und Descartes, Marburg 1901 (Abhängigkeit vom Platonismus und Plotin hervorgehoben). W. Ott, Des hl. Aug. Lehre von der Sinneserkenntnis, Philos. Jahrb., 1900, 45—59, 138—148. Buonaiuti, S. Agostino come teorico della conoscenza, Riv. storico-crit. delle scienze teol. 1905, 574—591. B. Warfield, Augustine's doctrine of knowledge and authority, The Princeton theological Review 5, 1907, 357—397, 529—578.

e) Die Gottesbeweise bei Augustin: Carl van Endert, Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderer Berücksichtigung Augustins, Freiburg i. B. 1869. F. Duquesnoy, Une preuve de l'existence de Dieu dans S. Aug. Dial. de libero arbitrio II, 3—15, Annales de philos. chrétienne, N. S., 25, 1891, 286-302, 331—346. G. Grunwald, Die Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalt. bis z. Ausgang d. Hochscholastik, Münster 1907, 4—14 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., VI, 3).

f) Augustins Metaphysik und Kosmologie: Fortlage, Augustins Lehre v. d. Zeit, Heidelberg 1836. Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach der Lehre des hl. Augustinus, Regensburg 1854. Fr. Nitzsch, Aug. Lehre vom Wunder, Berlin 1865. O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zw. Theol. u. Naturwiss. I, Gütersloh 1877, S. 231 ff. (über Aug.s Schöpfungslehre und Kosmologie). Konrad Scipio, Augustins Metaphysik im Rahmen seiner Lehre v. Übel, Leipzig 1886. F. L. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins, gekrönte Preisschr., Regensburg 1889. J. Christinnecke, Kausalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustins, I. D., Leipzig 1891. E. Melzer, Die august. Lehre vom Kausalitätsverhältnis Gottes z. Welt, 26. Bericht d. wiss. Ges. Philomathie in Neiße, Neiße 1892. E. Nourry, Le miracle d'après S. Augustin, Annales de philos. chrét. 146, 1903, 371—386, 574-583. N. Kaufmann, Eléments aristoteliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. Aug., Revue Néo-Scolastique 11, 1904, 140 ff. (Aug. steht in wichtigen Fragen der Philos. unter aristot. Einfluß). P. A. Rodriguez, La creación del mundo según S. Augustín, Madrid 1908. J. Laminne, L'idée d'évolution chez saint Augustin, Revue des sciences philos. et théol. 2, 1908, 506—521. P. E. More, The dualism of St. Augustine, The Hibbert Journal 6, 1908, 606-622. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philos. d. Mittelalt. III, 2), 372—377 (Aug. übernimmt die philonisch-neuplaton. Lichtlehre in ihrer Anwendung auf Gott und die Körperwelt). Le Roy Burton, The problem of evil. A criticism of the Augustinian point of view, Chicago 1909.

g) Augustins Psychologie: Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus, Augsburg 1852. Heinichen, De Augustini anthropol. orig., Lipsiae 1862. W. Heinzelmann, Augustins Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlichen Seele, Gymn.-Progr., Halberstadt 1868; derselbe, Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der menschl. Seele, Jena 1874; derselbe, Aug. Ansichten vom Wesen der menschl. Seele, Erfurt 1894 (Jahrb. der Königl. Akad. d. Wiss. zu Erfurt, N. F. 20, 1894, 41—99). H. J. Bestmann, Qua ratione Augustinus notiones Philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit, Erlangen 1877. K. Werner, Die august. Psychologie in hrer mittelalterl.-scholast. Einkleidung u. Gestaltung (Sitzungsb. d. K. K. Akad. d. Wiss. zu Wien), Wien 1882. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Skotus und Descartes, Straßburg 1886. N. Kaufmann, Eléments aristoteliciens dans la cosmologie et la psychologie de St. Aug., Revue Néo-Scolastique, 11, 1904, 140 ff. (Aug steht in wichtigen Fragen d. Philos. unt. aristotel. Einfluß). A. Sanvert, S. Augustin, étude d'âme, Paris 1906. España y America 1907, N 5: Sobre el origin del anima humana. Un capitulo de la psicologia de San Agustín. N 13: Sobre el generacianismo de San Agustín. O. Zänker, Der Primat des Willens vor dem Intellekt b. Aug., Gütersloh 1907. K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen, Freiburg i. B. 1908. W. Thimme, Augustins erster Entwurf einer metaphysischen Seelenlehre, Göttingen 1908.

h) Augustins Ethik: J. Nirschl, Ursprung u. Wesen des Bösen nach der Lehre des heil. Augustinus, Regensburg 1854. J. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Aug., Freiburg i. B. 1871; derselbe, Zeitschr. f. kath. Theol. 19, 1895, 177—185 A. Degert, Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant S. Augustini sermones, Thèse, Paris 1894. E. Rézéjac, De mendacio quid senserit Augustinus, Paris 1897. E. Nardelli, Il determinismo nella filosofia di Agostino, Torino 1905. A. Hunzinger, Das Furchtproblem in der kathol. Lehre von Aug. bis Luther, Leipzig 1906 (Luther-Studien, 2. H., I. Abt.). K. Kolb, Menschliche Freiheit und göttl. Vorherwissen, Freiburg 1908. Vgl. dazu R. Schultes, Menschliche Freiheit und göttl. Vorherwissen nach d. hl. Aug., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 23, 1909, 315 ff. (gegen Kolb). M. Morard, La liberté humaine et la prescience divine d'après S. Augustin, Revue thomiste, 17 année, 1909. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, 2 Bde., Freiburg 1909. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 15—23 (Aug. Lehre v. d. Willensfreiheit).

i) Augustins Pädagogik und Katechetik: R. Buschick, Die Pädagogik Augustins, I. D., Erlangen 1893. H. Eickhoff, Zwei Schriften des Basilius u. d. Augustinus als geschichtl. Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum, Pr., 1897. Martain, S. Augustin et les études cléricales, Revue Augustinienne 1906, Sept. Fr. Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung, Freiburg 1907 (Straßburger Theol. Studien 8). R. Gerg, Die Erziehung der Menschen. Nach den Schriften d. hl. Aurelius Augustinus dargestellt. Köln 1909.

Gruber, Des hl. Aug. Theorie der Katechetik, neu aufgelegt, Regensburg 1870. Fr. H. Schöberl, Die Narratio des hl. Augustin und die Katechetiker der Neuzeit, Dingolfing 1880. P. Rentschka, Die Dekalogkatechese d. hl. Augustinus, Kempten 1905. Eberhard, Augustins Schrift De rudibus catechizandis, Neue kirchl. Zeitschr. 7, 1906, 238—246, 272—288.

k) Augustins Geschichtsphilosophie: J. Reinkens, Augustins Geschichtsphilosophie, Schaffhausen 1866. Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung, Köln 1884, 24—31. G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De civ. Dei, I. D., Leipzig 1891. A Niemann, Augustins Geschichtsphilosophie, Greifswald 1895. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Leipzig 1911. E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, Zeitschr. für Geschichtswissensch., N. F. 1, 1896/97. J. Lindsay, Studies in European Philosophy, London 1909 (Augustins philosophy of history). Siehe auch die Literatur unter o.

l) Augustins Ästhetik: A. Berthaud, St. Augustini doctrina de pulchro ingenuisque artibus ex variis illius operibus excerpta, Poitiers 1894. España y America 1908 u. 1909: Ideas estéticas de San Augustín (eine Artikelserie). A. Wikmann, Beiträge zur Ästhetik Augustins, I. D., Weida i. Th. 1909. K. Eschweiler, Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie d. hl. Augustin, I. D., Euskirchen 1909.

m) Augustins Religionsphilosophie: A. Dorner, August., sein theolog. System u. seine religionsphilos. Anschauung, Berlin 1873. K. Eschweiler, Die ästhetischen Elemente in der Religionsphilosophie des hl. Aug., I. D., Euskirchen 1909.

n) Augustins Staats-, Sozial- und Wirtschaftsphilosophie: C. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits, Leipzig 1888. J. Martin, Doctrine de S. Augustin sur la tolérance, Annales de philos. chrét. 140, 1900, 574—583. F. Kolde, Das Staatsideal des Mittelalters. Teil I: Seine Grundlegung durch Augustinus, Wissensch. Beilage z. Jahresb. der ersten städtischen Realschule zu Berlin 1902. Sommerlad, Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland, Bd. I, Leipzig 1900, 101—152: Die theoretische Begründung des mittelalterlich-kirchlichen Sozialismus durch Augustin; II, 1905, 1—33: Die Rezeption des Augustinismus als Programm des fränkischen Staatskirchentums. T. Fortin, Le droit de propriété dans St. Augustin, Caen 1906. O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Literatur, Freiburg i. B. 1908, 162—184. Frhrr. v. Hertling, Artikel Augustinus, im Staatslexikon der Görresgesellschaft I, 3. A., Freiburg i. B. 1908. B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus, I. D., Breslau 1909

(Kirchengesch. Abh. herausgeg. v. M. Sdralek IX, 1). Siehe dazu O. Scheel, Theol Literaturz. 1912, 3, 74–76. O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre d. hl. Augustinus, Freiburg i. B. 1910. S. M. Mélamed, Der Staat im Wandel d. Jahrtausende. Studien z. Gesch. d. Staatsgedankens, Stuttgart 1910, 103—111 (Aug. Staatsgedanke). The Catholic Fortnightly Review 1911, N. 14: S. Augustine as Sociologist. H. Weinand, Antike und moderne Gedanken über die Arbeit, dargestellt am Problem der Arbeit beim hl. Augustinus, München-Gladbach 1911 (Apologetische Tagesfragen 10). H. Scholz, siehe unter k. A. Focherini, La dottrina canonica del diritto della guerra da S. Agostino a Baltazar d'Ayala, Modena 1912.

o) Augustins Civitas Dei: Van Goens, De Aurelio Augustino apologeta secundum libros De civ. Dei, Amsterdam 1838. Leo Redner, Ein Beitrag zur röm. Geschichte und Götterlehre, G. Pr., Conitz 1856 E. Hasselmann, Introd. à l'ouvrage int. la cité de Dieu, Straßburg 1869. C. Frick, Die Quellen Aug. im 18. Buch seiner Schr. De civ. Dei, Pr., Höxter 1886. T. Thomas, St. Aug., La Cité de Dieu, Génève 1886. E. Schwartz, De M. Terentii Varronis apud sanctos patres vestigiis capita duo, Jahrbb. f. Philol., Supplementbd., 1888. J. Dräseke, Zu Augustins De civ. Dei XVIII, 42. Eine Quellenuntersuchung, Zeitschr. f. wiss. Theol. 32, 1889, 230—248. G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891, II, 339 ff. J. Biegler, Die civ. Dei d. hl. Augustinus in ihren Grundgedanken dargelegt, Paderborn 1894. Reinhold Agahd, De Varronis antiquitatum rer. div. libris I, XIV—XVI ab Augustino in libris De civ. Dei IV, VI, VII exscr., I. D., 1896; derselbe, M. Terentii Varronis antiquitatum rerum divinarum libri I, XIV, XV, XVI. Praemissae sunt quaest. Varronianae, Lipsiae 1898. H. Kuhlmann, De veterum historicorum in Augustini De civ. Dei libro primo, altero, tertio vestigiis, Pr., Slevici 1900. E. Hoffmann, Zu Aug. „De civ. Dei", Sitzungsb. d. K. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, 1901. S. Angus, The Sources of the first ten Books of Augustine's De civ. Dei, Princeton 1906. Siehe dazu R. Agahd, Berliner philol. Wochenschr 1909, 168–171. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 318—321 (über Aug. Apologetik). F. Tournier, Les „deux cités", dans la litterature chrétienne, Études, 47. année, 1910, t. 123, 644—665. M. d'Herbigny, Les arguments apologétiques de S. Augustin, Revue pratique d'apologétique 9, 1910, 565—589, 664—678, 732–750. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio dei, ein Beitrag zur Gesch. d Theologie und Mystik, Leipzig 1911.

p) Augustins Konfessionen u. Retraktationen: A. Lange, Aug. d'après ses confessions, Straßburg 1866. A. Harnack, Augustins Konfessionen. Ein Vortrag, Gießen 1888, 3. A. 1903. (Auch in den Reden und Aufsätzen, I, Gießen 1904.) G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891, I, 339 ff. C. Douais, Les Confessions de S. Augustin, Paris 1893. P. Christ, Die Konfessionen Augustins und Rousseaus, Zürich 1895. M. Plath, Die Konfessionen Augustins als Kunstwerk, Deutschevangel. Blätter 1901, 549–572. G. Misch, Geschichte der Autobiographie, I. Bd.: Das Altertum, Leipzig u Berlin 1907, 402—440 (August. Bekenntnisse). G. Legrand, Les Confessions de S. Augustin, Bruxelles 1908. K. Weidel, Augustins Konfessionen, Zeitschr für Religions-Psychologie 4, 1910, 42–58, 86–100. – Vgl. auch die oben unter A. genannten Schriften über die Bekehrung Augustins.

A. Harnack, Die Retraktationen Augustins, Berlin 1905 (Sitzungsber. der preuß. Akad. der Wissensch., 21. Dez. 1905, 1096–1131). G. Misch, a. a. O., 455—462.

C. Augustins Theologie.

a) Augustins Ansicht über das Verhältnis von Glaube und Wissen: Gangauf, Verhältnis zwischen Glauben und Wissen nach den Prinzipien d. Kirchenlehrers Augustinus, Pr., Augsburg 1851. A Hähnel, Verhältnis d. Glaubens z. Wissen bei Augustin, Pr., Chemnitz 1891. W. Schwenkenbecher, Augustins Wort: „Fides praecedit intellectum" erörtert nach dessen Schriften, Pr., Sprottau 1899. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I. Bd.: Die scholast. Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn d. 12. Jahrhunderts, Freiburg i. B. 1909, 125–143 (klar-

gestellt wird die Bedeutung des hl. A. für d. scholastische Methode, im einzelnen Dialektik und Theologie, Glauben und Wissen, Systematik bei Aug., die äußere Technik d. wissenschaft. Arbeitens bei Augustin).

b) Augustins theolog. System, Mariologie und Engellehre: Th. Gangauf, Aug. Lehre v. Gott, dem Dreieinigen, Augsburg 1865, 2. Aufl. 1883. A. Dorner, Augustinus, sein theolog. System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873. Th. Allin, The Augustinian revolution in theology, London 1911.

Kirfel, Der hl. Aug. u. d. Dogma d. unbefleckten Empfängnis, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., 22, 1907/08. Ph. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustinus, Köln 1907. Alvéry, Mariologie Augustinienne, Revue Augustinienne 1907, Dezember Saltet, S. Augustin et l'Immaculée Conception, Bulletin de lit. ecclés. 1910, April. W. Scherer, Zur Frage über die Lehre d. hl. August. von der unbefleckten Empfängnis, Theol. und Glaube 4, 1912, 43–46.

Brandt, Augustini S. Hipp. episcopi de angelis doctrina, Paderborn 1893.

c) Augustins Lehre von d. Erbsünde und Höllenstrafe: Zeller, Über Augustins Lehre von der Sünde und Gnade im Verhältnis zu der d. Paulus und zu der der Reformatoren, Theolog. Jahrbb. Tübingen 1854, 295 ff. Hillen, Quid de peccati origin. natura et propagatione judicaverit S. Augustinus, G. Pr., Warendorf 1858. Turmel, Le dogme du péché originel dans S. Augustin, Revue d'hist et de litt. religieuse, 1901, 385 ff.; 1902, 120 ff., 209 ff., 289 ff., 510 ff. H. Gerigk, Wesen und Voraussetzungen der Todsünde, Breslau 1903. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905 (Forsch. zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. 5, 1). R. F. Tennant, The sources of the doctrine of original sin, Cambridge 1905. A. Lehaut, L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin, Thèse, Paris 1912.

d) Augustins Erlösungs- und Rechtfertigungslehre: K. Kühner, Augustins Anschauungen von der Erlösungsbedeutung Christi, Heidelberg 1890. J. Gottschick, Aug. Anschauung von den Erlöserwerken Christi, Zeitschr. für Theol. und Kirche 1901. C. van Combrugghe, La doctrine christologique et sotériologique de S. Aug., Rev. d'hist. ecclés. 1904, 237 ff., 477 ff. O. Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtl. Stellung dargestellt und beurteilt, Tübingen 1901; derselbe, Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus, Theol. Studien u. Krit. 77, 1904, 401–433, 491–554. — Th. Weber, Augustini de justificatione doctrina, Vitenbergae 1875. Schanz, Theol. Quartalschr., 1901, 481–528.

e) Augustins Lehre von der Gnade, Prädestination und Reprobation: A. Mayer, Augustinus, doctor gratiae, Ingolstadt 1721. Marheinecke, Gespräche über d. Aug. Lehre von der Freiheit des Willens und der Gnade, Berlin 1821. G. F. Wiggers, siehe oben unter A. A. Ritschl, Expositio doctrinae Augustini de creatione mundi, peccato, gratia, Halle 1843. E. Lonitz, Augustins Lehre von Gnade und Freiheit, Straßburg 1869. J. P. Baltzer, Aug. Lehre von der Prädestination und Reprobation, Wien 1871. A. Koch, Die Autorität d. hl. Augustinus in der Lehre von der Gnade und Prädestination, Theol. Quartalschr. 1891, 95–136, 287–304, 455–487. A. Kranich, Über die Empfänglichkeit der menschl. Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung, Paderborn 1892. O. Rottmanner, Der Augustinismus (d. i. Augustins Lehre von der Prädestination), München 1892. Pfülf, Die Prädestinationslehre des hl. August., Zeitschr. für kathol. Theol. 1893. Jüngst, Kultus und Geschichtsreligion, Pelagianismus und Augustinismus, Gießen 1901. Turmel, La controverse sémipelagienne I: S. Augustin et la controv. sémipelag., Revue d'hist. et de litt. relig. 1904, N. 5. Jacquin, La question de la prédestination au Ve et VIe siècle, Revue d'hist. ecclés. 1906, April. K. Kolb, Menschliche Freiheit u. göttl. Vorherwissen nach Augustin, Freiburg i. B. 1908.

f) Augustins Lehre von der Kirche: H. S. Schmidt, Des Augustins Lehre von d. Kirche, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1861, 6, 197 ff. E. Commer, Die Katholizität nach dem hl. Augustinus, Breslau 1873. H. Reuter, Über das Verhältnis der Lehre von der Kirche zu der Lehre von der prädestinatianischen Gnade, Augustin. Studien II, Zeitschr. f. Kirchengesch., IV. Bd., 1880. Thill, Über die Lehre d. hl. Augustinus über das Leiden als Lebensprinzip der Kirche, Theolog. prakt. Quartalschr., 1891, 315 ff. Th. Specht, Augustins Lehre von

der Kirche, Paderborn 1892. Michaud, La notion de l'Eglise d'après S. Aug., Internationale theol. Zeitschr. 1894, 2, 607 ff. Carnac, L'ecclésiologie de S. Augustin, Bulletin de litt. ecclés. 1906, Juli. Romeis, Das Heil des Christen außerhalb der wahren Kirche nach der Lehre d. hl. Augustin, Paderborn 1908 (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. 8, 4). L. de Mondadon, Bible et église dans l'apologétique de S. Augustin, Recherches de science relig. 2, 1911, 209—239 (la controv. manichéenne), 441—457 (la controv. donatiste), 546—569 (la controv. philosophique). F. Martroye, S. Aug. et la compétence de la juridiction ecclésiastique au Ve siècle, Paris 1911 (Extrait des Mémoires de la Societé nat. des antiquaires de France, t. 60).

g) Augustins Sakramentenlehre: J. Hymmen, Die Sakramentslehre Augustins, I. D., Bonn 1905. M. M. Wilden, Die Lehre d. hl. August. vom Opfer der Eucharistie, Schaffhausen 1864. Tarchier, Le sacrement de l'Eucharistie d'après S. Augustin, Lyon 1904. M. Blein, Le sacrifice de l'eucharistie d'après St. Augustin, Thèse, Lyon 1906. O. Blank, Die Lehre d. hl. Augustin v. Sakrament d. Eucharistie, Paderborn 1907. K. Adam, Die Eucharistielehre d. hl. Augustin, Paderborn 1908 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 8, 1, S. 38—45 über die Einwirkung der griech. Väter, d. hl. Basilius, d. Gregor von Nazianz, u. d. Joh. Chrysostomus. auf Augustin). Kober, Der Sakramentsbegriff bei Augustinus, Stud. u. Mitteil. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 29, 1909, 4. H.

Schanz, Die Lehre des hl. Aug. über das hl. Sakrament d. Buße, Theol. Quartalschr. 77, 1895, 448 ff., 528 ff. Chr. Pesch, Die Lehre d. hl. Aug. über die Nachlassung der Sünden durch das Bußsakrament, Katholik, 21, 1900, 537 ff. E. Herzog, Die kirchl. Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustinus, Bern 1902.

h) Augustinus als Exeget: H. N. Clausen, Aurelius Augustinus Hipponensis S. Scripturae interpres, Hauniae 1827. C. Douais, St. Augustin et la Bible, Revue biblique 2, 1893, 62—81, 351—377; 3, 1894, 110—135, 410—432. Weihrich, Die Bibelexzerpte de divinis scripturis und die Itala d. hl. Augustin, Wien 1893. Blachère, S. Augustin et les théophanies dans l'ancien testament, Revue Augustinienne, 1902, 595 ff. A. Knappitsch, St. Augustins Zahlensymbolik, Pr., Graz 1905. E. Moirat, Notion augustinienne de l'Herméneutique, Thèse, Clermont-Ferrand 1906. H. J. Vogels, Der v. hl. Aug. in d. Schrift De consensu Evangelistarum verwendete Evangelientext, Bibl. Zeitschr. 1906, 3. H.; derselbe, St. Augustins Schrift De consensu Evangelistarum unter vornehmlicher Berücksichtigung ihrer harmonistischen Anschauungen, Freiburg i. B. 1908 (Biblische Studien 13, 5). L. Hugo, Der geistige Sinn d. hl. Schrift beim hl. Aug., Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, 657 ff. E. Dorsch, St. Aug. u. Hieronymus über die Wahrheit d bibl. Gesch., Zeitschr. f. kath. Theol. 35, 1911, 421—448, 601—664. K. Romeis, Augustins Bibelstudium u. Stellung z. Bibellesung, Theol. u. Glaube 3, 1911, H. 9 u. 10. L. de Mondadon, Bible et église dans l'apologétique de S. Aug. usw. siehe unter f.

i) Augustinus als Redner und Prediger: Lezat, De oratore christiano apud S. Aug. disquisitio, Paris 1871. Regnier, La latinité des sermons de S. Aug. Paris 1887. Longhaye, St. Augustin, prédicateur in: La prédication, grands maîtres et grandes lois, Paris 1888, 153 ff. Degert, Quid ad mores ingeniaque Afrorum cognoscenda conferant S. Aug. sermones, Paris 1894. E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, Leipzig 1898, 2. A. 1909, 617—624.

VI. Pelagius.

C. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 2 Bde., Berlin-Hamburg 1821—1833. J. L. Jacobi, Die Lehre d. Pelagius, Leipzig 1842. Fr. Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, Freiburg i. B. 1866. Fr. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Freiburg i. B. 1882. J. Ernst, Pelag. Studien. Kritische Randbemerkungen zu Klasen u. Wörter, Der Katholik 1884, II, 225 ff.; 1885, I, 241 ff. B. B. Warfield, Augustine and the Pelagian controversy in: The Christian Litterature 14 u. 15 (Artikelserie). A. Koch, Faustus, Stuttgart 1895, 129—191. Loofs, Art. Pelagius in Realenzykl f. prot. Theol. 15, 3. A., 1904. 747—774; derselbe, Leitfaden d. Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 417

—432. A. Bruckner, Julian von Eclanum, Leipzig 1897 (Texte u. Unters. 15, 3); derselbe, Die vier Bücher Julians von Eclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins, Berlin 1910 (Neue Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 8). Jüngst, Kultus u. Geschichtsreligion, Pelagianismus u. Augustinismus, Gießen 1901. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. Aufl., Tübingen 1910, 165–220. J. Tixeront, Hist. des dogmes II, 4. éd., Paris 1909. Die weitere Literatur siehe im Text VI.

VII. Cassian und der Semipelagianismus.

C. v. Paucker, Die Latinität d. Johannes Cass., Romanische Forsch. 2, Erlangen 1886, 391—448. A. Koch, Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade, Freiburg i. B. 1895; derselbe Theolog. Quartalschr. 82, 1900, 43–69 (als Heimat Cassians wird Syrien angenommen). Geg. Koch S. Merkle, ebd., 419—441 (der für die Dobrudscha eintritt). Fr. Wörter, Beiträge z. Dogmengesch. d. Semipelagianismus, Paderborn 1898. Th. Pozdiejevskij, Die asketischen Anschauungen d. hl. Joh. Cass., Kasan 1902 (Russisch). O. Abel, Studien zu dem gallischen Presbyter Johannes Cassianus, Diss., München 1904. Turmel, La controverse sémipelagienne, Revue d'hist. et de lit. relig., 1904. Jacquin, La question de la prédestination au Ve et VIe siècle, Revue d'hist. ecclés. 1906, April. F. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch., 4. A., Halle 1906, 433—441. J. Laugier, St. Jean Cassian et sa doctrine sur la grâce, Thèse, Lyon 1908. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 444—446. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch, 4. A., Tübingen 1910, 240—257.

VIII. Ticonius.

T. Hahn, Ticonius-Studien 1900 (Stud. zur Gesch. der Theol. u. der Kirche VI, 2). A. B. Sharpe, Tichonius and St. Augustine, The Dublin Review 132, 1903, 64—72. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Bearbeitung d. Meyerschen Kommentars z. Apokalypse, 6. A., 1906, 56—63. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu August. De civitate Dei, Leipzig 1911, 78—81. J. Haußleiter, Realenzyklop. f. prot. Theol. 20, 3. A. 1908, 851—855. O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. III, Freiburg i./B. 1912, 495—498.

IX. Prosper von Aquitanien.

A. Franz, Prosper von Aquitanien, Österreich. Vierteljahrsschr. f. kathol. Theol. 8, 1869, S. 355–392, S. 481—524. Fr. Wörter, Beiträge z. Dogmengesch. d. Semipelagianismus, Paderborn 1898. L. Valentin, St. Prosper d'Aquitaine, Paris 1900. L. Couture, Bulletin de litt. ecclésiast. 1900. S. 269—282. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg i. B. 1910, S. 441–444.

Zu § 17. Die Griechen des fünften bis achten Jahrhunderts.

I. Synesius.

Aem. Th. Clausen, De Synesio philosopho, Libyae Pentapoleos metropolita, Kopenh. 1831. Thilo, Comm. in Synes. hymnum sec., zwei Universitätsprogramme, Halle 1842 u. 1843. Bernh. Kolbe, Der Bischof Synesius von Cyrene, Berl. 1850. J. Huber, Die Philos. d. Kirchenv., München 1859, 315—321. H. Druon, Études sur la vie et les œuvres de Synesius, Paris 1859. Franz Xaver Kraus, Observationes criticae in Syn. Cyr. epistolas, Regensburg 1863; derselbe, Studien über Syn. von Kyrene, in: Theol. Quartalschr., 47, 1865, Heft 3, 381—448, Heft 4, 537–600 und 48, 1866, Heft 1, 85–129. Ern. Malignas, Essai sur la vie et les idées philos et relig. de Synesius évêque de Ptolémaïs, Strasb. 1867. Rich. Volkmann, Syn. v. Cyrene, eine biograph. Charakteristik aus den letzten Zeiten des untergeh. Hellenismus, Berl. 1869. G. Sievers, Syn. v. Cyr., in: Studien z. Gesch. d. römisch. Kaiser, Berl. 1870. *Ὁ Συνέσιος πλωτινίζων — ὑπὸ Φιλαρέτου Βαφείδου*, Leipz. Dokt.-Diss., *ἐν Κωνσταντινουπόλει*, 1875. Ed. Reinh. Schneider, De vita Synesii philosophi atque episcopi, Leipz. Dokt.-Diss., Grimma 1876 Eine biographische und literarische Einleitung s. auch in

der französischen Übersetzung der Werke des Synesius von H. Druon, Par. 1878. A. Gardner, S. of C. philosopher and bishop, Lond. 1896. Eug. Gaiser, Des Synesius v. C. ägyptische Erzählungen od. üb. d. Vorsehung, Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift u. ihr. Bedeut. f. d. Philos. des S., I. D., Wolfenb. 1886; derselbe Synesius von Cyrene, Theolog. Studien aus Württemberg 7, 1886, 51—70. C. Schmidt, Synesii philosophumena eclectica, I. D., Halis Sax. 1889. O. Seeck, Studien zu Synesius. 1. Der historische Gehalt des Osirismythos 2. Die Briefsammlung, Philologus 52, 1893, 442—483. E. Norden, Die antike Kunstprosa I, Leipzig 1898, 405. W. Fritz, Die Briefe des S. v. K. E. Beitrag zur Gesch. des Attizismus im IV. u. V. Jahrh., Diss., Leipzig 1898; derselbe, Die handschriftliche Überlieferung der Briefe des Bischofs Synesius, Abhandl. d. Kgl. bayr. Akad. d. Wiss., I. Kl., B. 23, 2, München 1905; derselbe, Unechte Synesiusbriefe, Byzantinische Zeitschr. 14, 1905, 75—86. J. R. Asmus, S. u. Dio Chrysostomus, Byzant. Ztschr., 1900, S. 85—151. W. S. Crawford, Syn. the Hellen, London 1901. A. J. Kleffner, S. v. C., der Philosoph u. Dichter, Paderborn 1901. Hugo Koch, S. v. C. bei s. Wahl u. Weihe zum Bischof, Hist. Jahrb. d. Görresgesellsch., 1902, S. 751—774 (gegen Kleffner). J. Geffcken, Kynika, Heidelberg 1909, 149—151 (über Synesios φαλαρκίας ἐγκώμιον). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg 1910, 228—230. A. Hauck, Welche griechischen Autoren d. klass. Zeit kennt u. benützt Synes. v. Kyr., Pr., Friedland i. Mecklenburg 1911. Siehe dazu J. Dräseke, Wochenschr. für klass. Philol 1912, N. 5, 124—129.

G. M. Dreves, Der Sänger der Kyrenaika, Stimmen aus Maria Laach 52, 1897, 545—562. C. Vellay, Études sur les hymnes de Synesius de Cyrène, Thèse, Paris 1904. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesius, Sitzungsb. d. Kgl. preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1907, 272—295. G. Misch, Gesch. der Autobiographie, I, Leipzig und Berlin 1907, 378—383 (Die Hymnen und d. Bios des Synesius). — Siehe auch Grundriß I, 10. A., 123*.

II. Nemesius von Emesa.

M. Evangelides, Zwei Capp. aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen, 1. D., Berlin 1882. K. J. Burkhard, siehe im Text. E. Teza, La natura dell' uomo di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno, Atti del R. istituto veneto di scienze, lettere ed arti 3, ser. 7, 1892, 1239—1279; derselbe, Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della „Natura dell' uomo" in armeno, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, classe di scienze mor., stor. e filol. vol. 2, fasc. 1, 1893. Cl. Baeumker, Die Übersetzung d. Alfanus usw., siehe im Text. B. Domanski, Die Lehre d. N. üb. d. Wesen der Seele, Diss., Münster 1897; ders., Die Psychologie des Nemesius, Münster 1900 (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters, III, 1). D. Bender, Untersuchungen zu N. v. E., Diss., Heidelb. 1898. Siehe auch v. Arnim, Quelle der Überlief. über Ammonius Sakkas, Rhein. Mus., 42, S. 276—285. Ed. Zeller, Ammonius Sakkas und Plotinus, A. f. G. d. Ph., 7, S. 285—312. A. Zanolli, Osservazioni sul codice Marciano di Nemesio, Riv. di filol. 34, 472—476. M. Pohlenz, De Posidonii libris περὶ παθῶν, Jahrb. f. klass. Philol., Suppl. 24, 1898, 597 ff. (über das Verhältnis des Nemes. zu seinen Quellen). Siehe auch Grundriß I, 10. A., S. 123*—124*.

III. Cyrillus von Alexandrien.

J. Koppalik, Cyrillus von Alexandrien, Mainz 1881. H. Schrader, Zu den Fragmenten der φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrius bei Cyrill von Alexandrien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 1888, 359—374. D. Schäfer, Die Christologie d. hl. Cyrillus v. Alex. in der röm. Kirche 432—534, Theol. Quartalschr. 1895, 421—447. A. Rehrmann, Die Christologie d. hl. Cyrillus v. Alex., Hildesheim 1902. G. Weigl, Die Heilslehre d. hl. Cyrill. v. Alex., Mainz 1905 (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. 5, 2—3). J. Mahé, Les anathématismes de S. Cyrille d'A., Revue d'hist. ecclés. 7, 1906, S. 505—542; derselbe, L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alex., ebendaselbst 8, 1907, 677—696; derselbe, La sanctification d'après St. Cyrille d'Alex., ebd. 10, 1909, 30—59, 469—492. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 313 f. (über Cyrills Werk gegen Julian).

J. Sickenberger, Fragm. d. Homilien d. Cyr. v. Al. z. Lukas-Evangelium, Leipzig 1909 (Texte u. Unters. 34, 1). A. Struckmann, Die Eucharistielehre d. hl. Cyr. von Alex., Paderborn 1910. A. Rücker, D. Lukas-Homilien d. hl. Cyrill. v. Alex., Breslau 1911. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 230—238. M. Jugie, La terminologie christologique de S. Cyr. d'Alex., Échos d'Orient 1912, janv., 12—27.

IV. Julianus Apostata.

Die Literatur über Julian siehe Grundriß I, 10. A., § 74, 122* f. Hier seien genannt: A. Gardner, Julian philosopher and emperor and the last struggle of Paganism against Christianity, London 1895. W. C. France, The emperor Julians relation to the new sophistic and Neo-Platonism with a study of his style, Diss. v. Chicago, London 1896. J. G. Brambs, Studien zu den Werken Julians des Apostaten I, Pr., Eichstätt 1897, II, Pr., ebd. 1899. E. Cochet, Julien l'Apostat, Étude historique, Thèse, Montauban 1899. W. Vollert, Kaiser Julians religiöse und philosophische Überzeugung, Gütersloh 1899. Gaetano Negri, L'imperatore Giuliano l'Apostata, Mailand 1901. J. Hostache, La persécution savante au IVe siècle: L'université cathol., N. S. 36, 1901, 402—424. P. Allard, Julien l'Apostat, T. 1—3, Paris 1900, 1902. C. Parsons, Julian the Apostate, London 1903. J. R. Asmus, J. u. Dio Chrysostomus, Pr., Tauberbischofsheim 1895; derselbe, Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen Cohortatio ad Graecos u. J. Polemik geg. d. Galiläer (Dion Chrysost. or. XII), Ztschr. f. w. Theol., 1897, S. 268—284; derselbe, Julians Brief an Dionysios, Arch. f. Gesch. d. Philos., N. F. 8, 425—441; derselbe, Julians Brief an Oreibasios, Philol., N. F. 18, 577—592; derselbe Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken, Freiburg i. B. 1904. Stark, Zur Charakteristik Julians d. Apost., Stud. u. Mitt. aus d. Benedektiner- und Zisterzienserorden 1905, H. 3 u. 4. R. Graf Nostiz-Rieneck, Vom Tode d. Kaisers Julian. Ein Beitrag z. Legendenforschung, Feldkirch, 16. Jahresb. d. Gymn. Stella matutina f. 1906/07, S. 1—35. G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter. Mit einer Übersetzung der beiden Reden, Leipzig u. Berlin 1907. Siehe dazu R. Asmus, Wochenschr. f. klass. Philol., 1908, N. 25, 684—690, N. 26, 709—716. C. Gladis, De Themistii, Libanii, Juliani in Constantium orationibus, I. D., Vratislaviae 1907. J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 304—307; derselbe, Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 21, 1908, 161—195 (Behandelt werden Ephräm, Gregor v. Nazianz, Joh. Chrysost., Cyrill v. Alex.); derselbe, Kynika, Heidelberg 1909, 139—146 (Julians Misopogon ist nach einem alten kynischen Stilmuster gearbeitet). A. Wišniakow, Über Kaiser Julian Apostata und seine liter. Fehde mit d. hl. Cyrillus von Alex., Simbirsk 1908. E. G. Sihler, The religion of the emperor Julian, The Princeton theol. Rev. 1911, Okt., 606—615. O. Seeck, Julian d. Abtrünnige. Deutsche Rundschau B. 37, 5. H., Febr. 1911, 213—234 (Abschnitt aus d. 4. Bd. d. Gesch. des Untergangs der antiken Welt, Berlin 1911); derselbe, Die Rhetorik zur Zeit Julians d. Abtrünnigen, Neue Freie Presse, Beilage vom 25. März 1911. L. Duchesne, Hist. ancienne de l'église I, 5e éd., Paris 1911. C. Barbagallo, Giuliano l'Apostata, Riv. bibliografica italiana, anno 17, 1912, N. 7 (auch separat Genova 1912). A. Puech, Julien et Tertullien, Didaskaleion I, 1912, 48—53 (P. nimmt eine Beeinflussung von Julians Misopogon durch Tertull. De spectaculis an).

V. Theodoret von Cyrus.

a) Allgemeine Darstellungen: J. Garnier in dem Supplementband zur Ausgabe Sirmonds: B. Theodoreti episcopi Cyri Auctuarium sive Operum t. 5, Paris 1684 (fünf wertvolle Abhandlungen über Theodoret). N. Glubokovskij, Der selige Theodoret, Bischof von Cyrus, 2 Bde., Moskau 1890 (Russisch). N. Bonwetsch, Theodoret Bischof von Kyrrhos, Realenzykl. f. prot. Theol. 19, 3. A., 1907, 609—615. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 326—331. J. Rickaby, Theod. of Kurrhos, The Irish theol. Quarterly Rev. 1912, 64—80.

b) Theodoret als Apologet und Philosoph: H. Diels, Doxographi Graeci, Berolini 1879, 45 ff. (Benutzung d. Placita d. Aëtius). E. Roos, De

Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, Halle 1883 (über die Benutzung der Stromata und der Praeparatio Evangelica). J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian, Byzantin. Zeitschr. 1894, 116-145. J. Raeder, De Theodoreti Graec. affect. curat. quaestiones criticae, Kopenhagen 1900 (133—154: De Theodoreti philosophia). J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet, Wien 1904 (Theolog. Studien der Leogesellsch. 10); derselbe, Theologische Quartalschr. 88, 1906, 492 ff. L. Kösters Zeitschr. f. kath. Theol. 30, 1906, 349—356 (über die Abfassungszeit der Apologie). J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten, Leipzig 1907, 314 f. E. Montmasson, L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza, Échos d'Orient 1911, Nov., 334—339; 1912, März-April, 154—162.

c) Theodoret als Historiker: A. Güldenpenning, Die Kirchengesch. des Theod. von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen, Halle 1889. G. Rauschen, Jahrbb. d. christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. B. 1897, 559-563. L. Parmentier, Deux passages de l'hist. ecclés. de Théodoret, Rev. de l'instruction publ. en Belgique 52, 1909, 221—227. Philemon Photopulos, Ἱστορικαὶ εἰδήσεις περὶ Θεωδορήτου ἐπισκόπου Κύρου, Νέα Σιών 11, 1911, 642—652.

d) Theodorets wirtschaftliche Anschauungen: O. Schilling, Reichtum und Eigentum in der altkirchl. Lit., Freiburg i. B. 1908, 123—128.

e) Theodoret als Dogmatiker und Exeget: Ad. Bertram, Theodoreti episc. Cyrensis doctrina christologica, Hildesiae 1883. Fr. A. Specht, Der exeget. Standpunkt d. Theodor v. Mopsuestia und Theodoret v. Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen, aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt, München 1871. A. Rahlfs, Septuaginta-Studien 1, Göttingen 1904. 16—46: Theodorets Zitate aus den Königsbüchern u. d. 2. Buche d. Chronik. L. Saltet, Les sources de l'Ἐρανιστής de Theodoret, Revue d'hist. ecclés. 6, 1905, 289-303, 513—536, 741—754 (Die Hauptquelle f. d. zahlreichen Väterzitate im „Bettler" ist ein 430 oder 431 verfaßtes dogmatisches Florilegium). E. Große-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret, Nach. d. Ges. d. Wiss. z. Göttingen, philos.-hist. Kl. 1911, 3, S. 336—365.

VI. Prokopius von Gaza.

a) Prokop als Rhetor: K. Seitz, Die Schule von Gaza, I. D., Heidelberg 1892. D. Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, Leipziger Dissert., Konstantinopel 1893. C. Kirsten, Quaestiones Choricianae, I. D., Vratislaviae 1895 (Breslauer philol. Abhandl. 7, 2). Brinkmann, Über die Homer-Metaphrasen des Prokopius von Gaza, Rhein. Mus. 63, 1908, 618 ff. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 469—470.

b) Prokop als Exeget: Zahn, Forsch. z. Gesch. d. neutestam. Kanons usw. 2, 1883, 239 ff. (zu der Katene über das Hohe Lied). P. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 29-105, 109-124 (Benützung Philos u. d. Origenes durch Prokop). L. Cohn, Zur indirekten Überlieferung Philos u. d. älteren Kirchenschriftsteller, Jahrb. f. prot. Theol. 18, 1892, 475-492. Mit einem Nachtrag von Wendland (Prokops Komm. in Octateuchum u. d. Catena Lipsiensis). E. Klostermann, Griech. Exzerpte aus Homilien d. Origen., Leipz. 1894, 1—12 (Texte u. Unters. 12, 3. Benützung der Homilien d. Origenes durch Prokop). E. Bratke, Zur Katene über die Sprüche, Zeitschr. f. wiss. Theol. 39, 1896, 303-312 L. Eisenhofer, Prokop v. Gaza, Freiburg i. B. 1897. A. Ehrhard in Krumbachers Gesch. der byzantin. Lit., 2. A., München 1897, 125—127. E. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop v. Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902. A. Buturas, Theol. Quartalschr. 91, 1909, 248—277, 407—435. E. Montmasson, L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza, Échos d'Orient 1911, Nov. 334—339, 1912, März—April 154—162.

c) Das Fragment gegen Proklus: D. Russos, Τρεῖς Γαζαῖοι, siehe unter a, 57-69. J. Dräseke, Nikolaus von Menthone als Bestreiter des Proklos, Theol. Studien u. Kritiken 68, 1895, 589-616; derselbe, Prokop v. Gaza „Widerlegung des Proklos", Byzantinische Ztschr. 6, 1897, 55—91. J. Stiglmayr, Die „Streitschrift des Prokopius von Gaza" gegen den Neuplatoniker Proklos, ebd. 8, 1899, 263-301.

VII. Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene.

G. G. Wernsdorf, Aeneas von Gaza, Pr., Naumburg 1817 und in der Ausgabe von Boissonade, Paris 1836. H. Ritter, Gesch. d. christl. Philos., II. T., Hamb. 1841, 484—495. K. Seitz, Die Schule v. Gaza, siehe unter VI, a. D. Russos, *Τρεῖς Γαζαῖοι*, siehe unter VI, a. G. Schalkhaußer, Aeneas von Gaza als Philosoph, I. D., Erlangen 1898. A. v. Di Pauli, Die Irrisio d. Hermias, Paderborn 1907, 47—49 (Benutzung derselben durch Aeneas). E. Legier, Essai de biographie d'Énée de Gaza, Oriens christianus 7, 1907, 349—369. St. Sikorski, De Aenea Gazaeo, I. D., Vratislaviae 1909 (Breslauer philol. Abhandl. 9, 5).

VIII. Johannes Philoponus.

F. Trechsel, Theol. Studien u. Kritik. 1835, 1, 95—118. J. M. Schönfelder, Die Kirchengeschichte des Johannes v. Ephesus. Mit einer Abhandlung über die Tritheiten, München 1862, 267—311 A. E. Haas, Über die Originalität der physikalischen Lehren des Johannes Philoponus, Bibl. mathem., 3. Folge VI, 337—342. P. Tannery, Sur la période finale de la philos. grecque, Revue philos. 42, 1896, 272—275. A. Baumstark, Philol. histor. Beiträge C. Wachsmuth überreicht, Leipzig 1897; derselbe, Aristoteles bei den Syrern I, Leipzig 1900, 156 ff., 169. A. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byzant Lit., 2 A., München 1897, S. 53. L. Radermacher, Philol. 59, 1900, 177, 185 (zu de aeternitate mundi). M. Grabmann, Geschichte d. scholastischen Methode I, Freiburg i. B. 1909, 96. P. Corßen, In Damascii Platonici de orbe lacteo disputationem a Joanne Philopono relatam animadversiones, Rhein. Mus. 66, 1911, 493—499. K. Praechter, Christlich-neuplatonische Beziehungen, Byzant. Zeitschr. 1912, 1—27. Siehe auch Grundriß I, 10. A., S. 125*.

IX. Leontius von Byzanz.

F. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Teil I: Das Leben und die polemischen Werke d. Leontius von Byzanz, Leipzig 1887 (Texte u. Unters. usw. 3, 1—2); derselbe, Realenzyklop. f protest. Theol. und Kirche, 11, 3. Aufl., Leipzig 1902, 394 ff. W. Rügamer, Leontius v. Byzanz, ein Polemiker aus der Zeit Justinians, Würzburg 1894. Vgl. dazu Fr. Loofs, Byzantin. Zeitschr. 5, 1895, 185—191. Ermoni, De Leontio Byz. et de ejus doctrina christologica, Paris 1895. Vgl. Fr. Loofs, Byz. Ztschr. 6, 1896, 417—419. A. Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der byz. Literatur, 2. A., München 1897, 54—56. J. P. Junglas, Leontius v. Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen u. Anschauungen, Paderborn 1908 (Forsch. zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. 7, 3). Siehe dazu J. Stiglmayr, Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, 565—568 und G. Krüger, Deutsche Literaturz. 1909, N. 14, 837—842. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. II, 4. A., Tübingen 1909, 405 ff. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B., 104—108. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 472—473.

X. Pseudo-Dionysius Areopagita.

Corderius, Observationes in Dionysii opp. t. I, bei Migne, P. gr. 3, 77—107. L. F. O. Baumgarten-Crusius, De Dionys. Areopag., Jen. 1823, auch in den Opusc. theol., Jen. 1836. Karl Vogt, Neuplatonismus u. Christentum, Berlin 1836. J. Huber, Die Philosophie d. Kirchenv., München 1859, 327—341. F. Hipler, Dionys. d. Areop., Regensburg 1861, De theologia librorum qui sub D. A. nomine feruntur, Part. I (Ind. lect.) bis IV, Braunsb. 1871—1885 (Hipler glaubte an keine Fälschung, sondern hielt Dion. von Rhinokorura, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, für den Verfasser, was aber mit dem Textbefund unvereinbar erscheint). Ed. Böhmer, D. A., in d. Zeitschr. Damaris 1864, Heft 2. J. Colet, Two treatises on the Hierarchies of D., with transl., intr. and notes, by J. H. Lupton, London 1869. Joh. Niemeyer, Dion. Areop. doctr. phil. et theol., diss., Hal. 1869. J. Kanakis, Dion. d. Areop. nach sein. Charakt. als Philos. dargest., I. D., Lipsiae 1881 (die Schriften sollen um die Wende des 1. u.

2. Jahrh.s entstanden sein und aus den eklekt. plat. Kreisen stammen. Es wären dann viele Interpolationen anzunehmen). C. M. Schneider, Areopagitica, die Schriften des hl. D. v. A., eine Verteidigung ihrer Echtheit, Regensburg 1884. R. Foß, Über den Abt Hilduin von St. Denis und Dion. Areopagita, Pr., Berlin 1886. A. Jahn, Dionysiaca. Sprachliche und sachl. platonische Blütenlese aus Dion., dem sogenannten Areopagiten, z. Anbahnung der philolog. Behandl. dieses Autors, Altona 1889. Joh. Dräseke, Dion. von Rhinokorura (in: Gesammelte patrist. Unters.), Altona 1889, der mit Hipler davon überzeugt ist, daß keine der Schriften des sogen. D. absichtlich gefälscht sei; derselbe, Dionysische Bedenken, Theol. Stud. u. Kr., 1897, S. 381—409; Zu D., Zeitschr. f. w. Th., 1897, S. 608—617. A. Stöckl, Gesch. der christl. Philos. z. Zeit d. Kirchenv., Mainz 1891, 384—397. Uebinger, Der Begriff der docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwickl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 8, 1894, S. 6 ff. O. Siebert, D. Metaphys. u. Eth. d. Ps.-Dion. Areop., Diss., Jena 1894. J. Stiglmayr, D. Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dion. Areop. in d. Lehre v. Übel, Histor. Jahrb., 1895, S. 253—273, 721-748; derselbe, D. Aufkommen der pseudo-dion. Schriften und ihr Eindringen in die christl. Literatur bis zum Laterankonzil 649, Progr., Feldkirch 1895; derselbe, Hielt Photius die sogenannten areopagit. Schriften für echt? Histor. Jahrb. 19, 1898, 91—94; 20, 1899, 367-388; derselbe, Zur Lösung dionysischer Bedenken, Byzantin. Zeitschr. 7, 1898, 91—110; derselbe, Die Engellehre d. sogen. Dion. Areopagita, Compte rendu du 4e Congrès scient. intern. des Cath., Fribourg (Suisse) 1898, Sect. 1, 403—414; derselbe, Über die Termini Hierarch u. Hierarchie, Ztschr. f. kath. Theol. 22, 1898, 180—187; derselbe, Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Pseudo-Dion., ebend. 246—303; derselbe, Die Eschatologie d. Ps.-Dion., ebend. 23, 1899, 1—21; derselbe, Ein interessanter Brief aus dem kirchl. Altertum, ebend. 24, 1900, 657—671; derselbe, Eine syr. Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten, ebend. 33, 1909, 383—385; derselbe, Des hl. Dion. Areopag. angebl. Schriften über die beiden Hierarchien. Aus dem Griech. übersetzt, Kempten u. München 1911. Einleitung VIII—XXVI (Bibl. d. Kirchenv.). H. Koch, Proklus als Quelle d. Dion. A. in der Lehre vom Bösen, Philol. 1895, S. 438-454; derselbe, Der pseudo-epigraphische Charakter der dion. Schriften, Theol. Quartalschr. 1895, S. 353—420; derselbe, ebd. 1896, 290-298; derselbe, Römische Quartalschrift 12, 1898, 353—398; derselbe, Das mystische Schauen bei Gregor v. Nyssa, Theol. Quartalschr. 80, 1898, 397—420 (Über die Beziehungen des Ps.-Dion. zu Gregor v. Nyssa); derselbe, Pseudo-Dion. Areopagita in seinen Beziehungen z. Neuplatonismus u. Mysterienwesen, Mainz 1900; derselbe, Theol. Quartalschr. 86, 1904, 378-399. J. Parker, Are the writings of Dionysius the Areopagite genuine? London and Oxford 1897 (für die Echtheit d. Dion.-Schriften bei großer Unkenntnis der Sachlage); derselbe, Dionysius the Areopagite and the Alexandrine School, Jahrb f. Philos. u. spek. Theol. 14, 1900. G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysius? Byz. Zeitschr. 8, 1899, 302—305. J. Turmel, L'Angélologie depuis le faux Denys l'Aréop. I—IV, Rev d'hist. et de litt. relig. 1899. Jos. a Leonissa, D. des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet v. Aquinaten, Jahrb. f. Phil. u. spek. Th., XV, 1900, S. 147—156; St. Dion. Areopagita, nicht Pseudodionysius, ebd., XVI, 1902, 4 Stücke; derselbe, ebd. XVII, 1903; XVIII, 1904, 327 ff. (Gott und das Übel nach Dion. Areop., kommentiert von Thomas von Aquin); XIX, 1905, 176 ff. (die geschaffenen Geister und das Übel, im Anschluß an den Kommentar d. hl. Thomas zum Areopagiten); XXIII, 1909, 223 ff. (Die stoffliche Welt und das Übel); XXV, 1911, 486-494 (Die hl. Kirche u. die Areopagitica). H. Omont, Manuscrit des œuvres de St. Denys l'Aréopagite, envoyé de Constantinople à Louis Débonnaire en 827, Par. 1904. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beiträge z. Gesch. d. Philosophie d. Mittelalt. 3, 2), 377 ff. (über die Lichtmetaphysik d. Pseudo-Dion.). H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dion. Areopag. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Bonn 1908. St. Schindele, Philos. Jahrb. 22, 1909, 159 ff. (über Pseudo-Dionys. Lehre von dem Unterschied von Wesenheit und Dasein). O. Bardenhewer, Patrol., 3. A., 1910, 462—467. H. Bruders, Die Kirche und d. Areopagitica, Zeitschr. f. kath. Theol. 35, 1911, 767—775 (gegen Jos. a Leonissa).

XI. Maximus Confessor.

J. Huber, Die Philos. d. Kirchenv., München 1859, 341—358. H. Weser, S. Maximi Confessoris praecepta de incarnatione Dei et deificatione hominis expo-

nuntur et examinantur, I. D., Berolini 1869. L. Stavrides, *Ἡ ὁδὸς πρὸς τὸν θεὸν ἢ περὶ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου κατὰ Μάξιμον τὸν Ὁμολογητήν*, Leipzig 1894. A. Preuß, Ad Maximi Confessoris de deo hominisque deificatione doctrinam adnotationum P. I, Schneeberg 1894. K. Holl, Die Sacra Parallela d. Johannes Damascenus, Leipzig 1896 (Texte u. Unters. usw. 16, 1, 342 ff.); derselbe, Fragm. vornizänischer Kirchenv. aus d. Sacra Parallela, Leipzig 1899 (ebd. 20, 2, XVIII ff.). A. Ehrhard in Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit., 2. A., München 1897, 61–64, 216 ff; derselbe, Zu den „Sacra Parallela" d. Johannes Damascenus u. dem Florilegium des Maximus, Byzant. Zeitschr. 10, 1901, 394—415. A. Elter, Gnomica homoeomata 1, Pr., Bonnae 1900. E. Michaud, St. Maxime le confesseur et l'apocatastase, Rev. int. de Théol., 1902, S. 257—272. Wagenmann (R. Seeberg), Realenzyklopädie f. prot. Theol. 12, 3. A., 457—470. H. Straubinger, Die Christologie des hl. Maximus Confessor, Bonn 1906; derselbe, Die Lehre des Patriarchen Sophronius v. Jerusalem über d. Trinität, d. Inkarnation u. d. Person Christi. Mit besonderer Berücksichtigung seiner Beziehungen zu Maximus Conf., in ihren Hauptpunkten zugleich verglichen mit den Sätzen des hl. Thomas, Der Katholik 1907, I, 81—109, 175—198, 251—265. Haidacher, Chrysostomus-Fragmente im Maximus-Florilegium u. in d. Sacra Parallela, Byzant. Zeitschr. 16, 1907, 168—202. J. Stiglmayr, Maximus mit seinen beiden Schülern, Der Katholik, 1908, II, 39—45. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., 1910, 497—500. E. Montmasson, Chronologie de la vie de S. Maxime le Confesseur (580—662), Échos d'Orient 13, 1910, 149–154; derselbe, La doctrine de l'*Ἀπάθεια* d'après S. Maxime, Échos d'Orient 14, 1911, 36—41. G. Heinrici, Griechisch-byzantinische Gesprächbücher, Abh. d. philol.-histor. Kl. d. K. sächs. Ges. d. Wiss., B. 28, Leipzig 1911, S. 4—5 (Über die Gesprächbücher d. Max.). J. Dräseke, Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena, Theol. Studien und Kritik. 84, 1911, 20–60, 204–229.

XII. Johannes Damascenus.

Prantl, Gesch. d. Logik I, Leipzig 1855, 657—658 (Über die Logik des Joh. Damasc.). T. Alfred Perrier, Jean Damascène. Sa vie et ses écrits, Strasb. 1862. Fr. Hendr. Joh. Grundlehner, J. Dam., Utrecht 1876. Jos. Langen. Joh. v. Damascus, Gotha 1879. F. Loofs, Studien über die dem Joh. v. Dam, zugeschriebenen Parallelen, Halle 1892; derselbe, Leitfaden d. Dogmengeschichte, 4. A., Halle 1906, 322—329. A. Stöckl, Geschichte d. christl. Philos. z. Z. der Kirchenv., Mainz 1891, 403—409. Karl Holl, Die Sacra Parallela des J. Dam., Texte u. Untersuch. 16, 1, Leipzig 1896; derselbe, Fragmente vornizän. Kirchenv. aus den Sacra Parallela, Leipzig 1899 (Texte u. Untersuch. 20, 2). Gegen Holl P. Wendland, Theolog. Literaturz. 1897, 9—14; Byzant. Zeitschr. 7, 1898, 166—168, L. Cohn, Berliner philologische Wochenschrift 1897, 456—463, 484—493, Fr. Loofs, Theol. Stud. und Krit. 1898, 366–372 und A. Ehrhard, Byzantin. Zeitschr. 10, 1901, 394—415 (siehe XI). • K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius u. Joh. Dam., Gütersloh 1903. D. Ainslee, John of Damascus, 3e ed., London 1903. C. Diobouniotis, *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, Athen 1903. V. Ermoni, St. Jean Damascène, Paris 1904 (La Pensée chrét.). S. Vailhé, Date de la mort de Saint Jean Damascène, Échos d'Orient 9, 1906, 28—30 (als Todesdatum wird der 4. Dezember 749 fixiert). Duffo, Saint Jean Damascène, source de S. Thomas, Bulletin de litt. ecclés. 1906, 126–130. J. Bilz, Die Trinitätslehre d. hl. Joh. v. Dam. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griech. und lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses, Paderborn 1909 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 9, 3). Siehe dazu J. Stiglmayr, Theol. Revue, 1910, N. 2, 54–56. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode I, Freiburg 1909, 108—113, II, 1911, 93 f., 367, 389 f. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. II, 4. A., Tübingen 1909, 435 f., 509 ff. K. Burkhard, Joh. v. Damaskus Auszüge aus Nemesius. Wiener Eranos. Zur 50. Vers. deutsch. Phil. u. Schulmänner in Graz 1909. Wien 1909. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1899, 23—38. J. de Ghellinck, Les œuvres de Jean de Damas en occident au XIIe s., Revue des questions hist. 1910, 149–160; derselbe, Les citations de Jean Damasc. chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard, Bull. de litt. ecclés. 1910, 278—285. Ch. Papadopulos, *Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* V, 1910, 193–212.

Zu § 18. Die Lateiner des fünften bis achten Jahrhunderts.

I. Faustus von Reji.

A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, Stuttgart 1895. F. Wörter, Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus (2. Die Lehre des Faustus von Riez), Münster i./W. 1900. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 518—521.

II. Claudianus Mamertus.

M. Schulze, Die Schrift des Claudianus Mamertus, Presbyters zu Vienne: De statu animae, im Auszuge mit kritischen Untersuchungen, Dresden 1883. A. Engelbrecht, Untersuchungen über die Sprache d. Claud. Mam., Wien 1885. R. de la Broise, Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis, Thesis, Paris 1890.

III. Martianus Capella.

C. Böttger, Jahns Archiv, 13, 1847, 591–622. C. Prantl, Gesch. d. Logik I, Leipzig 1855, 672—679. E. Narducci, Intorno a vari commenti fin qui inediti o sconosciuti al „Satyricon" di Marziano Capella, seguita dal commento di Remigio d'Auxerre al libro VII de de Arithmetica, Roma 1883. A. Ebert, Allg. Gesch. der lat. Lit. d. Mittelalt., I. B., 2. Aufl. 1899, S. 483. A. Baumgartner, Gesch. d. Weltliteratur, IV. B., 3. u. 4. A., Freiburg i./B. 1905. C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarbeiten herausgegeben von R. Wünsch u. L. Deubner, B. III, H. 1, 1906. A. Sundermeyer, De re metrica et rythmica Martiani Capellae, I. D., Marpurgi 1910. M. Esposito, Hermathena 36, 1910, 71 f. (Über Mart. Cap. bei den Iren im Mittelalter). K. Schulte, Das Verhältnis v. Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii z. Kommentare d. Remigius Antissiodorensis, Münster i./W. 1911 (Forschungen und Funde, B. 3, H. 2).

IV. Boëthius.

a) Allgemeine Darstellungen: C. F. Bergstedt, De vita et scriptis Boethii, Upsala 1842. Giovanni Bosisio, Memoria intorno al luogo del supplizio di Sev. Boezio, Pavia 1855. F. Puccinotti, Il Boezio ed altri scritti storici e filosofici, Firenze 1864. Biraghi, Boezio filosofo, teologo, martire a Calvenzano Milanese, Milano 1865. G. Baur, Boethius und Dante, Leipzig 1873. H. Usener, Anecdoton Holderi, Ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgotischer Zeit (Festschrift), Bonn 1877, 37–66 (Boëthius). A. Richter, Der Übergang d. Philosophie zu den Deutschen im VI.–XI. Jahrhundert, Pr. d. R.-Sch., Halle 1880. V. di Giovanni, Sev. Boezio filosofo e suoi imitatori, Palermo 1881. Teuffel-Schwabe, Gesch. d. römischen Literatur II, 5. A. 1890, 1230 ff. H. F. Stewart, Boethius, Edinburgh 1891. G. Pfeilschifter, Theodorich der Große, Münster 1896, S. 169 ff.; derselbe, Theodorich der Große, Mainz 1910 (Weltgesch. in Charakterbildern). S. Brandt, Entstehungszeit u. zeitliche Folge der Werke von Boethius, Philologus 62, 1903, 141—154, 234—275. R. Murari, Dante e Boezio, Bologna 1905. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, T. I, Freiburg i./B. 1909, 148—177 (eine sehr eingehende Darlegung der Bedeutung d. Boethius und seiner Schriften für die scholastische Methode). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A. 1910, 541—545. M. Manitius, Gesch. d. lateinischen Literatur d. Mittelalters, I. Teil. München 1911, S. 22–36. T. Venuti de Dominicis, Boezio, Vol. I. Studio storico-filosofico, Grottaferrata 1911.

Vgl. auch die Artikel über Boëthius von Funk im Kirchenlexikon II, 2. A., 967 ff., von Dryander in Realenzyklopädie f. prot. Theol. III, 3. A., 277 ff., von Godet in Dictionnaire de théologie catholique II, 918—922, von Hartmann in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie d. klass. Altert. III, 2. A., 596–601.

b) Boëthius' Übersetzungen und logische Schriften: C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland I, Leipzig 1855, 679—722. V. Rose, Die Lücke im Diogenes Laertius und der alte Übersetzer, Hermes 1, 1866, S. 381 f. (Über die Übersetzung der Analytica, der Topik und der Elenchi sophistici durch Jacob de Venetia). Th. Stangl, Boethiana vel Boethii Commentariorum in Ciceronis Topica emendationes, Gotha 1882. A. Busse, Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium, Comment. in Arist. graeca IV, Berol. 1887, XXXI–XXXIV (Über die Boëthianische Übersetzung der Isagoge u. ihre handschriftl. Überliefer.).

Concetto Marchesi, L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale, Documenti ed Appunti, Messina 1904, 19 ff. (Nur die Übersetzung d. log. Schriften d. Aristot. durch Boëthius ist sicher). J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrb. 18, 1905, 168 f. Es wird nach V. Rose ausgeführt, daß die in den Boëthius-Ausgaben stehenden Übersetzungen der Analytica priora und posteriora, der Topik und der Sophistici Elenchi des Aristoteles nicht von Boëthius stammen, sondern von Jacob de Venetia im Jahre 1128 angefertigt wurden). M. Grabmann, Die Gesch. d. scholastischen Methode I, Freiburg i./B. 1909, 149—160 (Über die logisch. Schriften d. Boëth. und ihre einschneidende Bedeutung f. d. scholast. Methode), II, 1911, 70—72 (Über die dem Boëthius fälschlich zugeschriebenen Übersetzungen der Analytica, der Topik u. d. Sophistici Elenchi). P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e ed., Louvain 1911, p. 7—9 (Les Philosophes Belges t. VI; Über die Übersetzungen des Boëthius). M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelt. I. T., München 1911, S. 29—32. H. Geist, Ein Boëthius-Fragment, Berliner philol. Wochenschr. 1911, N. 9, 598-599 (Bericht über ein in dem Pergamenteinband einer Nürnberger Handschrift enthaltenes Fragment von d. Boëth. Kommentar zu den Kategorien zum Ende des ersten und zu Stücken des zweiten Buches). A. Kappelmacher, Das Nürnberger Boethius-Fragment, Wiener Studien 33, 1912, 336—338 (Über den Wert des Nürnberger Fragments).

c) Boëthius' musikalische u. mathematische Schriften: M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker, Halle 1863, Abschn. XIII (über Boëthius). Derselbe, Vorlesungen über die Gesch. d. Mathematik, B. I, 2. Aufl., Leipzig 1894, S. 491 ff. G. Schepß, Zu den mathematisch-musikalischen Werken des Boethius, Abhandl. aus dem Gebiete der klass. Altertumswissensch., Wilhelm v. Christ dargebracht, München 1891, 107—113. W. Mickley, De Boethii libri primi de musica fontibus, Jena 1898 (Quellenanalyse der inst. musica). N. Bubnov, Gerberti opera mathematica, Berolini 1899. App. S. 161—196 (Über die Übersetzung der Elemente des Euklid durch Boëthius und die dem Boëthius fälschlich zugeschriebenen Darstellungen der Geometrie). G. Ernst, De geometricis illis quae sub Boëthii nomine nobis tradita sunt quaestiones, Pr., Bayreuth 1903. Eitner, Biographisch-bibliographisches Quellen-Lexikon der Musiker und Musikgelehrten II, Leipzig 1900, 890 ff. (Über Bedeutung, Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen v. Boëth. de institutione musica.) M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, S. 26—28.

d) Boëthius' Consolatio philosophiae: Mazzuchelli, Gli scrittori d'Italia II, p. 3, Brescia 1762, 1416 ff. (Verzeichnis der Ausgaben und Übersetzungen der Consolatio). V. Martin, Quae de providentia Boetius in consolatione philosophiae scripserit, Nantes 1865. R. Peiper, Lipsiae 1871, der in seiner Ausgabe der Consolatio die handschriftliche Verbreitung (V—XVIII), die Übersetzungen (LI ff.), die Kommentare (XL-XLVI) zur Consol. bespricht. G. Schepß, Handschriftl. Studien zu Boethius De consolatione philosophiae, Pr., Würzburg 1881 (Über eine Maihinger Handschr. mit Glossen und Kommentar). V. di Giovanni, Severino Boezio filosofo e suoi imitatori, Palermo 1881, 131-174. (Über die Nachahmungen der Consolatio). E. Narducci, Intorno all' autenticità di un Codice Vaticano continente il trattato di Boezio „De consolatione philosophiae" scritto di mano di Giovanni Boccaccio, Atti della R. Academia dei Lincei. Ser. 3. Scienze morali VIII, Roma 1883, 243 ff. N. Scheid, Die Weltanschauung des Boethius und sein „Trostbuch", Stimmen aus Maria Laach 39, 1890, 374—392. H. Hüttinger, Studia in Boetii carmina collata, zwei Pr., Ratisbonae 1900-1902. A. Engelbrecht, Die Consolatio philosophiae d. Boethius; Betrachtungen über den Stil des Autors und die Überlieferung seines Werkes, Wien 1902 (Sitzungsb. d. Wiener Akademie). E. K. Rand, On the Composition of Boethius Consol. philos., Boston 1904 (Harvard Studies in Classical Philology 15). A. P. Mc. Kinlay, Harvard studies 18, 1907, 123-156. F. Wilhelm, Maximianus und Boëthius, Rhein. Mus. 62, 1907, 601—614 (Über das Verhältnis d. Maximianus zur Consolatio des Boëthius. Keine weitgehende Benutzung d. Cons. durch Max.). G. Misch, Geschichte der Autobiographie. I, Leipz. u. Berlin 1907, S. 463 ff. F. Fehlauer, Die englischen Übersetzungen von Boëthius De Consolatione philosophiae. 1. Die alt- und mittelenglischen Übersetzungen. I. D., Königsberg 1908. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 160 ff. (Die Schrift „De cons. philos." und das Mittelalter). Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, S. 32—35. J. Endres, Studien z. Gesch. d. Frühscholastik, Philos. Jahrb. 25, 1912, 364-

367 (Über den Kommentar d. Bovo II. v. Corvey zu De Cons. philos. l. III, metr. IX).

e) Das Christentum des Boëthius. G. Baur, De An. M. Sev. Boethio christ. doctr. assertore, Darmstadt 1841. J. G. Suttner, Boeth. der letzte Römer, sein Leben, sein christl. Bekenntnis, sein Nachruhm, Pr., Eichstädt 1852. Ch. Jourdain, De l'origine des traditions sur le christianisme de Boèce, Paris 1861. G. Bosisio, Sul catolicismo di An. M. T. Sev. Boezio, Pavia 1867. L. C. Bourquard, De An. M. Sev. Boethio, christiano viro, philosopho ac theologo, Angers 1877. Prietzel, Boëth. u. seine Stellung z. Christentum, Pr., Löbau 1879. H. Weißenborn, Zur Boeth.-Frage, Pr., Eisenach 1880. A. Hildebrand, Boeth. u. s. Stellung z. Christentum, Regensburg 1885. G. Boissier, Le christianisme de Boèce, Extrait du Journal des Savants, Paris 1889. Semeria, Il christianesimo Sev. Boezio rivendicato, Roma 1900.

f) Die theologischen Schriften des Boëthius: Schenkl, Verhandlung. d. 18. Versamml. deutsch. Philologen und Schulmänner, Wien 1859, 76—92. Fr. Nitzsch, Das System d. Boëthius und d. ihm zugeschriebenen theologischen Schriften, Berlin 1860 (Gegen die Autorschaft d. Boëthius). G. Bosisio, Sull'autenticità delle opere theol. di An. M. T. Sev. Boezio, Pavia 1867. Vgl. dazu G. Schündelen, Bonner Theol. Literaturblatt 1870, 804 ff. 838 ff. H. Usener, Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Gesch. Roms in ostgotischer Zeit (Festschrift), Bonn 1877 (Zeugnis d. Cassiodor für die Echtheit der opuscula theologica). C. Krieg, Über die theolog. Schriften d. Boëthius, Jahresb. d. Görresgesch. f. 1884, 23—52 (Für d. Echtheit). G. Schepß, Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde XI, 125 ff. (Gegen die Echtheit). J. Dräseke, Jahrb. f. protest. Theol. 12, 1886, 312-333 (Für d. Echtheit d. theolog. Traktate gegen Nitzsch); derselbe, Boëthiana, Zeitschr. f. wiss. Theol., 31, 1888, 94—104 (Für die Echtheit gegen Schepß). E. K. Rand, Der dem Boëthius zugeschriebene Traktat De fide catholica, Jahrbb. f. klass. Philol., Supplementb. 26, Leipzig 1901, 405—461 (der Traktat de fide ist unecht); derselbe, Johannes Scottus, München 1906 (Quellen und Untersuchungen z. latein. Philologie d. Mittelalt., herausgeg. v. L. Traube I, 2); R. ediert den Kommentar d. Johannes Eriugena und d. Remigius v. Auxerre zu den opuscula sacra d. Boëthius). St. Schindele, Philos. Jahrb. 22, 1909, 169 (Boëth. der Vermittler der Lehre von Wesenheit und Dasein). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, 163—176 (Die schol. Methode in d. opuscula sacra d. Boëth.). Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, S. 35—36.

g) Grammatisches bei Boëthius: G. Bednarz, De universo orationis colore et syntaxi Boethii 1, I. D., Vratislaviae 1883; derselbe, De syntaxi Boethii 1, Pr., Striegau 1892.

V. Cassiodorus Senator.

F. D. de St. Marthe (Par. 1695), Buat in: Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss., I, S. 79 ff. Stäudlin in: Kirchenhist. Archiv für 1825, S. 529 ff., Prantl, Gesch. der Log., I, Leipzig 1855, S. 722-724. V. Durand, Quid scripserit de anima M. A. Cassiodorus, Tolosae 1851. C. Schirren, De ratione quae inter Jordanem et Cassiodorum intercedat commentatio, I. D., 1858. A. Thorbecke, Cassiodorus Senator, Heidelb. 1867. Adolf Franz, M. Aur. Cassiodorus Senator, ein Beitr. zur Gesch. d. theol. Lit., Bresl. 1872. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalters, Bd. I, Leipzig 1874, S. 473-490. H. Usener, Anectodon Holderi, Bonn 1877 (Über ein Fragment einer verlorenen Schrift Cass., das wichtige Mitteilungen über seine Familie, seine Schriftstellertätigkeit u. eine wertvolle Notiz über die theolog. Werke d. Boëthius enthält). B. Hasenstab, Studien z. Variensammlung d. Cass. Sen., T. 1, Pr., München 1883. G. Minasi, M. A. Cassiodoro Senatore, Napoli 1895. E. Norden, Die antike Kunstprosa II., Leipzig 1898, 2. A. 1909, 663—665 (Cass. Bedeutung f. d. Hebung d. klass. Studien). H. Peter, Der Brief in der röm. Lit., Leipzig 1901, S. 202 ff. Mariétan, Le problème de la classification des sciences, Paris 1901. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., B. 4, H. 2—3), S. 352—355 (Über d. Institutiones div. et saec. litt.). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg i. B. 1910, S. 545-548. Fr. Zimmermann, Cassiodors Schrift über d. Seele, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., B. 25 (1910—11),

S. 419 ff. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalters, I. T., München 1911, S. 36—52.

VI. Martin von Bracara.

C. P. Caspari, Martin von Bracaras Schrift De correctione rusticorum, Christiania 1883. A. Ebert, Allg. Geschichte d. Lit. d. Mittelalt., B. 1, 2. Aufl. 1889, S. 572 f. A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, Introd. CXXV—CXXXI. Seeberg, Realenzyklopädie f. prot. Theol. 12, 3. Aufl., S. 385 ff. E. Bickel, Die Schrift d. Martinus v. Bracara formula vitae honestae, Rhein. Mus. 60, 1905, 505—551. J. Stiglmayr, Das opus imperfectum in Matthaeum. Zur Frage über Grundsprache, Entstehungszeit, Heimat, Verfasser des ganzen Werkes. Zeitschr. f. kath. Theol. 34, 1910, 1—38, 473—499 (Martin v. Br. war vielleicht der Übersetzer des zwischen 395—414 in Konstantinopel entstandenen griech. Textes). O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg i. B. 1910, S. 566 f. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, 109—113.

VII. Isidorus von Sevilla.

a) Allgemeine Darstellungen: P. B. Gams, Die Kirchengesch. v. Spanien II, 2, Regensburg 1874, S. 102—113. A. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. im Abendlande, I, 2. A., Leipzig 1889, S. 588—602. O. Bardenhewer, Patrologie, 3. A., Freiburg i. B. 1910, S. 568—571. M. Manitius, Gesch. d. latein. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, S. 52—70.

b) Isidor als Literaturhistoriker: G. v. Dzialowski, Isid. u. Ildefons als Literaturhistoriker, Kirchengesch. Studien 1898. F. Schütte, Über den Schriftstellerkatalog d. hl. Isid. v. Sev. in: Sdralek, Kirchengesch. Abhandl. I, Breslau 1905, 77—149.

c) Isidors Etymologiae: F. A. Eckstein, Analekten z. Gesch. d. Pädagogik: ein griech. Elementarbuch aus dem Mittelalter; Isidors Enzyklopädie und Victorinus etc., Pr., Halle 1861. C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland, B. II, Leipzig 1861, 2. Aufl. 1885, S. 12—15. H. Dressel, De Isidori Originum fontibus, I. D., August. Taurin. 1874. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik vom Mittelalt. bis Newton, I. B. 1890, S. 31 ff. (Über die Epikureische Atomistik bei Isidor). Marius Michel, Le livre des origines d'Isidore de Séville, Revue internat. de l'enseignement, 1891, S. 198 ff. M. Klußmann, Excerpta Tertullianea in Isidori Hisp. etymologiis, Pr., Hamburg 1892. H. Schwarz, Observationes criticae in Isidori Hispalensis Origines, Pr., Hirschberg 1895. Mariétan, Le problème de la classification des sciences d'Aristote à S. Thomas, Paris 1901. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., B. 4, H. 2 u. 3), S. 355 f. W. M. Lindsay, Notes on Isidor's Etymologiae, The classic. Quarterly 1912, Jan. H. Philipp, Die historisch-geographischen Quellen in den Etymologiae d. Isidorus v. Sevilla, T. I. Quellenuntersuchung, Berlin 1912 (Quellen u. Forsch. z. alt. Gesch. u. Geogr. v. W. Sieglin XXV).

d) Isidors Schrift De natura rerum: A. Schenk, De Isidori Hispalensis De natura rerum libelli fontibus, I. D., Jenae 1909.

e) Isidors Sentenzenbuch: M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, B. I, Freiburg i. B. 1909, S. 144—146.

f) Isidors Schrift De fide catholica: K. Weinhold, Die altdeutschen Bruchstücke d. Traktats des Bischofs Isidorus von Sevilla De fide catholica contra Judaeos, Paderborn 1874. M. Rannow, Der Satzbau des althochdeutschen Isidor im Verhältnis zur latein. Vorlage, Berlin 1888 (Schriften z. germanischen Philol. 2. H.). G. A. Hench, Der althochdeutsche Isidor, Straßburg 1893. E. Klemm, Satzmelodische Einrichtungen zum althochdeutschen Isidor, I. D., Halle 1911.

g) Isidors Mönchsregel; R. Klee, Die Regula monachorum Isidors von Sevilla, Pr., Marburg 1909.

h) Isidors Chroniken: H. Hertzberg, Über die Chroniken des Is. v. Sevilla, Forschungen z. deutsch. Gesch., B. 15, 1875, S. 289—360. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, I, 7. A., Stuttg. 1904, 93—95.

i) Isidors Verse über seine Bibliothek: A. Riese, Rhein. Mus. 65, 1910, 481—503. C. Weyman, Histor. Jahrb. 32, 1911, 63—66. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. M. I, München 1911, 69.

VIII. Samuel Tajus von Saragossa.

H. Denifle, Archiv f. Lit. u. Kircheng. d. Mittelalt., I, 1885, S. 587. Hurter, Nomenclator litt. theol. cath., I, 3. A., Oenip. 1903, S. 610. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode, I. B., Freiburg i. B. 1909, S. 146.

IX. Beda Venerabilis.

a) Allgemeine Darstellungen: H. Gehle, De Bedae Ven. vita et scriptis disp. hist. theol., Lugd. Bat. 1838. Jos. A. Ginzel, Kirchenhist. Schriften, Wien 1872, II, 1—14. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I, Wien 1873, 86—93. K. Werner, Beda der Ehrwürdige und seine Zeit, Wien 1875, 2. Aufl. 1881. O. Zöckler, Gesch. der Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwiss. I, Gütersloh 1877, S. 246 ff. C. Plummer in der Einleitung zu seiner Ausgabe v. Bedas Hist. eccl. gentis Anglorum, Oxoniae 1896. Hurter, Nomenclator litt. theol. cath. I, Oenip. 1903, S. 631 ff. Études 1909, 20 février: Bède et l'Eucharistie. Godet, Bède le Vénérable, Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, 523—527. Kleopas Kikylides, *Βέδας ὁ Αἰδέσιμος περὶ τῶν ἁγίων τόπων, Νέα Σιών* IX, 1910, 438—446. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, S. 70—87.

b) Bedas mathematische Leistungen: M. Cantor, Mathematische Beitr. z. Kulturleben d. Völker, Halle 1863, XIX. Über Isidor, Beda und Alcuin; derselbe, Vorlesungen über d. Gesch. d. Math. B. I, 2. Aufl., Leipzig 1894, S 775—780.

c) Die Quellen zu Bedas Kirchengesch.: Schoell, De eccl. Brit. hist. fontibus in der Ausgabe v. C. Plummer, Oxoniae 1896. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, I, 7. A., Stuttg. 1904, 145—146.

d) Bedas Bibelkommentare: Morin, Revue Bénédictine IX, 1892, 316—376. A. E. Schönbach, Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Philol.-hist. Kl. 146, 1903, IV, S. 3—42. A. Condamin, L'incrance d'après S. Bède, Recherches de sc. relig. 1913, 73—75.

e) Bedas Poesie: M. Manitius, Gesch d. christl.-lat. Poesie, Stuttg. 1891, S. 500 f. A. Baumgartner, Gesch. d. Weltlit. B. IV, S. 274 ff.

Zu § 19. Begriff und Einteilung der Scholastik.

I. Begriff der Scholastik.

F. Picavet, La scolastique, siehe unter II. J. Lindsay, Scolastic and mediaeval philosophy, Archiv f. Gesch. d. Philos. 25, 1902, 42—48. M. de Wulf, Qu'est-ce que la philosophie scolastique?, Revue néo-scol. 1898—1899. Auch separat Louvain 1899; derselbe, La notion de la scolastique, Revue philosophique, juin 1902; derselbe, Introduction à la philosophie néo-scolastique, Louvain-Paris 1904 (Ins Englische übersetzt unter dem Titel: Scholasticism old and new, Dublin 1907); derselbe, Notion de la philosophie scolastique médiévale, Revue néo-scol. 18, 1911, 177—196; derselbe, Histoire de la philos. médiévale, 4e éd., Louvain-Paris 1912, 105—128. De Wulf schränkt den Begriff „Scholastik" auf die herrschende Gruppe von Systemen ein und stellt ihnen die ascholastischen oder antischolastischen Systeme gegenüber. Über diese Auffassung hat sich eine lebhafte Diskussion entsponnen, die hauptsächlich von folgenden Autoren geführt wurde: Jacquin, Revue d'hist. ecclés. 5, 1904. Diego Josef d'Oigny, Libéralisme philosophique. A propos d'un livre récent, Études francisc., Okt. 1904. Hadelin, ebd., Januar 1905. T. Richard, Étude critique sur le but et la nature de la scolastique, Revue Thomiste, 1904, 167 ff., 416 ff. Gr. Holtum, Die scholastische Philosophie in ihrem Verhältnis zur Wissenschaft, Philosophie u. Theol., Philos. Jahrb. 18, 1905, 400—406; 19, 1906, 34—39. De don Festiguière, Revue Bénédictine 1906, April, Juli, Oktober. G. M. Manser, Die mittelalterliche Scholastik nach ihrem Umfang und Charakter, Historisch-polit. Blätter 1907, 317—339, 407—431. I. Rickaby, Scholasticism, London 1908. Sentroul, Che

cosa è la filosofia scol., Riv. di filos. neoscol. 1o anno, 1909, S. 28ff. G. Gentile, Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia, Bari 1909, V: Il neotomismo, a proposito del libro di M. de Wulf, S. 111—148; derselbe, La scolastica e il prof. De Wulf, Critica, luglio 1911. Siehe dazu De Wulf, Critica 1911. Ch. Huit, Brève histoire du mot scolastique, L'enseignement chrétien, juillet 1911. B. Nardi, Scolastica vecchia e nuova, Riv. di filos. neoscol. 3, 1911, S. 555 ff. Raymond, Une étappe nouvelle dans la conception de la philos. scol., Études francisc., juin 1912.

II. Allgemeine Darstellungen der Geschichte der scholastischen Philosophie.

Lud. Vives, De causis corruptarum artium, in seinen Werken, Basel 1555. Lambertus Danaeus, in seinen Prolegom. in primum librum sententiarum cum comm., Genev. 1580. Ch. Binder, De scholastica theologia, Tübing. 1614. Ad. Tribbechovius, De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Gießen 1665, 2. Aufl., besorgt von Heumann, Jena 1719. Jac. Thomasius, De doctoribus schol., Lips. 1676 (Leipz. Dissertation des Martin Busse unter dem Vorsitz d. Jac. Thomasius). Jac. Brucker, Hist. crit. philos., t. III, Lips 1743, p. 709—912. W. L. G. v. Eberstein, Die natürl. Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben, Lpz. 1803. Tiedemann, Buhle, Tennemann, Ritter u. a., in ihrer allgem. Gesch. der Philos. In neuerer Zeit besonders: Hampden, The Schol. philos., Oxf. 1832. V. Cousin in seiner die geschichtliche Auffassung der Scholastik vielfach beeinflussenden Einleitung z. Ouvrages inédits d'Abélard, Par. 1836, wo die scholast. Philos inhaltlich mit den Entwicklungsphasen des Universalienproblems identifiziert wird. Ders., Fragments philosophiques, philosophie du moyen-âge, 5. éd., Par. 1865 (deckt sich zum Teil mit dem vorigen Werk). Rousselot, Études sur la philosophie dans le moyen-âge, Par. 1840—1842. Duc de Paraman, Hist. des rév. de la philos. en France pendant le moyen-âge jusqu'au 16. siècle, Par. 1845. Barth. Hauréau, De la philosophie scolastique, 2 voll., Par 1850; ders., Singularités historiques et littéraires, Par. 1861; ders., Histoire de la philos. scolastique, I. partie (de Charlemagne à la fin du XII. siècle), Par. 1872, II. partie, t. 1 u. 2, Par. 1880 (H. hat manches neue historische Material mit verarbeitet und die Scholastik richtiger gewürdigt, als dies seit Brucker üblich war). Ders., Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la biblioth. nationale, 6 Bde., Par. 1890—1893, (bietet reiches biographisches und handschriftliches Material nebst teilweise sehr wichtigen Publikationen bisher unedierter Texte). Siehe dazu die wertvolle Besprechung von Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. X, 1897, 127—151. Wilh. Kaulich, Gesch. der scholastischen Philosophie, I. Teil: Von Joh. Scotus Erigena bis Abälard, Prag 1863. Alb. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. I—III, Mainz 1864—1866. J. E. Erdmann in dem betreffenden Abschnitt seines Grundr. d. Gesch. d. Ph., Bd. I, 4. Aufl., bearb. von B. Erdmann, Berl. 1896, S. 263-516, und in der Abhandlung: Der Entwicklungsgang der Scholastik, in: Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. VIII, Heft 2, Halle 1865, S. 113—171. L. Figuier, Vies des savants illustres du moyen-âge avec l'appréciation sommaire de leurs travaux, Par. 1867. De Cupély, Esprit de la philos. scol., Par. 1868. Maurice, Mediaeval philosophy; or a treatise of moral and metaphysical philosophy from the 5. to the 14. century. New edit., Lond. 1870. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. 1. B.: Johannes Duns Scotus. 2. B.: Die nachskotistische Scholastik. 3. B.: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1881-1884. R. L. Poole, Illustrations of the history of mediaeval thought, Lond. 1884. H. Denifle u. Fr. Ehrle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalters, B. I—VII, 1885—1900 (die Publikationen bringen völlig neues, durch sorgfältigste Quellenstudien erhobenes Material); Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule d. hl. Bonaventura, Zeitschr. f. kath. Theol., 1883. Ch. Jourdain, Excursions historiques et philosophiques à travers le moyen-âge, Par. 1888. F. Picavet, L'origine de la philosophie scol. en France et en Allemagne in: Bibliothèque de l'école des hautes études, t. I, Par. 1888, S. 253—279 (wendet sich gegen Cousins und Hauréaus Auffassung der Scholastik als bloßer Universalienlehre und betrachtet Alcuin als Stammvater der schol. Philos. in Frankreich und Deutschland); ders., La Scolastique, Revue internationale de l'enseignement du 15

Avril 1893. Separat bei Armand Colin, Par. 1893 (Begriff d. Scholast., Aufgabe ihrer Geschichte, Quellen, Hauptprobleme, hervorragendste Philosophen der I. Periode); derselbe, Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot, Paris 1896; derselbe, Le moyen-âge. Charactéristique théologique et philosophico-scientifique in: Séances et trav. de l'Académ. des sciences mor. et pol., mai 1901, S. 630—654 (auch separat Paris 1901); derselbe, Valeur de la scolastique, Paris 1902; derselbe, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris 1905, 2e ed., 1907. Picavets Skizze ist geschrieben vom Standpunkt der Vergleichung der einzelnen philosophischen Systeme oder Philosophien. Er läßt die mittelalterl. Philosophien beginnen mit Paulus, Philon, Apollonius von Tyana, Plutarch von Chaeronea und Seneca (S. 319). Als der eigentliche Lehrer des Mittelalters, der Christen, wie der Araber und Juden, gilt ihm nicht Aristoteles, sondern Plotin und die Neuplatoniker (ch. V). Siehe dazu die kritischen Bemerkungen von Cl. Baeumker, Deutsche Literaturz. 1907, N. 44, 2757—2764. Ferner M. de Wulf, Revue néo-scol. 1905, 112—115 und Hist. de la philos. médiév., 4e éd. 1912, S. 125, Anm. 2. A. Leclère, Archiv f. Gesch. d. Philos. 19, 1906, 495—503; 21, 1908, 110—111. Domet de Vorges, Revue de philos. 1906, 289 ff. F. Picavet, Hist. des philosophies médiév., Revue internat. de l'enseignement, janvier, novembre 1911, décembre 1912. — J. Freudenthal, Zur Beurteilung der Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos., III, 1890, S. 22 ff. (Unselbständigkeit d. scholast. Wiss. gegenüber d. Glauben u. d. Theolog.; z. T. Polemik gegen Kaufmanns „Universitäten", Bd. I). R. Eucken, Die Lebensanschauungen d. großen Denker, Lpz. 1890, 5. Aufl. 1904, 9. A. 1911. W. Windelband, Gesch. d. Philos., Freiburg 1892, 5. A. 1910; derselbe, Zur Wissenschaftsgesch. der romanischen Völker in: Gröber, Grundriß d. roman. Philol. II, 3, Straßburg 1901, 550—578. In demselben Grundriß II, 1, Straßburg 1902 wird von G. Gröber, Die literarhistorische Seite der mittelalterlichen Philosophie behandelt. J. Uebinger, Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtl. Entwicklung, Archiv f. Gesch. d. Philos. 8, 1895, 1—32. M. de Wulf, Histoire de la philos. scol. dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française, Louvain et Paris 1895 (behandelt größten Teils Leben, Schriften und Lehre d. Heinrich von Gent); derselbe, Histoire de la philosophie médiévale précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne, Paris et Bruxelles 1900, 2e éd., Louvain-Paris 1905, 3. A. in englischer Übersetzung by P. Coffey, London 1909, 4e éd. Louvain-Paris 1912; derselbe, Précis d'histoire de philosophie, 2e éd. 1909, 3e éd. 1911 in: Manuel de philosophie, publié par des professeurs de Louvain, t. II; derselbe, Histoire de la philosophie en Belgique, Bruxelles-Paris 1910. Hierher gehört vor allem der erste Teil: La philosophie en Belgique jusqu'à l'érection de l'université de Louvain 1425; derselbe, Les courants philosophiques du moyen-âge occidental, Revue de philos. 12, 1912, 225 ff., 389 ff., 592 ff.; derselbe, Chronique d'histoire de la philosophie médiévale; l'état actuel de la science: 1. Origines de la philosophie médiévale, 2. ce qu'il faudrait faire, 3. ce qui a été fait, 4. conclusion, la synthèse in: Revue d'histoire et de littérat., religieuses, 5, 1900, S. 48—64; derselbe, La décadence de la scolastique à la fin du moyen-âge, Revue néo-scol. 10, 1903, S. 359 ff. Otto Willmann, Gesch. d. Idealismus. Bd. 2: Der Idealismus d. Kirchenväter u. d. Realismus d. Scholastiker, Braunschw. 1896, 2. A. 1908. Beda Adlhoch, Res scholasticae apud Benedictinos in S. Anselmi de urbe collegio actae, Fasc. I. Praefationes ad artis scholasticae inter Occidentales fata scripsit, Brunae 1896. T. C. Albutt, Science and mediaeval thought, Lond. 1901. J. A. Endres, D. Kampf gegen weltliche Wissenschaft im frühen Mittelalter, Akt. d. 5. internat. Kongr. kath. Gelehrten, Münch. 1901, S. 227—228, Weiter ausgeführt in Philos. Jahrb. d. Görresges., B. 17, 1904, S. 44—52, 173—184 unter d. Tit.: Otlohs v. St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik; derselbe, Die Dialektiker und ihre Gegner, Philos. Jahrb. 1906, 20—33; derselbe, Gesch. der mittelalt. Philos. im christl. Abendland, Kempten und München 1908. Siehe dazu G. Frhrr. von Hertling, Aus dem Geistesleben des Mittelalters, Historisch.-polit. Blätter 1909, 194—215. J. A. Endres, Studien zur Gesch. der Frühscholastik, Philos. Jahrb. 1912, 364—371 (Über Bovo II von Corvey und Fulbert von Chartres); 1913, 85—93 (Anselm der Peripatetiker). E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes seit dem dreizehnten Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters III. B.: Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des dreizehnten Jahrh., Freiburg i. B.

1903. R. Seeberg, Artikel „Scholastik“ in Realenzyklopädie f. prot. Theol. 17, 3. A., Leipzig 1906, 705—732. M. Gossard, Linéaments d'une synthèse scolastique, Revue de philos., 1906, 179ff. Cl. Baeumker, Geist und Form der mittelalt. Philosophie, Internation. Wochenschr. 1. Jahrg. 1907, 455—470, 496—512; derselbe, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrh., Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2). Das Werk enthält viel mehr als der Titel ahnen läßt, so S. 286—338 eine Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, S. 357—459 eine Geschichte der religiösen und philosophischen Lichtmetaphysik im Altertum und Mittelalter, S. 459—503 eine Geschichte der Erkenntnistheorie, S. 503—514 einen Traktat über die neuplatonisierende Theorie des Lebens, S. 523—544 eine Abhandlung über die Quellen und Motive der mittelalterlichen Intelligenzenlehre, S. 438—452 u. S. 583—599 Untersuchungen zur mittelalterl. Raum- und Zeitlehre, S. 599—640 Bemerkungen über den Neuplatonismus im dreizehnten Jahrhundert und über die Beziehungen zwischen Neuplatonismus einerseits und Mathematik und Naturwissenschaft anderseits. Cl. Baeumker, Die europäische Philos. des Mittelalters in: Kultur der Gegenwart I, 5, Berlin-Leipzig 1909, 288—381; derselbe, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Rede, Straßburg 1912. E. Blanc, Traité de philos. scolast. Précédé d'un vocabulaire de la philos. scol., 3e éd, 2 vol., Paris 1909. A. Catoire, Philosophie byzantine et philosophie scolastique. Simples notes, Échos d'Orient 12, 1909, 193—201. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, bis jetzt 2 Bde., Freiburg i. B. 1909 u. 1911; derselbe, Mitteilungen über scholastische Funde in der Bibliotheca Ambrosiana zu Mailand, Theol. Quartalschr. 93, 1911, 536—550 (bietet eine kurze Beschreibung und Wertung wichtiger Handschr. der Mailänder Ambrosiana). K. Twardowski, O Filozofii średniowiecznej wykladów sześć. (La philosophie médiévale. Six conférences. Leop.-Varsovie 1910). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch III, 4. A., Tübingen 1910, 354—420; 490—518. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle, 1re partie, étude critique, 2e éd., Louvain 1911 (Les Philosophes Belges t. VI). Enthält insbesondere für die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts höchst wertvolle Untersuchungen. H. O. Taylor, The mediaeval mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages, 2 vols., London 1911. B. II enthält S 283—524 die Gesch. der Scholastik. A. Messer, Gesch. d. Philos. im Altertum u. Mittelalter, Leipzig 1912 (Wissenschaft u. Bildung 107). T. Richard, La scolastique et le modernisme, Revue thomiste 1912, 451—473.

III. Philosophische Richtungen im Mittelalter. Aristotelismus. Augustinismus. Platonismus.

A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine de traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, 2e éd., Paris 1843. Hayd, Die Prinzipien alles Seienden bei Aristoteles u. d. Scholastikern, G.-Pr., Freising 1871. M. Schneid, Aristoteles i. d. Scholastik, Eichst. 1875. Salvat. Talamo, L'Aristotelismo nella storia della filosofia 1873, 3. ed., Siena 1900, auch in das Französ. übers., Par. 1876. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters, 3. B., Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1884. Fr. Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrh., Zeitschr. f. kathol. Theol. 13, 1889, 172—193; derselbe, Beiträge z. Gesch. der mittelalt. Scholastik, II: Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalt., B. V, 1889, 603—635. M. de Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle, Revue d'hist. et de lit. relig. 6, 1901, 427—453; derselbe, Augustinisme et Aristotélisme au XIIIe s., Revue néo-scol. 8, 1901, 151—166; derselbe, Gilles de Lessines, De unitate formae, Louvain 1902 (Les Philosophes Belges I), S. 14 ff.; derselbe, Les courants philosophiques du moyen-âge occidental, Revue de philos. 1912, siehe unter II. A. Schneider, Die Psychologie Albert des Gr., I. T., Münster 1903 (Die peripatetischen Elemente in der Psychologie Alberts). Marchesi, L'etica Nicomachea nella tradizione latina medievale. Documenti ed appunti, Messina 1904. A. Chollet, Aristotélisme de la scolastique, Dict. de théol. cathol. par Vacant-Mangenot, I, Paris 1909, 1869—1887. E. Portalié, La lutte de l'Augustinisme contre l'Aristotélisme thomiste, Dict. de théol. cathol. par Vacant-Mangenot, I, Paris 1909, 2506—2514. G. Frhr. von Hertling, Wissenschaftl. Richtungen und philosophische

Probleme im dreizehnten Jahrh., Festrede gehalt. in d. K. Akad. d. Wiss., München 1910. W. Turner, Aristotle in relation to mediaeval christianity, The cath. University Bulletin, june 1911.

Die Entwicklung des Platonismus und Neuplatonismus im Mittelalter behandeln: Ch. Huit in einer Reihe von Artikeln in Annales de philos. chrétienne, Nouv. série, t. XX, XXI und XXII. Vgl. dazu ders., Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen-âge. Compte rendu du 3e congrès scientifique international des catholiques tenu à Bruxelles du 3—8 Sept. 1894. Sciences philos., S. 293–309.; derselbe, Les éléments platoniciens de la doctrine de S. Thomas, Revue thomiste, nov. déc. 1911 (Auch separat Toulouse 1911). W. Rubczynski, Über die Einflüsse des Neuplatonismus im Mittelalter, Krakau 1891; derselbe, Neue Studien über den Neuplatonismus im Mittelalter in der philosophischen Revue Weryhos, 1900. Siehe dazu den Bericht im Archiv f. Gesch. d. Philos. 18, 1905, 566–571. G. Tarozzi, La tradizione platonica nel medio evo, Trani, Vecchi 1892. J. Langen, Dionysius vom Areopag u. die Scholastiker, Revue internat. de théologie 8, 1900, 201–208. A. Schneider, Die Psychologie Albert d. Gr., II. T., Münster 1906 (Die neuplatonischen und augustinischen Elemente in der Psychologie Alberts d. Gr.). H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionys. Areop. und ihre Einwirkung auf Thomas von Aquin, Bonn 1908. Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des dreizehnten Jahrh., Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 599 ff. (Über den Einfluß des Neuplatonismus im dreizehnten Jahrhundert). Siehe dazu M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, Philos. Jahrb. 23, 1910, S. 51. St. Schindele, Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus, Philos. Jahrb. 22, 1909, 1—19, 159—170. C. Sauter, Der Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalt. Philos., Philos. Jahrb. 23, 1910, 183—195, 367–380, 469—486. P. Duhem, La physique néoplatonicienne au moyen-âge, Louvain 1910 (Auch Revue des questions scientif. 1910).

IV. Darstellungen zu einzelnen philosophischen Gebieten in der Scholastik.

a) Logik u. philosophische Terminologie: Siehe die oben § 1, S. 1*. II genannten Werke von C. Prantl u. R. Eucken. J. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im elften Jahrhundert, Philos. Jahrb. 19, 1908, 20–33.

b) Erkenntnislehre: A. Schmid, Erkenntnislehre, 2 Bde., Freiburg i./B. 1890. H. Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungs-Hypothesen durch die mechanische Methode, Leipzig 1895. F. Sardemann, Ursprung und Entwicklung der Lehre vom lumen rationis aeternae, lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bis Descartes, I. D., Cassel 1902. V. Bernies, L'intellect agent des scolastiques, Revue de philos. 1904; derselbe, L'abstraction scolastique et l'intellectus agens, ebendas. 1904, S 285 ff., 1905, S. 533 ff. Domet de Vorges, L'abstraction scolastique, Revue de philos. 1904, S. 568 ff. (gegen Bernies). J. Gardair, L'abstraction, ebendas. 1904, S. 226 ff. (gegen Bernies); derselbe, La formation des idées, ebendas. 1906, S. 193 ff. A. Charousset, La formation des idées, ebendas. 1906, S. 203 ff. Riether, L'imagination et intellect agent dans la formation de l'idée, Revue Augustinienne 1906, Sept. C. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philos. und der Wissenschaft der neuen Zeit, I, Berlin 1906, 47—50 (Das Erkenntnisproblem in der Scholastik.) Cl. Baeumker, Witelo etc., S. 459–503. Siehe oben unter II. Besson, Intellectus in actu et intellectum sunt idem, Revue Augustinienne 1909, Sept. E. Caronti, La teoria della causalità nel positivismo e nella scolastica, Riv. di filos. neo-scol. 2, 1910, 398 ff. P. Geny, Critique de la connaissance et psychologie, Revue de philos. 12, 1912, 555 ff.

c) Verhältnis von Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen: H. Bouchitté, Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle. Monologium et Proslogium de S. Anselme, Paris 1842. Clemens, Comment. de scholastica sententia philosophiam esse theologiae ancillam, Münster 1856. M. Maywald, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter, Berlin 1871. F. Picavet, L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie, Paris 1888; derselbe, Esquisse etc., S. 64–84, ch. IV: Les écoles et les rapports de la philosophie et de la théologie au moyen-âge. Siehe oben unter II. Th. Heitz, La philosophie et la foi

chez les mystiques du XIe siècle, Rev. des sciences philos. et théol. 2, 1908, 526 ff. (Anselm). Derselbe, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909. J. M. Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Bonn 1911. Ohlig, Philosophia ancilla theologiae, Pastor bonus 1911—12, 2. H. A. D. White, Gesch. der Fehde zwischen Wissenschaft u. Theol. in der Christenheit. Übersetzt nach der 16. Aufl. v. C. M. von Unruh, 2 Bde., Leipzig 1911. M. de Wulf, Hist. de la philos. méd., 4e éd. 1912, 120—124. E. Krebs, Theologie u. Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der bisher ungedruckten Defensa doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 3—4).

d) Gottesbeweise und Gotteslehre: O. Paschen, Der ontologische Gottesbeweis in der Scholastik, Pr. d. Kaiser Karl Gymnasiums, Aachen 1903. M. Esser, Der ontologische Gottesbeweis und seine Geschichte, Bonn 1905. O. Jasniewicz, Der Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes von Anselm von Canterbury bis zu René Descartes, I. D., Erlangen 1906. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3). Cl. Baeumker, Witelo etc., S. 286—338, siehe oben unter II. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2). Siehe dazu M. Grabmann, Liter Rundschau 1909, 575—576. H. Kirfel, Der Gottesbeweis und die Seinsstufen, Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. 26, 1911—12, 454 ff.

R. P. Chossat, Dieu, sa nature selon les scolastiques, Dict. de théol. cath. par Vacant-Mangenot, IV, 1152—1243; S. 1174—1202: apport péripatéticien et néoplatonicien au XIIIe siècle; S. 1202—1243: influence de la philos. religieuse des Arabes.

e) Metaphysik: Domet de Vorges, Abrégé de métaphysique. Étude historique et critique des doctrines de la métaphysique scolastique, 2 Bde., Paris 1906. Minjon, Der Begriff des actus purus in der Scholastik und bei Schell, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 24, 1910, 446—461.

St. Schindele, Zur Gesch. d. Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, München 1900; derselbe, Aseität Gottes, essentia und existentia im Neuplatonismus, Philos. Jahrb. 22, 1909, 1—19, 159—170 (Die Lehre von der Aseität, von Essenz und Existenz findet sich schon bei den Neuplatonikern Plotin, Porphyr, Proclus und Pseudo-Dionysius). M. Piccirelli, Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente angelici doctoris circa eandem quaestionem, Napoli 1906. Siehe dazu Matiussi in: Armonie della fede, fasc. 22—23, 1906 und darauf die Antwort von Piccirelli, Risposta del M. Piccirelli — alle osservazioni del Matiussi, Napoli 1907. P. Chossat in seinem Artikel in Dict. de théol. cath. IV, 1180—1181 (Aegidius von Rom habe zuerst die reale Unterscheidung von Essenz und Existenz vertreten). P. Mandonnet, Les premiers disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence 1276—1287, Revue thomiste 18, 1910, 741—765 (Gegen Chossat. Die ersten, welche die thomistische Unterscheidung von Wesenheit und Dasein bekämpfen sind Heinrich von Gent und Richard de Mediavilla, während Aegidius von Rom dieselbe verteidigt. In den Streit greifen auch ein Godefroid de Fontaines und Dietrich von Freiberg). E. Krebs, Le traité de esse et essentia de Thierry de Fribourg. Contribution à l'histoire des luttes engagées dans l'ordre des frères prêcheurs au sujet de la doctrine thomiste. Revue néo-scol. 18, 1911, 516 ff. C. Henry, Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique, Revue thomiste 19, 1911, 445-457.

M. de Wulf, La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle, Revue d'hist. et de literat. religieuses 6, 1901, 427—453; derselbe, La dottrina della pluralità delle forme, Riv. di filosofia neo-scol. 1, 1909, 442—461. Marsonnet, La pluralité et la divisibilité des formes, Revue Augustinienne 1909, Dec.

f) Naturphilosophie: Die schol. Naturphilosophie und Naturlehre behandeln: Jourdain, Dissertation sur la philosophie naturelle en occident pendant la première moitié du XII. siécle, Par. 1838. A. Schmid, Die peripatetisch-scholast. Lehre v. d. Gestirngeistern, Athenäum, I, Münch. 1862, 549—589. M. Schneid, Die

schol. Lehre v. Materie u. Form u. ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissensch., Eichstädt 1873; ders., Die Lehre von der Erdrundung u. Erdbewegung im Mittelalter, Histor.-politische Blätter, Bd. 80, 1877, II, S. 433 ff. K. Werner, Die Kosmologie u. Naturl. d. schol. Mittelalt. m. spez. Bez. auf Wilh. von Conches, Sitzungsb. d. Wiener Akad., philos.-histor. Kl. 1873, Bd. 75. J. Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Altertums und des Mittelalters mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung, Eichstädt 1885. P. Schanz, Zur scholast. Kosmologie, Theol. Quartalschr. 1885, 3—58. C. Urbain, De concursu divino scolastici quid senserint, Paris 1894. L. Schmöller, Die scholast. Lehre von Materie und Form. Neuerdings dargestellt mit Rücksicht auf die Tatsachen und Lehren der Naturwissenschaft, Passau 1903. G. Feldner, Das „Werden“ im Sinne der Scholastik, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 18, 1904, 441 ff., 19, 1905, 419 ff. J. Wild, Zur Gesch. d. qualitates occultae, ebend. 20, 1906, 307 ff. Cl. Baeumker, Zur Vorgeschichte zweier Locke'scher Begriffe, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21, 1908, 296—298 (der Ausdruck tabula rasa findet sich nicht erst bei Aegidius Romanus, sondern schon bei Albertus Magnus, Thomas von Aquin u. Bonaventura), 492—517; 22, 1909, S. 380. (Die Locke'schen Ausdrücke „primäre und sekundäre Qualitäten“ kennt nicht erst Bartholomäus Arnoldi von Usingen, gestorben 1532, sondern sie finden sich bereits in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts, so bei Albertus Magnus und anderen.) F. Zigon, Das Aevum (Darstellung und Kritik des aristotelisch-scholastischen Begriffs des Aevum), Philos. Jahrb. 21, 1908, 483—496. F. Budde, Läßt sich die scholastische Lehre von Materie und Form noch in der neueren Naturwissenschaft verwenden und in welchem Sinn?, Philos. Jahrb. 21, 1908, 314—338, 459—482. D. Nys, L'énergétique et la théorie scolastique, Revue néo-scol. 18, 1911, 341—365; 19, 1912, 5—41. Siehe auch unten X: Naturwissenschaft und Medizin.

g) Psychologie: K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876 (Denkschrift der Wiener Akad., philos.-hist. Kl., Bd. 25). D. Kaufmann, Die Sinne. Beiträge zur Gesch. d. Physiologie und Psychologie im Mittelalter aus hebräischen u. arabischen Quellen, Leipzig 1884. H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, I. T., 2. Abt., D. Psych. v. Arist. bis Thomas von Aquin, Gotha 1884; ders., Zur Psychol. d. Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. I—III, 1888—1890 (7 Artikel z. Gesch. d. empirischen Psychol. im Mittelalter); ders., Die Anfänge der neueren Psychol. in der Scholastik. Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik. 1. Der ältere Augustinismus, Bd. 93, 1888, S. 161 ff.; 2. Der Scotismus, Bd. 94, 1888, S. 161 ff.; Bd. 95, 1889, S. 245 f.; ders., Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, ebd., B. 112, 1898, S. 179 ff. M. Dessoir, Gesch. der Psychologie in Reins Enzyklopädischem Handb. d. Pädagogik, Langensalza 1896; derselbe, Abriß einer Gesch. d. Psychologie, Heidelberg 1911, S. 58—89: Die Seelenlehre im Mittelalter und in der Renaissance. D. Mercier, La psychologie de Descartes et l'anthropologie scolastique in: Revue néo-Scolastique, 3e et 4e année, 1896—97. J. Friedrich, Gesch. d. Lehre v. d. Seelenvermögen bis zum Niedergang d. Scholastik, in: Pädagog. Abh., N. F., hrsg. von W. Bartholomäus, B. V, H. 1, 1900. A. Schneider, D. Psychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargestellt. 2 Teile, Münster 1903, 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, hrsg. v. Cl. Baeumker und G. v. Hertling, B. IV, H. 5 u. 6.). Siehe dazu die wertvollen Bemerkungen von Cl. Baeumker, Zeitschr. f. Psychol. 46, 1908, 439—449. Domet de Vorges, L'estimative, Revue néo-scol. 11, 1904, 433 ff. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 1). J. Ude, Die Psychologie des Strebevermögens. Willensproblem und Psychologie der Leidenschaften im Sinne der Scholastik, Graz 1907. B. Jansen, Die Definition des Konzils von Vienne über die Seele, Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 289—306, 471—487. J. M. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909. Siehe dazu M. Grabmann, Liter. Rundschau 1909, 576 f. E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 4—5). O. Klemm, Gesch. d. Psychologie, Leipzig-Berlin 1911. Fr. Baeumker, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. X, 6). M. Meyer, Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 2). M. Debièvre, La définition de concile de Vienne sur l'âme (6. mai 1312), Rech. de scienc. relig. 1912, 321—344.

h) Ethik. Synteresis: Zur Geschichte der Ethik im Mittelalter siehe die oben § 1, II, g, S. 2* angegebene Literatur. Ferner Th. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrh., 1. Teil, Freiburg i./Br. 1885; derselbe, Lehrb. d. Moraltheologie, 2. A., Freiburg i./Br. 1877, 104—108. P. Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalt. VI, 6). J. Foerstl, Das Almosen. Eine Untersuchung über die Grundsätze der Armenfürsorge im Mittelalter und Gegenwart, I. D., Paderborn 1909. N. Paulus, Die Wertung der weltlichen Berufe im Mittelalter, Histor. Jahrb. 1911, 725—755. H. Lauer, Die Gewissenslehre Alberts d. Großen, Philos. Jahrb., 17, 1904, 53—60; 185—188; derselbe, Die Moraltheologie Alberts d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre d. hl. Thomas, Freiburg i./Br. 1911.

Über den Grundbegriff der scholastischen Ethik, über die Synteresis, handeln außer den allgemeinen Darstellungen der Geschichte der Ethik folgende: R. Hofmann, Die Lehre vom Gewissen, Leipzig 1866, 46 ff. Jahnel, Woher stammt der Ausdruck Synteresis bei den Scholastikern? in Theolog. Quartalschr., Jahrg. 52, 1870, S. 241—251. W. Gass, Die Lehre vom Gewissen, Berl. 1869, besonders Anhang: Das scholastische Wort Synderesis. Fr. Nitzsch, Über die Entstehung der scholast. Lehre von der Synteresis. Ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen, Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 492—507 (N. hält die Lesart *συντήρησις* für falsch und setzt dafür *συνείδησις*). L. Rabus, Zur Synderesis der Scholastiker in Ztschr. f. kirchl. Wissensch. usw., 1888, S. 384 ff.; derselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2, 1888, 29 f. Hnr. Appel, Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis, Rostock 1891; derselbe, Die Synteresis in d. mittelalterl. Mystik, Ztschr. f. K.-G., 1894, S. 535—544. Nitzsch hat seine Ansicht wieder aufgenommen in: Zeitschr. für Kirchengesch. XVIII, 1897, 21—36, XIX, 1898, 1—14; dagegen polemisiert H. Siebeck im Arch. f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 520 ff: Noch einmal die Synteresis; derselbe auch Gesch. d. Psychologie I, 2, Gotha 1880, 445—448. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin, Münster 1911 (Beitr. z. Gesch. der Philos. d. Mittelalters X, 1 u. 2). H. Lauer, S. 53—61. R. Leiber, Name u. Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik), Philos. Jahrb. 25, 1912, 372—392 (L. ist wegen des Zeugnisses der Handschriften und aus anderen Gründen der Ansicht, daß in der Hieronymusstelle: Com. in Ezech. I, 1, § 10; Migne, P. lat. 25, 22 B der Ausdruck *συντήρησις* durch *συνείδησις* zu ersetzen ist). Siehe dazu A. Dyroff, Über Name und Begriff der Synteresis, ebendas. 25, 1912, 487—489 (D. erinnert an das Wort *συναίσθησις* und verweist zur Aufhellung der sprachlichen wie der sachlichen Seite der Frage auf die Beziehungen des Hieronymus zu Seneca).

i) Staatslehre: F. Foerster, Die Staatslehre des Mittelalters, Allgem. Monatsschrift f. Wissenschaft und Literatur, Braunschweig 1853, 832 ff., 922 ff. F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, Histor. Zeitschr. 36, 1876, 313—367. O. Gierke, Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland, Berlin 1881; derselbe, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 1881, § 11, 501—644: Die publizistischen Lehren des Mittelalters. C. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits, Leipzig 1888; derselbe, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894. H. Rehm, Gesch. d. Staatsrechtswissenschaft, Freiburg i./B. 1896. E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins, Zeitschr. f. Geschichtswissensch., N. F. 1, 1896—97. Sommerlad, Die wirtschaftl. Tätigkeit d. Kirche in Deutschland, 2 Bde., Lpz. 1900 u. 1905. Siehe oben § 1. II, g, S. 2*. F. Kolde, Das Staatsideal des Mittelalters. I. T.: Seine Grundlegung durch Augustinus. Wissensch. Beilage z. Jahresber. d. ersten städtischen Realschule zu Berlin 1902. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Gesch. d. polit. Anschauungen des Mittelalt., Stuttgart 1903. J. Hartung, Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter. Ihr Werden u. ihre Begründung, I. D., Halle 1909. R. W. and A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the west, 2 voll., London 1903—1909.

k) Rechtsphilosophie: A. Pagano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale, Riv. filosofica, anno VII (vol. VIII), 1905, Fasc. I, 64—100. D. Munerati, Per un concetto morale del diritto di proprietà, Riv. internaz. di scienze sociali, anno 11, vol. 40, 1906, 202—217. H. Kantorowicz, Albertus

Gandinus und das Strafrecht der Scholastik. I. T.: Die Praxis, Berlin 1907. A. Bonucci, La derogabilità del diritto generale nella scolastica, Perugia 1907. R. Amberg, Die Steuer in der Rechtsphilosophie der Scholastiker, Berlin-Wilmersdorf 1909. Th. Sternberg, Zur Würdigung der scholastischen Philosophie und Rechtslehre, Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1912, April. R. Fränkel, Die Grundsätze der Stellvertretung bei den Scholastikern, Zeitschr. f. vergleichende Rechtswissensch. 27, 1912, 3. H.

l) Sozial- und Wirtschaftsphilosophie: Fr. X. Funk, Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalt. Theologen, Zeitschr. f. gesamte Staatswissenschaft, B. 25, 1869, 125 ff. Th. Sommerlad, siehe oben § 1, II, g, S. 2*. R. Kaulla, Die Lehre vom gerechten Preis in der Scholastik, Zeitschr. f. gesamte Staatswissenschaft 1904. Fr. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlauteren Handel im Mittelalter. Von Karl d. Gr. bis Papst Alex. III., Freiburg i./B. 1905. K. Lessel, Die Entwicklungsgesch. der kanonistisch-scholastischen Wucherlehre im dreizehnten Jahrh. Ein Beitrag zur Gesch. d. mittelalt. Wirtschaftstheorie, Luxemburg 1905. Siehe dazu Fr. Schaub, Hist. Jahrb. 26, 1905, 794—796. Amberg, Sozial-ethische Grundsätze d. Scholastik bezüglich der Steuerlehre, Monatsschr. f. christl. Sozialreform, 1907 Okt., 1908 Jan. S. Talamo, Il concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici, Roma 1908. Siehe dazu G. Toniolo, Fede e scienza, a proposito di un libro recente, Riv. internaz. di scienze sociali, anno 17, vol. 50, 1909, S. 192 A. von Kostanecki, Arbeit und Armut. Ein Beitrag zur Entwicklungsgesch. sozialer Ideen, Freiburg 1909. The Catholic Fortnightly Review 1909, N. 9: Mediaeval theologians on the subject of profit. E. Troeltsch, siehe oben § 1, II, g, S. 2*.

m) Ästhetik: M. de Wulf, Études historiques sur l'esthétique de Thomas d'Aquin, Revue néo-scol. 1895—1896; derselbe, L'histoire de l'esthétique et ses grandes orientations, ebendas. 1909, 237—259. Minjon, Der Schönheitsbegriff der Hochscholastik, Philos. Jahrb. 25, 1912, 171—185.

n) Religionsphilosophie: H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrh. bis zum Anfang des 14., 2 Bde. Berlin 1875, 1877. Rotta, La coscienza religiosa medievale, Turin 1908.

o) Sprachphilosophie: P. Rotta, La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scolastica, Torino 1909.

V. Beziehungen zwischen der Scholastik und der neueren Philosophie.

J. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, 1887, 85—138. G. Frhr. v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik, Sitzungsberichte der philos.-philolog. u. d. hist. Klasse d. k. bayr. Akad. d. W., 1897, B. II, S 339—381, u. 1899, B. I, S. 1—36. J. Huys, La notion de substance dans la philosophie contemporaine et dans la philosophie scolastique, in: Revue néo-scolastique, 5e année, 1898. F. Rinteln, Leibniz' Beziehungen z. Scholastik, in: Archiv f. Gesch. d. Philos., B. 16, 1903, S. 157 ff., 307 ff. J. Jasper, Leibniz und die Scholastik, I. D., Lpz. 1899. v. Nostitz-Rieneck, Leibniz u. d. Scholastik, in: Philos. Jahrb. d. Görresges., B. VII, 1894, S. 54—67. G. Bauch, Wittenberg u. d. Scholastik, Neues Archiv f. sächs. Gesch., B. 18, 1897, S. 285—339. Beßmer, Scholastik und moderne Philosophie, Stimmen aus Maria Laach, 72, 1907, 125—142. E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Leipzig 1907 (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., herausgeg. v. R. Falkenberg, 1. H.). P. Pendzig, Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie, Bonn 1908 (Renaissance u. Philosophie, herausgeg. v. A. Dyroff, H. 1); derselbe, Die Ethik Gassendis und ihre Quellen, Bonn 1910 (ebendas., H 2; neben Epikur bilden Aristoteles und die Scholastik eine Quelle für G.s Ethik). W. Eichberg, Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule Okkams, I. D., Borna-Leipzig 1910. P. Rotta, Il pensiero di Nicolò da Cusa nei suoi rapporti storici, Torino 1911. Romundt, Die Scholastik des europäischen Mittelalters im Lichte von Kants Vernunftkritik, Archiv f. Gesch. d. Philos. 25, 1912, 397—423.

VI. Scholastik und Dichtung.

H. Schmelzer, Petrarcas Verhältnis zur vorausgehenden christl. Philosophie des Abendlandes, I. D., Bonn 1910 (vollständig in Renaissance und Philos., H. 6). H. Lütke, Studien zur Philosophie der Meistersinger, Gedankengang u. Terminologie, Berlin 1911 (Palaestra 107. Behandelt werden Frauenlob, Heinrich von Mügeln und Hans Folz).

VII. Die Apologetik im Mittelalter.

J. Martin, L'apologétique traditionelle. IIe partie: Du VIIe siècle à la fin du XVI siècle, Paris 1906. O. Zöckler, Gesch. d. Apologie des Christentums, Gütersloh 1907. Siehe auch die Lit. oben § 8, I, S. 35* f.

VIII. Darstellungen zur mittelalterlichen Theologie.

a) Geschichtliches: J. de Ghellinck, Mediaeval Theology: a few notes on its early history, The American Cath. Quarterly Rev. 1908, 534—564; derselbe, Theological literature during the investiture-struggle, Irish theol. Quarterly 1912, July, 313—341.

b) Theolog. Erkenntnislehre: K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulative historische Studie aus der Scholastik, Paderborn 1909. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theol. bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911 (die Darstellung beginnt mit den Anfängen der Scholastik).

c) Verhältnis von Natur und Übernatur: H. Ligeard, La théologie scolastique et la transcendence du surnaturel, Paris 1908.

d) Christologie: O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert in: Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, B. 3, 1898 (über Anselm, Gilbert, Abaelard, Bernhard v. Clairvaux, Hugo v. St. Victor, Robertus Pullus, Petrus Lombardus). Siehe auch oben § 3, III, b, S. 7*.

e) Lehre von der Sünde, Rechtfertigung und Versöhnung: J. N. Espenberger, Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmeng. V, 1). J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengeschichte, Bd. 22, 1901, S. 378—438 (Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. Thierry, Abälard, Hugo v. St. Victor, Robert Pullus, Anselm); B. 23, 1902 S. 35—67, 191—222, 321—375 (Petrus Lombardus, Alexander Halesius, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas Aquinas). H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia dei (Röm. 1, 17) und Justificatio, Mainz 1905. H. Mandel, Die scholastische Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther, I. D., Leipzig 1906. K. Staab, siehe oben § 3, III, d, S. 7*.

f) Sakramentenlehre: A. Krawutzcky, Zählung und Ordnung der hl. Sakramente, 1865. Fr. Gillmann, Die Siebenzahl der Sakramente bei den Glossatoren d. Gratianischen Dekrets, Mainz 1909 (erweiterter Separatabdr. aus Der Katholik, 1909, H. 9); derselbe, Die Siebenzahl der Sakramente u. d. sakramentale Charakter in der Summa Coloniensis, Der Katholik, 92, 1912, 453—458. J. de Ghellinck, A propos de quelques affirmations du nombre septénaire des sacrements au XIIe siècle. Recherches de sciences religieuses 1, 1910, 493—497. A. Debil, L'attestation du nombre septénaire des sacrements chez Grégoire de Bergame, Revue des sciences philos. et théol. 1912, 332—337.

Pourrat, La théologie sacramentaire, Paris 1907. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Paderborn 1908 (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmeng. VIII, 2).

P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909 (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Sem. München, III. Reihe, N. 5). La dottrina della pénitenza nel primo periodo della scolastica, La Civiltà Cattolica, 7. Jan. 1911.

J. A. Chollet, La doctrine de l'Eucharistie chez les scolastiques, Paris 1905. Fr. Gillmann, Zur Gesch. d. Gebrauchs der Ausdrücke „transsubstantiare" und „transsubstantiatio", Der Katholik, 88 1908, 417—424; derselbe, Transsubstantiare u. transsubstantiatio im Clm. 10244 u. im Cod. Bamberg. Can. 13 (P. I. 16), Der Katholik, 1912, 7, 73—76. J. de Ghellinck, Note sur le premier

emploi du mot transsubstantiation, Rech. de scienc. relig. 1911, 466—469; 570—572; 1912, 255—259.

L. Saltet, Les réordinations. Études sur le sacrement de l'ordre, Paris 1907.

g) Lehre von der Sünde: J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905 (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmeng. V, 1).

h) Theologie und kanonisches Recht: J. de Ghellinck, Théologie et droit canon au XIe et au XIIe siècle, Études 129, 1911, 172—194, 486—513.

IX. Einrichtung, Studienbetrieb und Organisation der mittelalterlichen Schulen und Universitäten.

J. Launoy, De varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi, Paris 1658; derselbe, De scholis celebrioribus a Carolo Magno et post ipsum instauratis, Paris 1672. C. D. Bulaeus, Historia Parisiensis Universitatis, 6 voll., Paris 1665—1673. A. Huber, Die englischen Universitäten, Bd. I (Mittelalter), Cassel 1839. W. Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, Berlin 1845. Charles Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris, Paris et Besançon 1850; derselbe, Extraits de manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen-âge, Notices et extraits des manuscrits de la bibl. nationale XXII, 2, Paris 1868. F. Zarncke, Die deutsch. Universit. im Mittelalt., I, Lpz. 1857. K. v. Raumer, Die deutschen Universitäten, Stuttg. 1861. L. Maitre, Les écoles episcopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste, Paris 1866. Hugonin, Essai sur la fondation de l'école de S. Victor de Paris, Migne, P. lat. 175, XXIV–XL. E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, Paris 1867. H. Denifle, Die Universitäten d. Mittelalt., I. Bd., Berl. 1885. Fr. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrh., Stuttg. 1885. G. Meier, Die 7 freien Künste im Mittelalter. Progr. d. Benediktinerstiftes Maria-Einsiedeln, 1886. S. Günther, Gesch. d. mathem. Unterrichts im deutschen Mittelalter bis z. J. 1525, Berl. 1887 (Mon. Germ. paedagog. Bd. III). G. Kaufmann, Gesch. d. deutschen Universitäten, I. Bd.: Vorgeschichte, Stuttg. 1888. II. Bd.: Entstehung u. Entwickl. d. deutsch. Univers. bis z. Ausg. d. Mittelalt., Stuttg. 1896. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxf. 1895. H. Denifle et A. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis. T. I (ab ann. 1200—1286), Par. 1889; T. II (ab ann. 1286—1350), Par. 1891; T. III (ab ann. 1350—1393), Par. 1894; T. IV (ab ann. 1394—1452), Par. 1897. Dieselben, Auctuarium Chartularii Universit. Parisiensis, T. I, Liber Procuratorum Nationis Anglicanae (Alemanniae) ab anno 1333—1406, Par. 1894; T. II, ab anno 1406—1466, Par. 1897. M. Fournier, Les Statuts et Privilèges des Universités françaises depuis leur fondation jusqu'en 1879, T. I–III, Par. 1890—1892. H. Denifle, Les Universités françaises au moyen-âge. Avis à Marcel Fournier avec des documents inédits, Par. 1892. Féret, La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen-âge. T. I—IV, Par. 1894—1897. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge du V.—XVI. siècle, Par. 1895. Mauri Sarti et Mauri Fattorini, De claris Archigymnasii Bononiensis professoribus a saec. XI u. a. XIV. Iterum ed. Caesar Albicinius Foroliviensis et Carolus Malagola Ravennas. T. I. u. II, Bononiae 1888—1896. H. Masius, D. Erziehung im Mittelalt., und O. Kaemmel, D. Univers. im Mittelalt. in: K. A. Schmid, Gesch. der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit, Bd. II, 1. Abt., Stuttg. 1892. M. Kappes, Lehrb d. Gesch. d. Pädagog., 1. Bd. Altertum u. Mittelalter, Münster 1898. K. Appuhn, Das Trivium u. Quadrivium in Theorie u. Praxis. I. T. Das Trivium. Beitr. z. Gesch. d. höheren Schulwesens im Mittelalter, Diss., Erlangen 1900. E. Michael, Gesch. des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters. II. Bd. Religiös-sittl. Zustände, Erziehung u. Unterricht während des 13. Jahrh., Freib. 1899. Luchaire, L'université de Paris sous Philippe-Auguste, Paris 1899. Fr. Novati, L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo, 2a ed. Milano 1899. Fr. Picavet, L'histoire des écoles et de l'enseignement du VIII au XIII siècle (plan et introduction d'un travail sur ce sujet), in: Revue de l'Instruction publique en Belgique, 42, 1901. S. 339—348. Cauchie, Les universités d'autrefois Paris et Bologne, Louvain 1902. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, I, 2. A., Braunschweig 1903. J. Norremberg, Der natur-

wissenschaftl. Unterricht in den Klosterschulen, Natur und Schule 3, 1904, 161—169. G. H. Luquet, Aristote et l'université de Paris pendant le XIIIe siècle. Paris 1904 (Bibl. de l'École des hautes études. Scienc. rel. t. XVI, 2e partie), Aspinwall, Les écoles episcopales et monastiques de l'ancienne province ecclésiastique de Sens du 6e au 12e siècle, Paris 1904. J. Jäger, Die Schola Carolina Osnabrugensis. Eine Gesch. d. dortigen Domschule und ihrer Entwicklung von Karl d. Gr. bis auf unsere Zeit, Osnabrück 1904. Godefroid Kurth, Notger de Liège et la civilisation au Xe siècle I, Paris 1905. J. Knepper, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, Straßburg 1905. H. Hermelink, Die theolog. Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477–1534, Tübingen 1906. Fr. Falk, Beiträge zur Gesch. d. mittelalt. Erziehungs- u. Unterrichtswesens in den linksrheinischen Gebieten der ehemaligen Bistümer Mainz und Worms. Sonderabdr. aus Beiträge zur hessischen Schul- u. Universitätsgeschichte, herausg. v. W. Diehl u. A. Messer, 1906; derselbe, Schule, Unterricht und Wissenschaft im Mittelalter, Regensburg 1907. W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, München 1909 (aus dem Mittelalter: Gotfried von Viterbo, Geraldus Cambrensis, Aegidius Colonna, Vincenz von Beauvais, Peraldus). E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. Abdr., Leipzig u. Berlin 1909, S. 670—688 (Die Stellung der artes liberales im mittelalterlichen Bildungswesen). G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 1909. Chartularium Studii Bononiensis. Documenti per la storia dell' Università di Bologna, I, Imola 1909. M. Paetow, The art course at mediaeval Universities with special references to Grammar and Rhetoric, University of Illinois Bulletin VII, 19, 1910. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode, II, Freiburg i./B. 1911, 9—27 (Der Aufschwung des höheren Unterrichtswesens). H. de Jongh, L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432—1540), Louvain 1911. R. S. Rait, Life in the mediaeval University, Cambridge 1912. A. Sturm, Das Quadruvium in den Dichtungen Roswithas von Gandersheim, Studien u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktinerordens 1912, 322—338.

X. Naturwissenschaft und Medizin.

Delambre, Histoire de l'Astronomie ancienne, 2 voll., Paris 1817. H. Kopp, Gesch. d. Chemie, 4 Teile, Braunschweig 1843—1847. F. A. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen-âge ou Albert le Grand et son époque, Paris 1853. E. H. Meyer, Gesch. d. Botanik, 4 Bde., Königsberg 1853—1857. J. C. Poggendorff, Biographisch-litterarisches Handwörterbuch z. Gesch. d. exakten Naturwissenschaften, 3 Bde., 1858—1883; derselbe, Gesch. d. Physik, Leipzig 1879. J. H. Mädler, Geschichte der Himmelskunde, 2 Bde., Braunschweig 1873. J. V. Carus, Gesch. d. Zoologie, München 1872. Fr. X. Pfeifer, Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft, Prog. d. k. Lyc. u. Gymn. z. Dillingen, Augsb. 1881. Fr. v. Hummelauer, Die christl. Vorzeit u. d. Naturwissenschaft, Stimmen aus Maria Laach, B. 17—19, 1879/80. Rosenberger, Gesch. d. Physik, Braunschweig 1882. Heller, Gesch. d. Physik von Arist. bis zur Neuzeit, Stuttgart 1882. K. Kretschmer, Die physische Erdkunde im christl. Mittelalter, B. IV, H. 1 der geograph. Abhandl., herausg. von A. Penck, Wien 1889. M. Berthelot, Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, Par. 1889; ders., Hist. des sciences. La chimie au moyen-âge. I. Essai sur la transmission de la science antique au moyen-âge; II. L'Alchimie syriaque; III. L'Alchimie arabe, 1893. K. Lasswitz, Gesch. d Atomistik vom Mittelalter bis Newton, I. Bd. 1890. E. Gerland, Geschichte der Physik, 1892. F. Picavet, La science expérimentale au XIII. siècle en Occident, 1894; derselbe, Galilée, destructeur de la scolastique, fondateur de la science et de la philosophie modernes, Paris, „Revue rose" 1895. L. Mabilleau, Histoire de la philos. atomistique, Par. 1895, S. 378—396. H. Schrader, Naturgeschichte u. Symbolik im Mittelalter (nach dem Physiologus), Hist. polit. Blätter, B. 114, 1894, II. S. 237–260. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrh. bis zum Ausgang d. Mittelalt., B. III, Freib. 1903. S. 395 ff. (über Astronomie, Geographie, Tier- und Pflanzenkunde, Physik, Mathematik, Arzneikunde, Alchimie). P. Duhem, Les origines de la Statique, Revue des questions scientifiques, t. 54–59, 1903—1906 (behandelt wird d. Gesch. d. Statik von Arist. bis zum 17. Jahrh., vom Mittelalter Nemorarius, Albert von Sachsen, Blasius von Parma); derselbe, Étude sur

Léonard de Vinci. Ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu, 1re série, Paris 1906; 2e série, ebend. 1909 (Die Beziehungen Leonardos zu Albert von Sachsen und dessen Zeitgenossen Themon, ferner zu den Scholastikern des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts und zu Nicolaus von Cues in der Gesch. der naturwissenschaftl. Theorien); derselbe, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée. Extrait des Annales de philos. chrét., Paris 1908, S. 40—52: La scolastique chrét. du moyen-âge; derselbe, Le mouvement absolu et le mouvement relatif, Montligeon 1909 (Auch Revue de philosophie 1907—1909). Untersucht werden in bezug auf das genannte Problem Aristoteles, die arabischen Kommentatoren, die Scholastik, die Renaissance und die Neuzeit); derselbe, Un précurseur français de Copernic, Nicolaus Oresme, Revue générale des sciences 1909, 866—873 (Nicolaus, Bischof von Lisieux, gest. 1382, vertrat bereits die heliozentrische Hypothese); derselbe, La physique néoplatonicienne au moyen-âge, Louvain 1910 (Auch Revue des questions scientifiques 1910). A. E. Schönbach, Aus der Naturforschung des Mittelalters, Hochland V, 2, 1908, 453—456. S. Günther, Gesch. der Naturwissenschaft, Leipzig 1909. F. Strunz, Gesch. d. Naturwissenschaften im Mittelalter, Stuttgart 1910. Ch. V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen-âge d'après quelques écrits français à l'usage des laics, Paris 1911. Behandelt wird die populäre naturwissenschaftl. und kosmologische Literatur: Lapidaire, Bestiaire, l'imago du monde, De proprietatibus rerum von dem Franziskaner Bartholomäus Anglicus, Die Quelle alles Wissens von Sidrach, Der Dialog „Placides et Timeo" und das Schatzbuch von Brunetto Latino. O. Stegmann, D. Anschauungen d. Mittelalt. über d. endogenen Erscheinungen d. Erde, Archiv f. d. Gesch. d. Naturwiss. 4, 1912, 243—269.

F. Wüstenfeld, Gesch. d. arabischen Ärzte und Naturforscher, Göttingen 1840. L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe. Exposé complet des traductions du Grec. Les sciences en orient. leur transmission à l'occident par les traductions latines, t. II, Paris 1876. Häser, Lehrb. der Geschichte d. Medizin, 1875. J. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde im Mittelalter und in der Neuzeit, Leipzig 1908 (Gräfe-Saemisch, Handbuch der gesamten Augenheilkunde, B. XIII, Kap. XXIII). M. Neuburger, Geschichte der Medizin. II. B., 1. Teil, 2. H., Stuttgart 1911 (Gesch. d. Medizin im Mittelalter). — Siehe auch oben IV, f.: Naturphilosophie.

XI. Mathematik.

L. Bossut, Histoire générale des mathématiques depuis leur origine jusqu' à l'année 1808, 2 voll., Paris 1810. Hankel, Gesch. d. Mathematik im Altertum und Mittelalter, Leipzig 1874. M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. der Mathematik, I. B.: Von den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1200 nach Christus, Leipzig 1880, 3. A. 1907. II. B., 1892, II, 1, 2. A. 1899. M. Marie, Histoire des sciences mathematiques et physiques, t. II, Paris 1883. S. Günther, Gesch. der Mathematik. I. T.: Von den ältesten Zeiten bis Cartesius, Leipzig 1908 (Göschen). G. F. Hill, On the early use of arabic numerals in Europe, Oxford 1911.

XII. Kirchen- und dogmengeschichtliche Werke.

Siehe die oben § 1, III, S. 2*—3* genannte kirchengeschichtliche Literatur. Ferner P. Gams, Series episcoporum ecclesiae catholicae, Ratisbonae 1873. C. Eubel, Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series, 3 voll., Monasterii 1898—1910. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz VIII., Stuttgart 1903. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. I. B.: Die Zeit bis zum Tode des Bonifatius, 3. u. 4. A., Leipzig 1904. II. B.: Die Karolingerzeit, 3. u. 4. A., ebend. 1912. III. B.: Die Zeit unter den sächsischen und fränkischen Kaisern, 3. u. 4. A., ebend. 1906. IV. B.: Die Hohenstaufenzeit, 3. A., ebend. 1912. V. B.: Das spätere Mittelalter. 1. Hälfte. Die Kirche Deutschlands während des beginnenden Sinkens der päpstlichen Macht 1250—1347, ebend. 1911. A. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, Mainz 1908.

Die dogmengeschichtliche Literatur siehe oben § 1, III, S. 3*. Ferner H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt, I. Abt., 2. A., Mainz 1905. Schlußabteilung, 2. A. herausgeg. von A. M. Weiß, Mainz 1906. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia dei (Röm. 1, 17) und Justificatio. Beiträge zur Gesch. d. Exegese, der Literatur und des Dogmas im Mittelalter, Mainz 1905.

XIII. Die lateinische Literatur im Mittelalter.

Siehe die oben § 1, IV, S. 3*—4*, § 3, VII, S. 9*—10* genannten Werke, insbesondere G. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1, Straßburg 1902, 97 ff. (Übersicht über die latein. Lit.). Ferner Bursian, Beiträge zur Gesch. d. klass. Studien im Mittelalter, Sitzungsb. der bayr. Akad. der Wiss., philos.-hist. Kl. 1873, 457—518; derselbe, Gesch. d. klass. Philologie in Deutschland I, München-Leipzig 1883, 1—90 (Die klassischen Studien in Deutschland vor dem Zeitalter des Humanismus). W. Schultze, Die Bedeutung der iroschottischen Mönche usw., Centralblatt f. Bibliothekswesen VI, 1884, 185 ff., 233 ff., 281 ff. H. Zimmer, Über die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterl. Kultur, Preuß. Jahrb. LIX, 1887, 26 ff. J. Huemer, Hugo von Trimberg, Registrum multorum auctorum. Ein Quellenbuch zur lateinischen Literaturgeschichte des Mittelalters, Sitzungsb. der philos.-histor. Kl. d. Akad. d. Wiss. in Wien, Bd. 116, Wien 1888. L. Traube, Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte römischer Schriftsteller, Sitzungsb. der philos.-philol. u. histor. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss. 1891, 387—428; derselbe, Perrona Scottorum, ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte, ebendas. 469—538; derselbe, Quellen und Untersuchungen zur lat. Philol. d. Mittelalt., München 1906 ff; derselbe, Einleitung in die latein. Philologie d. Mittelalters, siehe oben § 1, IV, S. 4*. Urlichs, Grundleg. u. Gesch. d. klass. Altertumsw., Handb. d. klass. Altertumswiss., I, 2. A., München 1892. Revue Bénédictine 12, 1895, 529—545: Les classiques au moyen-âge. H. O. Taylor, Classical heritage of the middle ages, London 1901. Pascal, Poesie latina medievale, Catania 1907; derselbe, Letteratura latina medievale, Catania 1909. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i./B. 1911, 59—64 (Wertung und Verwertung der antiken Klassiker in der Literatur des zwölften Jahrhunderts). M. Manitius, Gesch. d. latein. Literatur d. Mittelalters I. T., München 1911. Siehe dazu die wertvollen Ergänzungen von C. Weyman, Histor. Jahrb. 32, 1911, 333—349; ferner P. Lehmann, Lit. Zentralbl. 1912, 501—503 und K. Pohlheim, Deutsche Literaturz. 1912, 730—734.

Comparetti, Vergil im Mittelalter, übersetzt von Dütschke, Leipzig 1875. Vom italienischen Original: Virgilio nel medio evo erschien 1896 eine zweite Auflage. E. Norden, Vergil, siehe oben § 1, IV, S. 3*.

R. M. Gummere, Seneca the philosopher in the middle ages and the early renaissance, Transactions and proceedings of American philolog. Association, Vol. 41, Boston 1910.

XIV. Das Griechische im Mittelalter.

Fr. Cramer, De graecis per occidentem studiis inde a primo medio aevo usque ad Carolum Magnum, 2 Pr., Stralsund 1848, 1853. Ch. Cuissard, L'étude du grec à Orléans depuis le IXe. siècle jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, Orléans 1883. Tougard, L'hellénisme dans les écrivains du moyen-âge du VIIe au XIIe siècle, Paris 1886. L. Traube, O Roma nobilis, Sitzungsb. d. bayr. Akad. d. Wiss. 19, 2. Abt., 1891, 344—361. K. Krumbacher, ebendas. 1892, 362 ff. L. Stein, Archiv f. Gesch. d. Philos. N. F. II, 1896, 241 ff. H. Steinacker, Die römische Kirche u. die griech. Sprachkenntnisse des Frühmittelalters, Festschr. f. Gomperz, Wien 1902, S. 324 ff. J. Sandys, Hermathena XII, 1903, 428 ff. M. Manitius, Die Kenntnis des Griechischen im frühen Mittelalter, Allgem. Zeitung, Beilage 1905, Nr. 193. E. Norden, Antike Kunstprosa, II, 2. Abdr., Leipzig und Berlin 1909, S. 666. — Siehe auch unten die Lit. zu § 20.

XV. Kulturgeschichte.

Hnr. von Eicken, Geschichte und System der mittelalt. Weltanschauung, Stuttgart 1887. G Grupp, Kulturgeschichte des Mittelalters, 2 Bde., Stuttgart 1894—1895, 2. A., Bd. I u. II, Paderborn 1907—1908, III. B. 1912. E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters, Freiburg i./B. I. B: Deutschlands wirtschaftl., gesellschaftl. und rechtliche Zustände während des dreizehnten Jahrh., 1897. II. B.: Religiös-sittliche Zustände, Erziehung u. Unterricht während des dreizehnten Jahrh., 1899. III. B.: Deutsche Wissenschaft und deutsche Mystik während des dreizehnten Jahrh., 1903. IV. B.: Deutsche Dichtung u. deutsche Musik während d. dreizehnt. Jahrh., 1906. V. B.: Die bildenden Künste in Deutschland während des dreizehnten Jahrh., 1911. G. Schnürer, Die Stellung des Mittelalters in der Kulturentwicklung, Schweizerische Rundschau 1904—05, 4. H.; derselbe, Das Mittelalter,

München 1908 (Glaube u. Wissen, H. 16). A. Ehrhard, Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, Mainz 1908 (Kultur u. Katholizismus 8). A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im Mittelalter, 2 Bde., Freiburg i./B. 1909. H. O. Taylor, The mediaeval mind. A history of the development of thought and emotion in the middle ages, 2 vols., London 1911. H. Niese, Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Friedrichs II., Histor. Zeitschr. 1912, 473—540.

A. Biese, Development of feeling for nature in middle ages and modern times, London 1905. G. Stockmayr, Über Naturgefühl in Deutschland im 10. u. 11. Jahrh., Leipzig 1911 (Beitr. z. Kulturgeschichte des Mittelalters u. d. Renaissance, herausgeg. v. W. Goetz, H. 4).

XVI. Enzyklopädien und Lexica.

Siehe die oben § 1, V, S. 4* genannten Werke. Ferner Johannes Tytz, Lexicon theologicum — post summum laborem Johannis Altenstaig — in meliorem ordinem redactum, Colon. Agripp. 1619. Signoriello, Lexicon peripateticum philosophico-theologicum, in quo scholasticorum distinctiones et effata praecipua explicantur, V. ed., Neapel 1906.

Die Lexica zu Thomas und Duns Scotus siehe bei den genannten Autoren.

XVII. Zeitschriften.

Die für die mittelalterliche Scholastik hauptsächlich in Betracht kommenden Zeitschriften siehe oben § 1, VI, S. 4*. Außerdem noch Archivum Franciscanum historicum, cura PP. Collegii D. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1908 ff.

XVIII. Bibliographie.

Wichtige bibliographische Hilfsmittel sind bereits oben § 1, VII, S. 5* verzeichnet. Weiterhin seien genannt: J. A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, Hamburg 1734—1736, ed. Mansi, Patavii 1754, neueste Ausgabe, 6 Bde., Florentiae 1858. Ferner die Histoire littéraire de la France, ouvrage commencé par des Religieux Bénédictins de la Congregation de St. Maure et continué par des Membres de l'Institut 1733 ff. Bis 1906 33 Bde., die bis zum 14. Jahrh. reichen. A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. A., Berlin 1896. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrh., I. B., 7. A., Stuttgart u. Berlin 1904, II. B., 6. A. 1894. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, 2 Bde., 3. A., Berlin 1886—1887.

Ausgezeichnet durch Sachkenntnis, kritische Bemerkungen und wertvolle Ergänzungen sind die Berichte, welche Cl. Baeumker über die Neuerscheinungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters im Archiv für Geschichte der Philosophie seit 1890 veröffentlichte. Im einzelnen: Jahresbericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter, B. V, 1890, 113—138; 557—577. Bericht über die abendländische Philosophie im Mittelalter, 1891—1896, B. X, 1897, 127—151, 247—289. Bericht über die Philosophie der europäischen Völker im Mittelalter, 1897—1907, B. XXII, 1908, 129—139.

Für die Schriftsteller des Dominikanerordens ist wichtig: Quétif et Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, recens., notis hist. et crit. ill., Lutetiae Parisiorum 1719—1721 (reicht bis 1720); II. ed. emendata, plurimis accessionibus aucta et ad hanc nostram aetatem perducta, curis et labore Fr. R. Coulon, ibid. 1910.

Für die Schriftsteller des Franziskanerordens kommt in Betracht: Wadding, Scriptores ordinis Minorum, Romae 1650. Dazu Sbaralea, Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci, Ed. nova, 2 voll. Romae 1806—1808.

Zu § 20. Die Quellen der Scholastik.

A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, 2e éd., Paris 1843. C. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland, II, Leipzig 1861, 2. A. 1885. V. Rose, Die Lücke im Diogenes Laertius

u. der alte Übersetzer, Hermes 1, 1866, S. 367—397. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Göttingen 1877 (Abh. d. Göttinger Ges. d. Wiss., Bd. XIII); ders., Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher, Berlin 1893. O. Hartwig, Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche, Zentralblatt f. Bibliothekswesen 3, 1886, 161—190. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Paris 1895. C. Marchesi, L'etica nicomachea nella tradizione latina medievale (Documenti e Appunti), Messina 1904. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrb. 1905, 160—175 (Otto und Aristoteles). Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, Leipzig 1909 (Kultur d. Gegenwart I, 5), S. 312—319. J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclés.: ses sources et ses copistes, Revue d'hist. ecclés. 1909, 290—302, 720—728; 1910, 29—46. P. Duhem, Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote, Revue de Philos. 9, 1909, 163—178. Webb, Joannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici libri octo, I, Oxonii 1909, XXIII—XXVII (Über die translatio der Analytiken, der Topik u. d. Soph. elenchi). J. L. Heiberg, Eine mittelalterl. Übersetz. d. Syntaxis des Ptolemaios, Hermes 45, 1910, 57—66. Ch. H. Haskins and Dean Putnam Lockwood, The Sicilian translators of the twelfth century and the first latin version of Ptolemy's Almagest, Harvard studies in classic. philol. 21, 1910, 75—102. Siehe dazu J. L. Heiberg, Noch einmal die mittelalterliche Ptolemäusübersetzung, Hermes 46, 1911, 207—216. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode, II, Freiburg i. B. 1911, 54—94 (Die Bibliothek der Scholastiker d. 12. Jahrh. Stoffzufuhr und Stoffbenutzung). P. Mandonnet, Siger de Brabant, 2e ed., 1re partie, Louvain 1911. M. de Wulf, Histoire de la philos. médiév., 4e ed., Louvain-Paris 1912, 155—164.

Über Cicero im Mittelalter siehe E. Norden, Die antike Kunstprosa, II, 2. Abdruck, Leipzig u. Berlin 1909, S. 708 f, Anm. 1, wo weitere Literatur zusammengestellt ist. A. Engelbrecht, Zu Ciceros Übersetzung des platon. Timäus, Wiener Studien 34, 1912, 216—226.

Über Lucrez im Mittelalter siehe J. Philippe, Lucrèce dans la théologie chrét. et spécialement dans les écoles carolingiennes, Paris 1896.

Über pyrrhoneische Skepsis im Mittelalter F. Picavet, Un document important pour l'hist. du pyrrhonisme, Paris 1888 (Auch Acad. des sciences morales et politiques 1888). Cl. Baeumker, Eine bisher unbekannte mittelalterliche latein. Übersetzung der *Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις* des Sextus Empiricus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4, 1891, 574—577.

Über den Asclepius siehe J. Bernays, Über den unter den Werken des Apuleius stehenden hermetischen Dialog Asclepius, Monatsb. d. K. Akad. d. Wiss., Berlin 1871, S. 500 ff.

Über Chalcidius siehe B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus, Münster 1902 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 6).

Über Gregor von Nyssa als Quelle für Johannes Scottus siehe oben § 15, S. 134 u. Lit. S. 63* d.

Über Nemesius und die Übersetzungen seiner Schrift *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* siehe oben § 17, S. 172 u. Lit. S. 78*.

Über Johannes Chrysostomus und sein Eintreten in den Gesichtskreis der Scholastik siehe oben § 15, S. 122.

Über Pseudo-Dionysius und die Übersetzung seiner Schriften im Mittelalter siehe oben § 17, S. 179 u. Lit. S. 81*—82*. Ferner L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IX), S. 31*—43*.

Über Maximus Confessor und seine Einwirkung auf Johannes Scottus siehe oben § 17, S. 183 u. Lit. S. 83*.

Über Johannes Damascenus und die Übersetzung seiner Schrift im Mittelalter siehe oben § 17, S. 185 u. Lit. S. 83*. Ferner L. Baur, Die philos. Werke des Robert Grosseteste, Münster 1912, S. 132*. J. de Ghellinck, L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental, Byzantinische Zeitschr. 21, 1912, 449—457.

Zu § 21. Die Methoden der Scholastik.

Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge, Paris-Besançon 1850. Prantl, Über die philos. Auctoritas,

Sitzungsb. d. bayr. Akad. d. Wiss. II, 2, 1867, 173—178. H. Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des zwölften Jahrhunderts. Archiv f. Lit. u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 402—469, 584—624. Weiterhin die oben § 19, IX genannten Arbeiten Denifles: Die Universitäten des Mittelalt. und Chartularium Universitatis Parisiensis, I. Ferner sein Aufsatz: Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris?. Revue Thomiste 2. 149—162. G. Kaufmann, Die Gesch. d. deutschen Universitäten I, Stuttgart 1888, 1—97. J. Endres, Über den Ursprung u. die Entwickl. der scholast. Lehrmethode, Philos. Jahrb. 1889, 52—59. F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la methode scolastique, Paris 1896. M. de Wulf. Méthodes scolastiques d'autre fois et aujourdhui, Revue néo-scol. 10, 1903, H. 2 u. 3. Die weiter hierher gehörigen Arbeiten von De Wulf siehe oben § 19, I. G. von Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, München 1904. Sitzungsb. der phil.-philol. u. d. hist. Kl. d. K. bayr. Akad. d. Wiss. 1904, H. 4, 535—602. H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des dreizehnten Jahrh., Freiburg 1904, S. 511 ff. C. Alibert, Valeur éducative de la discipline scolastique, Revue néo-scol. 11, 1904, 390 ff. J. Richard, Usage et abus de la scolastique, Revue thomiste 12, 1904, 564—582; derselbe, Procédés oratoires et scolastiques, ebend. 15, 1907. 174 ff.; derselbe, Actualité de la methode scolastique, ebend. 15, 1907, 770 ff. Siehe auch oben § 19, I. Cl. Baeumker, Geist und Form der mittelalterl. Philosophie, Internationale Wochenschr. 1. Jahrg., 1907, Nr. 15 u. 16; derselbe, Die europäische Philosophie d. Mittelalters, Leipzig 1909 (Kultur d. Gegenw. I, 5), S. 295 f. A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrh., Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 1—2), 115—121 (Der scholastische Lehrbetrieb). G. Robert. Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 1909 (für die Methode kommen insbesondere in Betracht die Kapitel III, VI u. VII). M. Grabmann, Die Geschichte d. scholast. Methode, I—II, Freiburg i. B. 1909, 1911 (Das bedeutendste Werk über den fraglichen Gegenstand. I, S. 37—54 finden sich die Quellen und die Literatur der Geschichte der scholastischen Methode zusammengestellt). P. Mandonnet. Siger de Brabant et l'averroisme latin, 1re partie, 2e éd., Louvain 1911 (Les Philosophes Belges, t. VI), S. 85 ff. R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, S. 1—12. M. Meier, Die Lehre des Thomas v. Aquino De passionibus animae, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. XI, 2): S. 124—129 finden sich ausgezeichnete Darlegungen über d. scholast. Methode bei Thomas. P. Geny, L'argumentation scolastique — sa valeur pédagogique, Études 1912, 5 mars, 623—644.

Siehe auch oben die Lit. § 19, I.

Zu § 22. Die Karolingische Renaissance.

I. Die Karolingerzeit.

Über die Gelehrten am Hofe Karls des Großen und die Karolingische Renaissance handeln: Bähr, Gesch. d. röm. Lit. im Karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840. Monnier, Alcuin et Charlemagne, Paris 1853, 1864. Philipps, Karl d. Gr. im Kreise d. Gelehrten, Almanach d. Kais. Akad. d. Wiss., Wien 1857. L. Maitre, Les écoles episcopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe Auguste, Paris 1866. C. Schmeidler, Die Hofschule und die Hofakademie Karls d. Großen, Breslau 1872. J. Baß Mullinger, The schools of Charles the Great and the restoration of education in the ninth century, London 1877. A. Ebert, Die lit. Bewegung z. Zeit Karl d. Gr., Deutsche Rundschau 1877; derselbe, Allgem. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. im Abendl., 2. B., Die lat. Lit. v. Zeitalter Karl d. Gr. bis zum Tode Karls d. Kahlen, Leipzig 1880. A. F. Théry, L'école et l'Académie Palatines. Alcuin, Amiens 1878. A. Richter, Der Übergang der Philos. zu den Deutschen im VI.—XI. Jahrh., Pr. d. R.-Sch., Halle 1880. J. Philippe, Lucrèce dans la théologie chrét. et specialement dans les écoles carolingiennes, Paris 1896. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig 1893, 2. A. 1909, 693 ff. (Das Zeitalter Karls d. Gr.). A. König, Geistesleben und Unterrichtswesen z. Z. Karls d. Großen, 1902. G. Brunhes, La foi chrétienne et la philosophie au temps de la rennaiss. caroling., Paris 1903. Canella, Della dialettica nelle scuole dopo la rinascenza Carolingia e dell' origine della controversia degli universali (8. u. 9. Jahrh.), Riv. di scienze stor. 1904, S. 398—408, 444

bis 445. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalt., B. I, 7. Aufl., Stuttgart 1904, S. 167 ff. M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin. Paris 1905. S. Hellmann, Sedulius Scottus, München 1906 (Quellen u. Unters. z. lat. Philol. d. Mittelalters, herausgeg. von L. Traube, I, 1); derselbe, L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale, Revue d'hist. ecclés. 9, 1908, 22 ff., 255 ff. F. Picavet, Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales, 2e éd., Paris 1907, ch. VI: La renaissance de la philosophie avec Alcuin et Jean Scot Erigène. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, I. B., Freiburg 1909, 4. Abschnitt; 1. Kap.: Die wissensch. Arbeitsweise im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, S. 269 ff., 360 ff. Fr. Kampers, Karl d. Gr., Mainz 1911 (Weltgesch. in Charakterbildern). Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, II. T., Die Karolingerzeit, 3. u. 4. A., Leipzig 1912, 125—206 (Theologie und Literatur).

II. Alcuin.

a) Allgemeine Darstellungen: F. Lorenz, Alcuins Leben, Halle 1829. Bähr, Gesch. d. röm. Lit. im Karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840. Monnier, Alcuin et son influence littéraire, relig. et polit., Par. 1854. H. A. Bahrdt, Alc. d. Lehrer Karls d. Gr., Lauenburg 1861. Schönfelder, Alcuin, Zittau 1873. K. Werner, Alcuin u. sein Jahrh. Ein Beitr. zur christl. theolog. Literärgesch., Paderborn 1876. 2. Ausg. 1881. A. F. Théry, L'école et Académie Palatines. Alcuin, Amiens 1878. Richter, Der Übergang d. Philos. z. den Deutschen im VI.—XI. Jahrh., Pr. d. R.-Sch., Halle 1880. A. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. im Abendl. II, Leipz. 1880, S. 12—36. A. Fleming West, Alcuin and the rise of the Christian schools, New York 1892. E. Dümmler, Zur Lebensgesch. Alcuins, Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde 18, 1893, S. 51—70. La Forêt, Histoire d'Alcuin, Paris 1898. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, 2. Aufl., Leipzig 1900, 123—145, 3. u. 4. A. 1912. Ditscheid, Alkuins Leben und Bedeutung f. d. relig. Unterricht I—II, Koblenz 1902—03. Brunhes, La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne, Paris 1903. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen i. Mittelalt. I, 7. A., Stuttg. 1904, S. 186—190. C. J. B. Gaskoin, Alcuin, his life and his work, London 1904. M. Roger, L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin, Paris 1905. F. Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, Paris 1907, S. 117 ff. (ch. VI: La Renaissance de la philosophie avec Alcuin et Jean Scot Érigène). G. F. Brown, Alcuin of York, London 1908. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I. B., Freiburg 1909, S. 193—195. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, S. 273—288; derselbe, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 32, 1907, 667—668; 36, 1911, 766 (Zur handschriftl. Überlieferung). Bastgen, Alkuin u. Karl d. Gr. in ihren wissensch. u. kirchenpolit. Anschauungen, Historisch. Jahrb. 32, 1911, 809—825, 33, 1912. — Histoire litt. de la France IV, S. 295—347; 701—705 (Rivet). Hurter, Nomenclator litt. theol. cath. I, 3. A., Oenip. 1903, S. 700 ff. Dictionnaire de théol. cath., I, Paris 1909, S. 687—692. Realenzyklopädie f. protest. Theologie I, 3. A., S. 365 ff.

b) Alcuins Grammatik: J. Frey, De Alcuini arte grammatica commentatio, Münster 1886 (Über die Quellen v. Alc. Grammatik). W. Schmitz, Alcuins ars grammatica, die lat. Schulgrammatik d. Karoling. Renaissance, I. D., Rattingen 1908.

c) Alcuins Logik und Mathematik: Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl., II, 2. A., Leipzig 1885, S. 16—19. M. Cantor, Mathematische Beiträge z. Kulturleben d. Völker, Halle 1863, IX: Isidor, Beda, Alcuin; derselbe, Vorlesungen über d. Gesch. d. Math. I, 2. A., Leipzig 1894, S. 712—721.

d) Alcuins Psychologie: K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychol. v. Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876 (Aus: Denkschriften d. philos.-hist. Klasse d. Wiener Akademie, B. 25). E. Seydl, Alcuins Psychologie, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., B. 26, 1910—1911, S. 34—55.

e) Alcuins Briefe: Th. v. Sickel, Alcuin-Studien, Wien 1875 (Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse 79, S. 461 ff.); derselbe, Hist. Zeitschr. 32, S. 355—365. Wattenbach, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalt. I, 7. A., Stuttg. 1904, S. 188 ff.

f) Alcuins Theologie: J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I, Wien 1873, 128—135 (Alcuins Polemik gegen die Adoptianer). A. E. Schönbach, Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss., in Wien, phil.-hist. Kl. 146, 1903, IV, S. 43—78 (Über Alcuins Johanneskommentar). E. Riggenbach, Histor. Studien z. Hebräerbrief, 1907 (Zahn, Forschungen VIII, 1). M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, Freib. 1909, S. 194 f. (Alc. Schrift De fide trinitatis in methodischer Beziehung). H. Bastgen, Das Kapitulare Karls d. Gr. über die Bilder oder d. sogen. Libri Carolini, Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtsk. 36, 1911, 629-666; 37, 1912, 13–51, 453—533. (B. hält Alcuin für den Verfasser d. L. Car.) Vgl. dazu M. Tangl, Die Tironischen Noten d. Vatikan. Handschr. d. Libri Carolini, Neues Archiv 36, 19, 1752—1754.

g) Alcuins Dichtungen: L. Traube, Karolingische Dichtungen, Berlin 1888 (Schriften zur german. Philologie 1. H.) A. Baumgartner, Gesch. d. Weltlit. IV, S. 289—296. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, S. 278—280.

III. Fredegis und Agobard.

A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, S. 20—22. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I, Wien 1873, 150—152. M. Ahner, Fredegis von Tours, ein Beitrag z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Leipzig 1878. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands, B. II, 2. A., Leipzig 1900, S. 148—151. J. Endres, Fredegisus und Candidus. Ein Beitrag z. Gesch. d. Frühscholastik, Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 439—446; derselbe, Zum dritten Band der Epistolae Karolini aevi, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 31, 1906, 711—712 (Fredeg. ist nicht Pantheist).

IV. Hrabanus Maurus.

a) Allgemeine Darstellungen: Schwarz, De Rhab. M., primo Germaniae praeceptore, Heidelb. 1811. Kunstmann, Rhabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841. J. Gegenbaur, D. Klosterschule Fulda, Pr., Fulda 1856. Köhler, Hr. M. u. d. Schule zu Fulda, Diss., Lpz. 1870. A. Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. d. Mittelalt. II, Leipzig 1880, S. 120—145. Richter, R. M. Ein Beitr. z. Gesch. der Päd. im Mittelalter, Pr., Malchin 1883. E. Dümmler, Hrabanstudien, Sitzungsb. d. Akad. d. Wiss. in Berlin, philos.-hist. Kl. 1898, S. 24—40. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands II, 2. A., Leipzig 1900, S. 611—641. D. Türnau, Rabanus Maurus, der praeceptor Germaniae, München 1900. Vgl. dazu E. Dümmler, Deutsche Literaturzeitung 1900, S. 285 f. W. Burger, Hrabanus Maurus, der Begründer der theol. Studien in Deutschland, Der Katholik B. 26, 1902, S. 51 ff., 122 ff. F. Picavet, Esquisse d'une hist. générale et comparée des philosophies médiévales, Paris 1905, S. 129 ff., 170. J. Schmidt, Rabanus Maurus, ein Zeit- und Lebensbild, Der Katholik 1906, I, S. 241—258. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg 1909, S. 195 f. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, S. 288—302; derselbe, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtskunde 32, 1907, 673—674; 36, 1911, 767—768 (Zur handschriftl. Überlieferung). — Hurter, Nomenclator litt. theol. cath. I, 3. A., Oenip. 1903, S. 794 ff. Realenzyklopädie f. prot Theol. 8, 3. A., S. 403 ff. Kirchenlexikon 10, 2. A. 697 ff.

b) Hrabans Logik: Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, S. 144 ff. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendland II, Leipz. 1885, S. 20 f., 37—40.

c) Die Schrift De inst. clericorum: Knöpfler, Rabani Mauri de institutione clericorum, Monachii 1901. Siehe dazu J. Schnitzer, Ein theol. Lehrbuch vom Jahre 819, Historisch-polit. Blätter 128, 1901, S. 536—542. Knaake, Die Schrift d. Rh. Maurus De inst. clericorum, Theol. Stud. u. Krit. 1903, S. 309 ff.

d) Hraban als Exeget: F. Falk, Der hl. Rhab. Maur. als Exeget, Studien und Mitt. aus d. Benediktinerorden 1899, S. 640 ff. A. E. Schönbach, Sitzungsb. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl. 146, 1903, S. 79—141. J. Hablitzel, Hrabanus Maurus. Ein Beitrag z. Gesch. d mittelalt. Exegese, Freiburg 1906 (Bibl. Stud. 11, 3. H.); derselbe, Hrab. Maur. u. Claudius v. Turin, Hist. Jahrb. 27, 1906, 74—82. (Gegen die Abhängigkeit des Hrab. von Claudius.)

e) Hrabans Gedichte: G. M. Dreves, Hymnolog. Studien zu Venantius Fortunatus und Rabanus Maurus, München 1908 (Veröffentl. aus d. kirchenhist. Sem. z. München, 3. R. Nr. 3).

V. Walafrid Strabo.

Über Walafrids „Glossa ordinaria“ handeln: S. Berger, Hist. de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen-âge, 1893, S. 132—136. A. Jundt, Walafried Strabon: l'homme et le théologien, Cahors 1900. L. Eigl, Walafrid Strabo, Wien 1908 (Stud. u. Mitteilungen aus d. kircheng. Sem. d. theol. Fak. d. Univers. Wien). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I., Freib. 1909, S. 197.

VI. Candidus von Fulda.

Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, S. 131 ff. Th. Richter, Wizo und Bruun, zwei Gelehrte im Zeitalter Karls d. Gr. u. die den gemeinsamen Namen „Candidus“ tragenden Schriften, Pr. d. städt. Realgymn. z. Leipzig 1890. J. Endres, Fredegisus und Candidus, ein Beitrag z. Gesch. d. Frühscholastik, Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 439—450; derselbe, Zum dritten Band der Epistolae Karolini aevi, Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere deutsche Gesch. B. 31, 1906, 712—714. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI. 3), S. 18 ff. M. Manitius, Gesch. d. lat. Liter. d. Mittelalters I, München 1911, 660—663.

VII. Servatus Lupus.

Maxime de la Rocheterie, Un abbé au neuvième siècle in: Académie de Sainte-Croix d'Orléans. Lectures et mémoires I, 1865—1872, 369—466. Sprotte, Biographie d. Servatus Lupus, Regensburg 1880. L. Traube, Untersuch. z. Überlieferungsgesch. römischer Schriftsteller, Sitzungsb. d. bayr. Akad. d. Wiss. philos.-hist. Kl., München 1891, 389 ff. E. Marckwald, Beitr. zu Servatus Lupus, Straßburg 1894. E Norden, Die antike Kunstprosa II, Leipzig u. Berlin 1909, 699—704. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, 197—198. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I, München 1911, 483—490.

VIII. Paschasius Radbertus.

J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalters I, Wien 1873, 172—182, 185—191. Sardemann, Der theologische Lehrgehalt der Schriften des Paschasius Radbertus, 1877. Ernst, Die Lehre des hl. Paschasius Radbertus von der Eucharistie, Freiburg 1896. Schönbach, Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters. Sitzungsb. d. Wiener Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., B. 146, Wien 1903, IV, 142—175. A. Nägle, Ratramnus u. d. hl. Eucharistie, Wien 1903. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, 198—201. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 308—316. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I, München 1911, 401—411.

IX. Ratramnus.

J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I, Wien 1873, 191—206. Nägle, Ratramnus und die hl. Eucharistie, Wien 1903 (Theol. Stud. d. Leogesellsch. H. 5). J. Dräseke, Ratramnus und Photios, Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 396—421. Steitz in: Realenzyklop. f. prot. Theol. 16, 3. A., 463—470. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 201. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, 317—320. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalters I, München 1911, 412—417.

X. Godescalc.

Victor Borrasch, Der Mönch Gottschalk, Thorn 1868. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I, Wien 1873, 219—255 (Der Prädestinationsstreit des IX. Jahrh.). Schrörs, Hinkmar von Reims, Freiburg 1884. L. Traube, M. G. hist. Poetae lat. aevi Carol. III, 1896, 707 ff. F. Picavet, Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot, Paris 1896. A. Freystedt, Studien zu Gottschalks Leben u. Lehre, Zeitschr. f. Kirchengesch.,

B. 18, 1898, S. 1 ff., S. 161 ff., S. 529 ff.; ders., D. Ausgang d. Prädestinationsstreites im 9. Jahrh. und die Stellung des Papsttums zu demselben. Zeitschr. für wissensch. Theologie, Bd. 41, 1898, S. 112—137; ders., Der Streit über die göttliche Trinität, ebenda, S. 392—401. Osternacher, Theoduli eclogam rec., Ripariae prope Lentiam 1902; derselbe, Quos auctores Latinos et bibl. sacr. locos Theodulus imitatus esse videatur, Urfahr prope Lentiam 1907. J. Frey, Über das mittelalterliche Gedicht Theoduli ecloga und den Kommentar des Bernhardus Ultraiectensis, Münster 1904. Turmel, La controverse prédestinatienne au IXe siècle, Rev. d'hist. et de litt rel. 1905, 47—69. G. L. Hamilton, Theodulus: a mediaeval textbook, Modern Philology 7, 1909, 169—185. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 290—299 (Der Prädestinationsstreit). E. Rosa, Il monacho Gottescalco e la controversia predestinaziana, La Civiltà Cattolica 1911, 21. Okt., 188—201. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I, München 1911, 568—574.

XI. Hinkmar von Reims.

C. von Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Bonn 1863. H. Schrörs, Hinkmar, Erzbischof von Reims, Freiburg i./B. 1884. A. Freystedt, Realenzyklop. f. prot. Theol. 8, 3. A., 1900, 86—90. H. Hurter, Nomenclator lit. I, 3. A., 1903, 801—806. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 7. A. 1904, S. 227 f. M. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des Mittelalters I, München 1911, 339—354.

Zu § 23. Johannes Scottus.

Über den Namen Eriugena handeln: Floß bei Migne 122, p. XIX. L. Traube, M. G. Poetae lat. aevi Carol. III, 1896, 518, N. 1; derselbe, O Roma nobilis, Philol. Unters. aus dem Mittelalter, Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss. zu München, B. 19, 1891, S. 360. Cl. Baeumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 7, 1893, S. 346; 8, 1894, S. 222. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt., I. T., München 1911, S. 332.

P. Hjort, Johann Sc. Er. od. v. d. Ursprung einer christl. Philos. u. ihr. heiligen Beruf, Kopenhag. 1823. Heinrich Schmidt in sein. Schr.: Der Mystizismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824, S. 114—178. Fr. Ant. Staudenmaier, J. Sc. Er., Bd. I, Frankf. a. M. 1834. Ad. Helfferich, Die christl. Mystik, II, Gotha 1842, S. 55—126. St. René Taillandier, Scot. Erigène et la philosophie scolastique, Straßb. 1843. Nic. Möller, Joh. Sc. Er. und seine Irrtümer, Mainz 1844. Th. Christlieb, Leben und Lehre des Joh. Sc. Er., Gotha 1860. W. Kaulich, in Abh. d. böhm. Ges. d. Wiss., XI, 1861, 147—198; ders., Gesch. d. scholast. Philos. I, Prag 1863, 65—226. Joh. Huber, Joh. Sc. Erig., ein Beitrag z. Gesch. der Phil. u. Theol. im Mittelalter, Münch. 1861. A. Stöckl, De Ioh. Sc. Er., Monast. 1867, und Gesch. d. Philos. des Mittelalt., I, Mainz 1864, S. 31—128. Jul. Steeg, Ioh. Sc. Er. christologia, diss. dogm.-hist., Argentorati 1867. Oscar Hermens, Das Leben des Erig., I.-D., Jena 1868. Meusel, Doctr. I. Sc. Er. cum christiana comp., G.-Pr., Bautzen 1869. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 148—176. J. Bach, Dogmengesch. des Mittelalters I, Wien 1873, 264—313. H. Rähse, Des Joh. E. Stellung zur mittelalt. Scholast. u. Myst., Rostock 1874. F. J. Hoffmann, Der Gottes- u. Schöpfungsbegr. d. Joh. Sc. Er., I. D., Jena 1876. R. Hoffmann, De Ioannis Scot. Er. vita et doctrina, D. I., Halle 1877. G. Anders, Darstellung u. Krit. der Ansicht E.s, daß d. Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien, I.-D., Jena 1877. A. Ebert, Allgem. Gesch. der Lit. d. Mittelalt. im Abendland II, Leipzg. 1880, 257—267. G. Buchwald, Der Logosbegr. des Joh. Sc. Er., I.-D., Lpz. 1883. Schrörs, Der Streit über die Prädestination im 9. Jahrh., Freiburg 1884; derselbe, Hinkmar von Reims, ebendas. 1884. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885, 22—37. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, 1890, S. 37 ff. (Scottus spiritualistische Körperlehre). Th. Wotschke, Fichte und Erigena, Halle 1896. F. Picavet, La scolastique, Revue internationale de l'enseignement, Par. 1893, avril; ders., Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot, Par. 1896 (Extrait du compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques 1896); derselbe, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales, 2e éd., Paris 1907,

S. 134 ff. J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke „De divisione naturae libri V". Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, hrsg. von N. Bonwetsch u. R. Seeberg, Bd. IX, H. 2, 1902; derselbe, Zu Johannes Scotus Erigena, Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 46, 1903, S. 563-580, und ebendas., Bd. 47, 1904, S. 121—130, wo der Verf. interessante Mitteilungen macht von dem bedeutenden Werk: A. Brilliantoff, Der Einfluß der orientalischen Theologie auf die occidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena, St. Petersburg 1898; ders., Zu Maximus Confessor, Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 47, 1904, S. 250 ff. (der Artikel behandelt, wie der schon Bd. 46 erwähnte, die Abhängigkeit des Johannes von Maximus); derselbe, Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus Erigena, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, 1908, 323—347; ders., Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Joh. Scot. Erigena, Theol. Studien u. Kritiken 82, 1909, 530—576 (Über die aus des Gregorios Schrift „Von der Erschaffung des Menschen" von Joh. Scot. übersetzten Stellen); derselbe, Ratramnus und Photios, Byzantin. Zeitschr. 18, 1909, 401—406 (Über die Stellung des Johannes gegenüber den Griechen); derselbe, Maximus Confessor und Joh. Scot. Erigena, Theol. Studien und Krit. 84, 1911, 20-60, 204—229; derselbe, Zum Neuplatonismus Erigenas, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1912, 73—84 (Bericht über die Untersuchungen von M. Jacquin; siehe unten). E. K. Rand, Jahrb. f. klass. Philologie, Suppl.-Bd. 26, 1901. R. nennt S. 409 Johannes Scottus als den Verfasser eines Kommentars zu des Boëthius opuscula theologica (I, II, III, V ed. Peiper). Vgl. dazu Schepß, Neues Archiv f. ält. deutsche Geschichtskunde, XI, 1885, S. 129. Schepß bestimmte als Zeitgrenzen d. Kommentars die Jahre zwischen 867 und 891. Veröffentlicht wurde derselbe von E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906 (Quellen u. Unters. zur lat. Philol. d. Mittelalt. herausgeg. v. L. Traube I, 2). Siehe dazu E. Buonaiuti, Giovanni Scoto in un commento boeziano recentemente edito, Riv. stor.-crit. delle sc. teol. 1908, 145—149. H. Omont, Manuscrit des œuvres de S. Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827, Revue des études grecques XVII, 1904, 230—236. H. Ostler, Die Psychologie d. Hugo v. St. Victor, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 1), S. 9, A. 3 (Die Beziehungen des Hugo v. St. Victor zu Eriugena). Baldini, Scoto Erigena e la filosofia religiosa nel IX secolo, Rev. stor.-crit. delle sc. teol. 1906, 6. H. S. M. Deutsch, Realenzyklop. f. prot. Theol. 18, 3. A., 1906, 86-100. M. Jacquin, Le néoplatonisme de Jean Scot, Revue des sciences philos. et théol. 1907, 674—685 (Erst in der zweiten Periode seiner Schriftstellerei gewann Joh. Fühlung mit den griechischen Autoren); derselbe, L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIIIe siècle, ebendas. 1908, 104-106; ders., Le rationalisme de Jean Scot, ebendas, 1908, 747—748 (Joh. Scot. war neuplaton. Mystiker, aber nicht Rationalist). Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 381 (Joh. Scottus hält durch seine Übersetzungen u. Erklärungen die Lichtlehre des Areopagiten lebendig). W. Heinrich, Eriugena und Spinoza, Kraków 1909. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 202—210. A. Harnack, Lehrb. der Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, S. 270. W. Turner, Was John de Scot (Eriugena) a heretic?, The Irish theol. Quarterly, Oct. 1910; derselbe, John the Scot, The Catholic University Bulletin 1912, Febr. F. Vernet, Erigène, Dict. de théol. cathol. I, 1910, 401-434. M. Manitius, Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalt. I. T., München 1911, 323-339. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 192—201. De Wulf bezeichnet Johannes als „père de l'antiscolastique". R. Heurtevent, Durand de Troarne et les origines de l'hérésie bérengarienne, Paris 1912 (Über die Eucharistielehre des Scottus u. die Beziehungen Berengars dazu). Siehe dazu B. Geyer, Theol. Revue 1912, N. 15, 454-455.

Zu § 24. Die Dialektik von der zweiten Hälfte des 9. bis zur ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts.

I. Der Realismus und Nominalismus im Mittelalter.

Über den Realismus und Nominalismus im Mittelalter handeln: Johannes Saresberiensis, Metalogicus II, 17; Migne, P. lat. 199, 874 A ff. Jac. Thomasius, Oratio de secta nominalium, in seinen Orationes, Lips. 1683, 241—275. Ch. Meiners, De nominalium ac realium initiis, in: Comm. soc. Gott.

XII, 1796, class. hist. L. F. O. Baumgarten-Crusius, Progr. de vero scholasticorum realium et nominalium discrimine et sententia theologica, Jena 1821. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Par. 1836. Die in der vorangeschickten Einleitung S. LVI ff. gegebene Darstellung der Entwicklung u. Bedeutung des Universalienproblems als des einzigen und ausschließlichen philosophischen Problems hat bis vor kurzer Zeit größtenteils die geschichtliche Auffassung der scholastischen Philosophie beherrscht. Exner, Über Nominalismus u. Realismus, Prag 1842. Stöckl, Der Nomin. u. Real. in d. Gesch d. Philos., 1854. H. O. Köhler, Realismus u. Nominalismus in ihrem Einfluß auf die dogmat. Systeme des Mittelalters, Gotha 1858. H. Doergens, Zur Lehre von den Universalien, Habil.-Schrift, Heidelb. 1861. C. S. Barach, Zur Gesch. des Nomin. vor Roscelin, nach handschr. Quellen d. Wiener kais. Hofbibliothek, Wien 1866 (Über Marginal-Glossen zu einem Mscr. d. pseudo-augustin. Kategorien). Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872. Joh. Heinr. Löwe, Der Kampf zwischen dem Real. u. Nomin. im Mittelalt., sein Ursprung u. sein Verlauf (aus d. Abh. der k. böhm. Gesellsch. d. W., VI. Folge, 8. Bd.), Prag 1876. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885. H. Siebeck, Archiv f. Gesch. d. Philos., I, 1888, S. 376 ff., 518 ff. (Der ältere Nominalismus wird betrachtet hinsichtlich seines Einflusses auf die Wiederbelebung und Fortbildung psychologischer Gesichtspunkte und Untersuchungen). Fr. Picavet, La scolastique. Revue intern. de l'enseignement, Avril 1893, p. 341 ff.; derselbe, Roscelin, philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, 2e éd. Paris 1911; derselbe, Note sur la place que tient la querelle des universaux d'après Abélard, dans les écoles du XII. siècle, Rev. intern. de l'enseignement 62, 1911, 232—234. G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898. M. de Wulf, Le problème des universaux dans son évolution historique du IX. au XIII. siècle, Arch. f. Gesch. d. Philos. IX, N. F. II, 1896, S. 427 ff. (Die verschiedenen Lösungsversuche der Universalienfrage stellen sich dar als die organischen Entwicklungsstufen zum gemäßigten Realismus); derselbe, Qu'est-ce que la philosophie scolastique? Louvain 1899, p. 19 ff.; derselbe, Hist. de la philosoph. médiévale, Louvain 1900, 4e éd. 1912, 169 ff., 208 ff. Domet de Vorges, Saint Anselme, Paris 1901, 141—167 (Réalisme et Nominalisme). J. Geyser, Universalien, Kirchenlexikon 12, 2. A., Freiburg 1901, 302—314. H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat de eodem et diverso, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 1, Münster 1903, S. 51 ff. (genauer verfolgt wird insbesondere die Indifferenzlehre) B. Hauréau, Notices et extraits des mss. lat. t. V, Par. 1892, S. 290—338. H. veröffentlichte aus einer Handschr. des 12. Jahrh. (biblioth. nat. 17 813) eine Reihe neuer, für die Geschichte und Kenntnis des Universalienstreites höchst belangreicher Quellenstücke, nämlich einen Kommentar zur Isagoge des Porphyrius (S. 293—296), dessen anonymer Verfasser sich aufs engste an Boëthius anlehnt (vgl. H. Willner, der a. a. O., Anh. I, S. 105—108, das Stück ediert und ebd. S. 63 ff. eine Analyse desselben gibt); dann einen ebenfalls anonymen Traktat über die Gattungen und Arten (S. 298—325), der nach einer eingehenden Polemik gegen exzessiv realistische Auffassungen die Indifferenzlehre entwickelt und nach Hauréaus Vermutung Walter von Mortagne zum Verfasser hat (vgl. H. Willner a. a. O. S. 64 ff., wo das Stück inhaltlich analysiert, und Anh. II, S. 108—110, wo der Text desselben mitgeteilt wird); ferner ein drittes Stück mit dem Titel: „Sententia de universalibus secundum magistrum R." (S. 325—328), das aber nicht, wie Hauréau meint, aus Roscelins Schule stammt, sondern auf dem Boden des Realismus steht; und endlich an vierter Stelle einen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien (S. 333—337), der mannigfach Auszüge aus Boëthius wiedergibt. Canella, Della dialettica nelle scuole dopo la rinascenza Carolingia et dell' origine della controversia degli universali, Riv. di sc. stor. 1904, 398—408, 444—445; derselbe, Per lo studio del problema degli universali nella scolastica, La scuola cattolica 1904—1907; derselbe, Il nominalismo e Guglielmo d'Occam, Florenz 1908. J. Reiners. Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907; derselbe, Der Nominalismus in der Frühscholastik. Nebst einer Textausgabe des Briefes Roscelins an Abälard, Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 5). Siehe dazu M. de Wulf, Rev. néo-scol. 1912, 425—427. H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores, Thèse, Lille 1908. Symphorien de Mons, La distinction formelle de Duns Scot et les universaux, Études francisc., mars 1910. B. Geyer, Die Stellung Abälards

in der Universalienfrage nach neuen handschriftl. Texten in: Festgabe für Baeumker, Münster 1913. — Siehe auch unten § 26, I.

II. Eric von Auxerre.

Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, LXXX—LXXXV, 623. Hauréau. Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 179 ff. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., 40 ff., Leipzig 1885. L. Traube, Computus Helperici, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 18, 1893, S. 73—102, 103—105 (Die Commentare d. Heiricus von Auxerre); derselbe, M. G. Poetae latini III, Berlin 1896, 421 ff. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32, 1902, 608 ff.; derselbe, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalt. I, München 1911, S. 499—504. E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906, 15—18, 83 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 186, 190, 210. J. Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 14—16 (Über die Glossen des sogenannten Jepa); derselbe, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 5), S. 6—8, 22—24.

III. Remigius von Auxerre.

Migne, P. lat. 131, 47 ff. (Über Leben und Schriften d. Remig.) Thurot, siehe oben im Text. Histoire litt. de la France VI, 99 ff. Hauréau, Histoire de la philos. scol. I, Paris 1872, 199 ff.; derselbe, Notices et extraits de quelques manuscrits, Paris 1890, t. I, 78 ff. Huemer, Wiener Sitzungsb. B. 96, 1880, 505 551: Über ein Glossenwerk zum Dichter Sedulius. Zugleich ein Beitr. zu d. gramm. Schriften des Remigius von Auxerre. E. Dümmler, Neues Archiv d. G. f. ält. deutsche Gesch. 26, 1901, 565—567. E. K. Rand, Johannes Scottus, München 1906, 87 ff. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 681—683 (Zur handschriftl. Überlieferung); derselbe, ebendas. 36, 1911, 43—75 (Über Exzerpte und Bruchstücke einer größeren Zahl von Remig.-Kommentaren in der Handschr. von Rouen 1470 s. X oder XI); derselbe, ebendas. 36, 1911, 770—71 (Zur handschriftl. Überlieferung); derselbe, Gesch. d. lat. Lit. des Mittelalt. I, München 1911, 504—519. K. Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philologiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, Münster 1911 (Forschungen u. Funde, herausgeg. v. Jostes, 3. B., 2. H.). R. Raschke, De Alberico mythologo, I. D., Vratislaviae 1912 (Über die Entlehnungen des Albericus aus Remigius' Kommentaren).

IV. Bovo II. von Corvey.

Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 7. A., Stuttg. u. Berlin 1904, 305 f. M. Manitius, Gesch. d. lat. Literatur d. Mittelalt. I, München 1911, 526—529. J. Endres, Studien zur Gesch. d. Frühscholastik. Bovo II. von Corvey, Philos. Jahrb. 25, 1912, 364—367.

V. Notker Labeo.

C. Prantl, Über die zwei ältesten Compendien der Logik in deutscher Sprache, München 1856; derselbe, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipzig 1885, 61—68. J. Kelle, Die philos. Kunstausdrücke in Notkers Werken, Abhandl. d. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Kl. 18, 1. Abt., 1886, 1—58; derselbe, Die St. Galler deutschen Schriften und Notker Labeo, ebendas., S. 205—280; derselbe, Die rhetorischen Kunstausdrücke in Notkers Werken, ebendas. 21, 3. Abt. 1899, 445—454; derselbe, Gesch. d. deutschen Literatur, Berlin 1892, S. 232 ff.; derselbe, Über die Grundlage, auf der Notkers Erklärung von Boëthius' De consolatione philosophiae beruht, in Sitzungsb. d. bayer. Akad. der Wiss., philos.-philolog. Klasse, 1896, H. III, S. 349 ff.; Fr. Vogt u. M. Koch, Gesch. d. deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, 2. A., 1. B., Lpz. 1904, S. 58—60, wo eine Seite aus der ältesten deutschen Logik nach dem Original nachgebildet ist. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 36, 1911, 771 (Zur handschriftl. Überlieferung d. Werke Notkers). P. Hoffmann, Die Mischprosa Notkers d. Deutschen, Palaestra 58, Berlin 1910. E. Weisemann, Form und Verbreitung d. Kompositionsvokals in Nominalkompositen bei Notker, I. D., Nürnberg 1911. J. Weinberg, Zu Notkers Anlautgesetz, Tübingen 1911 (Sprache und Dichtung 5. H.). K. Schulte, Das Verhältnis von Notkers Nuptiae Philo-

logiae et Mercurii zum Kommentar des Remigius Antissiodorensis, Münster 1911 (Forschungen u. Funde, B. 3, H. 2). A. Naaber, D. Quellen v. Notkers Boëthius de cons. philos., I. D., Borna-Leipz. 1911.

VI. Gerbert von Aurillac.

C. F. Hock, Gerbert od. Papst Sylvester II. u. s. Jahrh., Wien 1837. Max Büdinger, Über G.s wiss. und pol. Stellung, Cassel 1851. G. Friedlein, Gerbert, die Geometrie des Boëthius und die indischen Ziffern, Erlangen 1861. F. Picavet, Gerbert ou le pape philosophe, Paris 1897. Ferner M. Cantor, Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker, Halle 1863, wo in Abschnitt XIII. über Boëthius, XIX. über Isidor, Beda und Alcuin, XX. über Odo von Clugny, XXI. und XXII. über Gerberts Leben und Mathematik gehandelt wird; derselbe, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik, Bd. I, 2. Aufl., Leipzig 1894, 797—824. Tappe, Gerbert oder Papst Sylvester II. und seine Zeit, Berlin 1869. Ad. Franck, Gerbert (le pape Sylv. II.), état de la phil. et d. scienc. au X. siècle in: Moralistes et Philosophes, Par. 1872, S. 1—46. K. Werner, Gerb. v. Aurillac, d. Kirche u. Wissensch. seiner Zeit, 2. Ausg., Wien 1881. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipzig 1885, 53—58. Nagl, Gerbert u. d. Rechenkunst d. 10. Jahrh., Sitzungsb. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl. 116, 1888. H. Weißenborn, Gerbert, Beiträge z. Kenntnis der Mathematik des Mittelalters, Berlin 1888; derselbe, Zur Gesch. d. Einführung der jetzigen Ziffern durch Gerbert, Berlin 1892. N. Bubnov, De exemplari epistolarum Gerbertinarum ejusque auctoritate historica. Monographia critica, P. I, Petersburg 1888, P. II, fasc. 1 u. 2, 1889—1890. J. Havet, L'écriture secrète de Gerbert, Paris 1887; derselbe, Lettres de Gerbert 983—997 publiées avec une introduction et des notes, Paris 1889. Henri Bremond, Gerbert, Paris 1906. Handl, Realenzyklop. f. prot. Theol. 18, 3. A., 1906, 339—345. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A., Leipzig und Berlin 1909, 705—710 (Gerbert als Philologe). M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 687 (Zur handschr. Überlieferung). M. Simon, Archiv d. Mathem. u. Physik, III. R. 18, S. 246 (Über die Beziehungen Gerb. zu den Arabern). J. Würschmidt, Geodätische Meßinstrumente und Meßmethoden bei Gerbert u. bei den Arabern, ebendas., III. R. 19, 1912, 315—320. W. Turner, Gerbert, Pope Sylvester II. The Catholic University Bulletin 1912, März.

VII. Fulbert von Chartres.

Histoire littéraire de la France VI, 261 ff. Pfister, De Fulberti Carnotensis vita et operibus, Nancy 1885. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Chartres 1895, S. 31 ff., S. 94 ff. M. Manitius, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 695 (Zur handschriftl. Überlieferung). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 215 f. J. Endres, Studien zur Gesch. der Frühscholastik, Philos. Jahrb. 25, 1912, 368—371 (Fulbert von Chartres).

VIII. Pseudo-Hrabanus.

Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, XVI ff., LXXVI ff., 613. Hauréau, De la philos. scol. I, Paris 1850, 108—111; Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 142—147. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885, 37—40. J. Reiners, Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 16—19; derselbe, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 5), 16—21. (Nach Reiners sind die Glossen von Pseudo-Hrabanus in der ersten Hälfte des 11. Jahrh. entstanden.)

Zu § 25. Der Kampf gegen die Dialektik in der zweiten Hälfte des 11. Jahrh.

I. Anselm der Peripatetiker.

W. Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, Berlin 1845. B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861, 179—200. E. Dümmler, Anselm der Peripatetiker, Halle 1872. Harry Breßlau, Zu Anselm dem Peripatetiker, Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk., 3, 1878, S. 419 f. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipzig 1885, S. 71. J. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., Philos. Jahrb. 19, 1906, 23—24; 26, 1913, 85—93.

M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 217 f. J. de Ghellinck, Dialectique et dogme aux Xe—XIIe siècles, in: Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913.

II. Berengar von Tours.

Lessing, Ber. Turonensis, oder Ankündigung eines wichtigen Werks desselben, Braunschw. 1770. Stäudlin in: Stäudlins und Tzschirn. Archiv 1814, Bd. II, St. 1. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I, Wien 1873, 364—382. De Crozals, Bérenger, Paris 1877. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885, 73—76. J. Schnitzer, Berengar von Tours und seine Lehre, München 1890. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Chartres 1895, S. 77 f., 119 f., 131 f., der insbesondere auf die Keime des Nominalismus in der Berengarschen Argumentation aufmerksam macht. Biginelli, La rinascenza degli studi eucaristi nel medio evo in occasione dell' eresia di Berengario sulla presenza reale, Compte rendu du IVe congrès scientifique international des catholiques à Fribourg (Suisse) 1897. Ie Section: Sciences religieuses 19—31. Jacobi-Hauck, Realenzyklop. f. prot. Theol. 2, 3. A., 1897, 607—612. O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrhundert in: Studien zur Gesch. d. Theol. u. d. Kirche, B. 3, 1898, S. 3 ff. Bourgain, Une légende: l'hérésiarque Bérenger et le tertre Saint-Laurent d'Angers, Angers 1901. P. Renaudin, l'hérésie antieucharistique de Bérenger. Rapport présenté au congrès eucharistique d'Angers le 4—9 Sept. 1901, Paris 1902. Ebersolt, Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire en XIe s., Paris 1903. J. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., Philos. Jahrb. 19, 1906, 25—27; derselbe, ebendas. 26, 1913, 160—169. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i./B. 1909, 218—224. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909. Vernet, Art. Bérenger in: Dictionnaire de théol. cathol. II. Paris 1910, 722—742. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 380—385. R. Heurtevent, Durand de Troarne et les origines de l'hérésie bérengarienne, Paris 1912.

III. Petrus Damiani.

A. Vogel, Peter Damiani. Ein Vortrag, Jena 1856. A. Capecelatro, Storia di S. Pier Damiano e del suo tempo, Firenze 1862. F. Neukirch, Das Leben des Petrus D., I. T.: bis zur Ostersynode 1059, Götting. 1875. Kleinermanns, Der hl. Petrus Damiani usw., Steyl 1882; derselbe, Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon IX, 2. A., S. 1904 ff. Sackur, Die Cluniacenser, II, Halle 1894, 279 ff. C. Mirbt, Realenzyklop. f. prot. Theol. 4, 3. A., 1898, 431—439. H. Hurter, Nomenclator, I, 3. A., 1903, 998—1004. J. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., Philos. Jahrb. 19, 1906, 29—32; derselbe, Petrus Damiani und die weltl. Wissenschaft, Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 3). M. Manitius, Neues Archiv d. Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 699—700; derselbe, ebendas. 36, 1911, 773 (Zur handschr. Überlieferung d. Werke Damianis). Reginald Biron, S. Pierre Damien (1007—1072), Paris 1908. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A., Leipzig u. Berlin 1909, S. 681 Anm. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 231—234. J. de Ghellinck, A propos du premier emploi du mot transsubstantiation, Recherches de science religieuse 2, 1911, 466—469, 570—572 (Die Expositio canonis missae, die Damiani zugeschrieben wird, gehört ihm nicht an; ihre Abfassung fällt gegen 1200). L. Rocca, San Pier Damiano e Dante, Rendic. di R. Istituto Lombardo, vol. 45, 1912, 731—749.

IV. Otloh von St. Emmeram.

Helmsdörfer, Forsch. z. Gesch. d. Abtes Wilhelm von Hirschau, Göttingen 1874, S. 67 f. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipz. 1885, S. 68. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. A., Berlin 1894, 65—69. Dümmler, Über den Mönch Otloh von St. Emmeram, Sitzungsber. d. k. pr. Akad. d. Wissensch. z. Berlin, 1895, 2. Halbband, S. 1070—1102. Gegen Dümmler J. A. Endres: Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik, Philos. Jahrb. d. Görresges., B. 17, 1904, S. 44—52; S. 173—184;

derselbe, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 29. G. Schwarzenski, Die Regensburger Buchmacherei d. X. u. XI. Jahrhunderts. Studien z. Gesch. d. deutschen Malerei des frühen Mittelalt., Leipzig 1901, S. 172 ff. H. Hurter, Nomenclator I, 3. A. 1903, 1015—1017. A. Hauck, Kircheng. Deutschl. III, 3. A., 1906, 968—971. J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits théologiques du XIe et XIIe siècle, Revue néo-scol. 1911, 432—435.

V. Manegold von Lautenbach.

Histoire littéraire de la France IX, 280—290. Ph. A. Grandidier, Oeuvres historiques inédites II, Colmar 1865, 257—285. Giesebrecht, Über Magister Manegold von Lautenbach und seine Schrift gegen den Scholastikus Wenrich, Sitzungsb. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. 1868, II. S. 302 ff. P. Ewald, Chronologie der Schriften Manegolds von Lautenbach, Forschungen zur deutschen Geschichte 16, 1876, 383—385. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II, 6. A., Berlin 1894, S. 52 f. N. Paulus, Études nouvelles sur Manégold de Lautenbach, Revue catholique d'Alsace. Nouv. Série V, 1886, 209—220, 279—289, 337—345. K. Francke, M. G. hist. Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. XI et XII conscripti. I, Hannover 1891, 300—302. J. A. Endres, Manegold von Lautenbach, Ein Beitrag zur Philosophie d. 11. Jahrhunderts. Hist.-polit. Blätter, Bd. 127, 1901, S. 390 ff., 486 ff.; derselbe, Manegold von Lautenbach, „Modernorum magister magistrorum", Histor. Jahrb. d. Görresges., Bd. 25, 1904, S. 168—176. (Es gibt nur einen Manegold, den von Lautenbach, seit 1094 Propst des Klosters Marbach im Elsaß, gestorben nach 1103); derselbe, Die Dialektiker u. ihre Gegner, Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 32. J. Knepper, Das Schul- und Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, Straßburg 1905, 154—156. Holder-Egger, Neues Archiv d. Ges. f. ältere deutsche Geschichtsk. 30, 1905, S. 206. J. de Ghellinck, Réminiscences de la dialectique de Marius Victorinus dans les conflits theologiques du XIe et XIIsiècle, Revue neó-scol. 1911, 432—435. G. Morin, Le Pseudo-Bède sur les psaumes et l'opus super psalterium de maître Manegold de Lautenbach, Revue Bénédict. 28, 1911, 331—340 (Der bei Migne, P. lat. 93, 479—1098 dem Beda zugeschriebene Kommentar zu den Psalmen gehört Manegold von Lautenbach an). Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters. Rede, Straßburg 1912, 12—17, 38—42 (Literaturangaben).

Über Manegolds Staatstheorie: F. von Bezold, Die Lehre von der Volkssouveränität während des Mittelalters, Histor. Zeitschrift 36, 1876, 322 f. O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht III, 1881, § 11, 501—644: Die publizistischen Lehren des Mittelalters. C. Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreites, Leipzig 1888, 92—94; derselbe, Die Publizistik im Zeitalter Gregor VII., Leipzig 1894, 26—29, 144 f., 227—235, 299 f., 483—488, 546—548. H. Rehm, Gesch. d. Staatsrechtswissenschaft, Freiburg i. B. 1896, 165—167. G. Koch, Manegold von Lautenbach und die Lehre von der Volkssouveränität unter Heinrich IV., Berlin 1902.

VI. Lanfranc.

J. de Crosalz, Lanfranc, sa vie, son enseignement, sa politique, Paris 1877. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipzig 1885, S. 72, 74. Moiraghi, Lanfranco di Pavia, Padova 1889. J. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, S. 340 ff. Domet de Vorges, S. Anselme, Paris 1901, S. 42 f. Porée, Hist. de l'abbaye de Bec, 2 Bde., Evreux 1901. F. Liebermann, Lanfranc and the Antipope, The English Historical Review, 16, 1901, S. 308—332. H. Böhmer, Die Fälschungen des Erzbischofs Lanfranc von Canterbury. Stud. zur Gesch. d. Theol. u. Kirche, B. VIII, 1902; derselbe, Realenzyklop. f. prot. Theol. XI, 3. A., 249—255. E. Longuemare, L'Eglise et la conquête de l'Angleterre. Lanfranc moine bénédictin, conseiller politique de Guillaume le Conquérant. Paris 1902; J. A. Endres. Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik, Der Katholik, B. 25, 1902, S. 215—231; derselbe, die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrh., Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 32 f. H. Hurter, Nomenclator I, 3. A. 1903, 1055—1058. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, 225—230.

Zu § 26. Der Nominalismus und Realismus. Roscelin und Wilhelm von Champeaux.

I. Roscelin.

Die Dissertation des Joh. Mart. Chladenius, De vita et haeresi Roscellini, Erlangen 1756, und in G. E. Waldaus Thesaurus bio- et bibliographicus, Chemnit. 1792 ist veraltet. Die theologischen Konsequenzen der zur Zeit Roscelins und Anselms einander bekämpfenden Richtungen entwickelt Bouchitté, Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle, Par. 1842. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 242–265. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885, 78–82. Das Historische vom Legendenhaften scheidet F. Picavet, Roscelin philosophe et théologien, d'après la légende et d'après l'histoire, Par. 1896, 2e éd., Paris 1911 (Gegen früher sehr erweitert u. wichtig). Siehe dazu M. Jacquin, Revue des scienc. philos. et théol. 5, 1911, 769. F. Picavet, Quelques documents sur un de nos vieux maîtres: Roscelin de Compiègne, Revue intern. de l'enseignement, Juli 1912. Hauck, Art. Roscelin, Realenzyklop. f. prot. Theol. 17, 3. A., 1906, 137—143. B. Adlhoch, Roscelin u. St. Anselm, Philos. Jahrb. 20, 1907, 442—456. Buonaiuti, Un filosofo della contingenza nel sec. XI. Roscelino, Riv. stor.-crit. di sc. teol. 1908, 195–212. — M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode I, Freiburg i. B. 1909, 293—311 (Anselm und Roscelin). J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik. Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 5), S. 25—41. — Siehe auch die oben § 24, I angegebene Lit.

II. Wilhelm von Champeaux.

Hist. litt. de la France X, 307—316. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, CX—CXXIV. E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIe siècle, d'après des documents inédits, Par. 1867, 2. éd. ebd. 1868. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 320—361. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885, 130—133. Feret, La faculté de théologie de Paris I, Paris 1894, 100 ff. G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898 (Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, t. VI). M. de Wulf, Hist. de la philosophie médiévale, Louvain 1900, S. 191 ff. H. Willner, Adelard von Bath de eodem et diverso, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 1, 1903, S. 66 ff. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A. 1906, S. 9. S. M. Deutsch, Realenzyklop. f. prot. Theol. 21, 1908, 292–294. H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente saec. XII temperati realismi antecessores, Thèse, Lille 1908, 42—53. B. Adlhoch, War Wilhelm von Champeaux Ultra-Realist?, Philos. Jahrb. 22, 1909, 467—481. Hurtault, Théologie de G. de Champeaux, Rev. d. sc. ecclésiast. et sc. cath. 1908 et 09. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, Paris 1909, 65–67. F. Picavet, Note sur l'enseignement de Guillaume de Champeaux d'après l'Historia calamitatum d'Abélard, Rev. internat. de l'enseignement, Oct. 1910. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 136—168 (Über Wilhelms Sentenzen oder Quaestiones und die aus seiner Schule hervorgegangene Sentenzen- und Quästionenliteratur). Siehe auch die oben § 24, I verzeichnete Lit.

Zu § 27. Anselm von Canterbury und seine Zeit.

I. Anselm von Canterbury.

a) Allgemeine Darstellungen: Ceillier, Hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés. XXI, 267–349. Hist. litt. de la France IX. Möhler, Tübing. Quartalschr., Jahrg. 1827 u. 1828. wieder abgedr. in den ges. Schriften hrsg. von Döllinger, Regensb. 1839, Bd. I, S. 32 ff. J. G. F. Billroth, De Ans. Cant. proslogio et monologio, Lps. 1832. G. F. Franck, Anselm v. C., Tübing. 1842. Rud. Hasse, A. v. C., Lpz. 1843—1852. A. v. C. als Vorkämpfer für die kirchl. Freiheit des 11. Jahrhunderts in G. Philipps' und G. Görres' hist.-polit. Bl. f. d. kathol. Deutschl., Bd. 42, 1858. W. G. T. Shedd, Hist. of christ. doctrine II, New York 1864, 111–140, 263–268. G. W. Church, Saint Anselm. Lond. 1870. Charles de Rémusat, Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte du pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au XIe siècle, Par. 1854, 2. éd. ebd. 1868. J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. I,

Wien 1873, 314—363. Van Weddingen, Essai critique sur la philos. de S. Anselme, Mémoires cour. et autres mémoires de l'Académie de Belgique, Bruxelles 1875. M. Rule, Life and times of St. Anselm, 2 vols., Lond. 1883. P. Ragey, St. A., professeur, Ann. de philos. chrét., 21, 1889, S. 113—137, 226–253; derselbe, Histoire de saint Anselme, Par. 1890, 2 Bde. J. M. Rigg, St. A. of C., Lond. 1896. J. Olivier, Anselme de Cantorbéry d'après ses méditations, Toulouse 1890. L. Vigna, Sant Anselmo filosofo, Milano 1899. Domet de Vorges, Saint Anselme, Paris 1901. Siehe dazu J. A. Endres, Philos. Jahrb. 15, 1902, 449—455 und B. Adlhoch, ebd. 455–462. A. C. Welch, Anselm and his work, New York u. Edinburgh 1901. J. Draeseke, Zu Anselms Monologium und Proslogium, Neue kirchl. Ztschr., Bd. 11, 1900, S. 243—257 (Anselm ist weder von Joh. Scottus noch von dem Areopagiten, sondern von Augustin abhängig); derselbe, Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, 1908, 323–347. B. Adlhoch, Roscelin u. St. Anselm, Philos. Jahrb. 20, 1907, 442—456. E. Rosa, S. Anselmo di Aosta. Contrib. storico alle feste dell' ottavo centenario (1109–1909), Firenze 1909. B. Cravenna, S. Anselmo d'Aosta nel suo VIII° centenario, Milano 1909. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i B., 1909, 258—339. Bainvel, Anselme, Dictionn. de théol. cathol. I, Paris 1909, 1327—1360. Revue de philosophie. Décembre 1909 enthält aus Anlaß des 8. Centenar. des Todes von Anselm folgende Abhandlungen: A. Dufourcq, S. Anselme, son temps, son rôle. Domet de Vorges, Le milieu philosophique à l'époque de S. Anselme. A. Porée, L'école du Bec et s. Anselme. J. Draeseke, Sur la question des sources d'Anselme. A. Lepidi, La preuve ontologique de l'existence de Dieu et s. Anselme. J. Geyser, La démonstration a priori de l'existence de Dieu chez s. Anselme. B. Adlhoch, Anselme et Gaunilon. E. Beurlier, Les rapports de la raison et de la foi dans la philosophie de s. Anselme. J. Bainvel, La théologie de S. Anselme. B. Maréchaux, La sainteté en saint Anselme. Théorie et pratique. — Moyes, St. Anselm of Canterbury, The Dublin Review 1909, Juli u. Oct. Civiltà Cattolica 1909 (4 Artikel). Rivista Rosminiana, 1909, 1. März: S. Anselmo e Rosmini. Sentroul, O logar de S. Anselmo na hist. da philosophia, Annuario da faculdade livre de philosophia e lettras de S. Paulo, 2o anno 1909. T. Olejniczak, Anselm, Ruch filozoficzny 1911, N. 6. A. Abbamondi, S. Anselmo d'Aosta nella storia, nella pedagogia, nella filosofia. Contributo alla coltura italiana medievale, Napoli 1911. Daniels, Anselmzitate bei Roger von Marston, Theol. Quartalschr. 1911, 35–59.

b) Anselms Logik und Erkenntnislehre: C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipzig 1885. 84—86. J. D. Folghera, La vérité définie par S. Anselme, Rev. Thomiste 1900, 414 ff. M. Grabmann, S. 293–311, siehe unter a, (Ablehnung des Nominalismus. Anselm u. Roscelin). J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 5), S. 27 f. G. Wendschuh, Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm v. Canterb. Ein Beitrag zu Ans. Erkenntnistheorie, I. D., Weida 1910. J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury, Münster 1911 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. X, 3). N. Balthasar, La méthode en théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste, Annales de l'inst. supérieur de philos. I, Louvain 1912, 421—469.

c) Glaube und Wissen bei Anselm: H. Bouschitté, Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle. Monologium et Proslogium de S. Anselme, Paris 1842. L. Abroell, Ans. Cant. de mutuo fidei ac rationis consortio. I. D., Wirzeburgi 1864. J. Becker, Der Satz d. hl. Anselm: Credo ut intelligam, Philos. Jahrb. 19, 1906, 115–127, 312—326. Th. Heitz, La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle, Revue des sc. philos. et théol. 2, 1908, 526 ff.; derselbe, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909, 52–64. M. Grabmann, S. 272 ff., siehe unter a. Maréchaux, A propos du fides quaerens intellectum de S. Anselme, Riv. storica Benedettina 1909. L. Vigna, Ragione e fede nelle opere di S. Anselmo, Riv. di filosofia neo-scolastica 1, Luglio 1909. G. Wendschuh siehe unter b.

d) Anselms ontologischer Gottesbeweis: R. Hasse, De ontologico Ans. pro existentia Dei argum., Bonn 1849. Alb. Stöckl, De argumento, ut vocant, ontolog., Monast. 1862. Emil Herwig, Über den ontologischen Beweis, Diss., Rostock 1868. Joh. Janda, Krit. hist. Entwicklung des

Gottesbegriffs, Diss. Rostock 1868. Jahnke, Über d. ontol. Bew. vom Dasein Gottes, mit besonderer Berücksichtigung von Ans. u. Descartes, Pr., Strls. 1874. G. Runze, Der ontolog. Gottesbeweis, krit. Darstell. seiner Gesch. seit Anselm bis auf die Gegenw., Halle 1881. J. Körber, Das ontologische Argument, Bamb. 1884 (Gymn.-Progr.). P. Ragey, L'argument de saint Anselm, Par. 1893. H. Liedtke, Die Beweise fürs Dasein Gottes bei Anselm u. Descartes, I. D., Heidelb. 1893. L. Guyeton, L'argument de St. A., Ann. de la philos. chrét., 1894, S. 152–172, 263—283. Bertin, La preuve de l'existence de Dieu, Annales de la philosophie chrétienne, t. 32, 1895, S. 155 ff., 277 ff. B. Adlhoch, O. S. B., Der Gottesbeweis des hl. Anselm, 5 Artikel, Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 8, 1895, Bd. 10, 1897. (Anselms Argument ist kein ontologisches, sondern hat psychologischen und geschichtsphilosophischen Charakter und enthält keine logischen Fehler, wenn es gefaßt wird, wie sein Urheber es dachte); derselbe, Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises, ebd. B. 16, 1903, 163 ff, 300 ff., 365 ff. (Gegen Domet de Vorges); derselbe, Zur Beweiskraft des Anselm. Gottesbeweises, ebend. 21, 1908, 288—292; derselbe, Einige Glossen zu Baeumkers Witelo, ebend. 23, 1910, 352—366; derselbe, Anselm und Gaunilo, Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 31, 1910. E. Caird, St. Anselms argument for the being of God, Journal of Theol. studies, 1, 1900, 23—39. E. Budde, Die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm v. Canterbury bis zu René Descartes, Erlang. 1900, Diss. R. Fuzier, La preuve ontologique de Dieu par S. Anselme. Compte rendu du 4e congrès scientifique intern. des cathol., Par. 1900. H. Schultze, Der ontol. Gottesbeweis. Geschichtl.-kritische Übersicht bis Kant, Progr. d Realschule v. d. Lübecker Tor zu Hamb. 1900. Domet de Vorges, L'argument de S. Anselme, Akten d. 5. intern. Kongr. kathol. Gelehrten, München 1901, S. 185–187; derselbe, Saint Anselme, Paris 1901, S. 267—319 (L'argument de S. Anselme); ders., L'argument de S. Anselme, Revue de philosophie 1900—1903. O. Paschen, Der ontol. Gottesbeweis in der Scholastik, Aachen 1903. J. Geyser, Zum Beweis Gottes aus d. Begriff Gottes, Philos. Jahrb., 17, 1904, S. 92 ff. (gegen Adlhoch). B. Nazzari, Nota psicologica intorno al significato dell' argomento di S. Anselmo, Riv. filosofica 6, 1904, 183 ff. M. Esser, Der ontolog. Gottesbeweis u. s. Geschichte, Bonn 1905; derselbe, Finden sich Spuren des ontolog. Gottesbeweises vor d. hl. Anselm? Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 24, 1910, 293 303; derselbe, Der ontolog. Gottesbeweis d. hl. Anselm in der neuesten Philosophie, Wissensch. Beilage d. Germania 1909, N. 40, 315 ff. Jasniewicz, Der Gottesbegriff und d. Erkennbarkeit Gottes von Anselm v. C. bis zu René Descartes, I. D., Erlangen 1906. J. Bohatec, Zur neuesten Gesch. d. ontolog. Gottesb., Leipzig 1906. T. Dubot, Preuves de l'existence de Dieu, Paris 1906. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesb. im Mittelalt. bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 3). Cl. Baeumker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher d. 13. Jahrh., Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. III, 2), S. 290—310. C. de Beaupuy, L'argument de S. Anselme est a priori, Revue de philosophie 1908, S. 120 ff. Die Abhandlungen über den ontol. Beweis von Lepidi, Geyser nnd Adlhoch in der Revue de philosophie, Déc. 1909 siehe unter a. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise im dreizehnten Jahrh. mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion d. hl. Anselm, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VIII, 1 u. 2). P. Thôme, L'argument ontologique, Ann. de philos. chrét. 158, 1909, 391—409. J. Bainvel, Dict. de théol. cath. I, Paris 1909, 1350—1360 (Das ontolog. Argument). Torcianti, L'argomento ontologico di S. Anselmo nella storia della filosofia, Rivista Rosminiana 1911 und 1912 (Eine Artikelserie). W. Apel, Spinozas Verhältnis zum ontologischen Beweis, I. D., Leipzig 1911. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 77—86 (Anselms Gottesbeweis als Zusammenfassung der beiden Seiten der neuplatonisch-ontologischen Gewißheitsbegründung); S. 86—97 (die Tradierung und Beurteilung des ontologischen Arguments in der Scholastik als Symptom der erkenntnistheoretischen Richtungsunterschiede); S. 103–113 (der Zusammenhang zwischen den Gottesbeweisen und der mystischen Kontemplation bei Augustin und Anselm). N. Balthasar, siehe unter b (Gegenüberstellung der anselmischen und thomistischen Gottesbeweise.

e) Anselms Psychologie: A. Stöckl, De S. Anselmi de liberi arbitrii notione sententia, Ind. lect. Monaster. per menses aestiv. 1871. J. Verweyen,

Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 44—51. Fr. Baeumker, Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. X, 6).

f) Anselms Lehre von der Sünde und Genugtuung: C. Schwarz, Diss. de satisf. Chr. ab Ans. Cant. Exposita, Gryph. 1841. Ferd. Chr. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre, Tübingen 1838 und im zweiten Teile seiner Schrift über die Lehre von der Dreieinigkeit, ebenda 1842. Dorner in seiner Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II. Teil, 2. A., Berlin 1853. Aemilius Höhne, Anselmi Cantuarensis philosophia cum aliorum illius aetatis decretis comparatur eiusdemque de satisfactione doctrina diiudicatur, diss. inaug., Lips. 1867. J. Bach, Dogmengesch., S. 336 ff.; siehe oben unter a. H. Cremer, Evang. K. Z., 1883, S. 481—492. E. v. Möller, Die Anselmsche Satisfactio und die Buße des germanischen Strafrechts, Theol. Studien u. Kritiken 1899, S. 627—634. B. Funke, Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury, Kirchengeschichtl. Studien, Bd. VI, H. 3, Münster 1903. O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jahrh., Studien zur Gesch. d. Theologie u. Kirche, Bd. 3, H. 1, 1898, S. 9 ff. J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des Mittelalters, Zeitschr. für Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff. Leipoldt, Der Begriff meritum in Anselms v. Cant. Versöhnungslehre, Theol. Studien u. Kritiken 77, 1904, 300—308. Blachère, Le péché originel d'après S. Anselme, Revue Augustinienne 1905, 15. März. Wiedemann, Anselms Satisfaktionstheorie im Verhältnis zu der Buße des germanischen Strafrechts, Pastor bonus 1907–08, 1. H. K. Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, Paderborn 1908. L. Heinrichs, Die Genugtuungstheorie d. hl. Anselm von Cant., Paderborn 1909 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmeng. IX, 1). Siehe dazu J. Stufler, Zeitschr. f. kath. Theol. 34, 1910, 359–369. G. C. Foley, Anselm's theory of the atonement, London 1909. A Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, 388–409. Rivière, La théologie de la rédemption chez s. Anselme, Bullet. de litt. ecclés. 1910 Jan. M. Martin, La question du péché originel dans S. Anselme, Rev. des scienc. philos. et théol. 1911, 735—749. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng., 2. u. 3. A., Leipz. 1913, 207—226.

II. Bruno von Segni.

H. Hurter, Nomenclator II, 3. A., 1906, 23–25. B. Gigalski, Bruno. Bischof von Segni, Abt von Montecassino (1049—1123). Sein Leben u. seine Schriften, Münster 1898. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg 1911, 129.

III. Odo von Cambrai.

Hist. litt. de la France IX, 583–606. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 297–307. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipzig 1885, 83–84. A. Kienle, Kirchenlexikon 9, 2. A., 1895, 695–697. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin u. d. Frühscholastik, Mainz 1905, 72 ff. M. Grabmann, Gesch d. schol. Methode II, Freiburg i./B. 1911, 129–130.

IV. Anselm von Laon.

Histoire litt. de la France X, 170 ff. G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico (1050–1117), Mediolani Aulercorum 1894; derselbe, Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas edidit, ebend. 1894. Siehe dazu B. Hauréau, Journal des savants 1895, 444 ff. Feret, La faculté de théologie de Paris I, Paris 1894, 25—33. Realenzyklopädie f. protest. Theol. I, 3. A., 1896, 571 f. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A. 1906, 22–23. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i./B. 1911, 136—168 (Über Anselms Sentenzen und die aus seiner Schule hervorgegangenen Sentenzenwerke). J. de Ghellinck, The Sentences of Anselm of Laon and their place in the codification of theology during the XIIth century, Irish Theolog. Quarterly, Oct. 1911.

V. Bernold von Konstanz.

Strelau, Leben und Werk des Mönches Bernold von St. Blasien, Jena 1889. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894; derselbe,

Realenzyklop. f. prot. Theol. 2, 3. A. 1897, 642 f. H. Hurter, Nomenclator I, 3. A. 1903, 1034—1038. L. Saltet, Les réordinations. Étude sur le sacrement de l'ordre, Paris 1907, S. 134, 395—402. J. Vernet, Art. Bernold de Constance, Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, 791—793. G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 1909, S. 163 ff. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 234—239. Armand Dulac, Bernold de Constance, Revue d'hist. et de litt. relig. 1911, N. 5, 464—474.

VI. Deusdedit.

C. Mirbt, Realenzyklop. f. protest. Theol. 4, 3. A., 1898, 581—583. G. Robert, Les écoles etc., S. 165 (siehe unter V). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i./B., 1909, S. 239. G. Bareille, Dict. de théol. cath. IV, Paris 1911, 647—651.

VII. Ivo von Chartres.

Foucault, Essai sur Yves de Chartres d'après sa correspondance, Thèse, Chartres 1883. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Paris 1895, 146—153. P. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, Bibl. de l'École de chartes LVII, 1896; LVIII, 1897 (auch separat 1897); derselbe, Yves de Chartres et le droit canonique, Revue des questions hist., Nouv. Série XIX, 1898, 51 ff., 384 ff. (auch separat 1898). C. Mirbt, Realenzyklop. f. prot. Theol. 9, 3. A., 1901, 664—667. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A., 1906, 70—72. M. Grabmann, Die Gesch. d schol. Methode I, Freiburg i./B. 1909, 240—246. J. de Ghellinck, Théologie et droit canon au XIe et XIIe siècle, Études 129, 1911, 187 ff. L. Schmidt, Der hl. Ivo, Bischof von Chartres, Wien 1911 (Stud. u. Mitt. aus dem kirchengesch. Seminar d. theol. Fakul. der Univers. Wien, H. 7).

VIII. Irnerius.

Kreutzwald, Kirchenlexikon 6, 2. A., 1889, 916—917. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg 1911, 131—135; derselbe, Theol. Quartalschr. 93, 1911, 536 ff. (Mitteilungen über die Sentenzen des Irnerius).

IX. Honorius Augustodunensis.

Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890—1893, t. I, 209, II, 61, V, 266. K. Schorbach, Entstehung, Überlieferung und Quellen des deutschen Volksbuches Lucidarius, Straßburg 1894. R. Rocholl, Honorius Augustodunensis, Neue kirchliche Zeitschr. B. 8, 1897, S. 704—740; derselbe, Realenzyklop. f. prot. Theol. 8, 3 A., 1900, 327—331. O. Baltzer, Beiträge z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrhundert, Studien zur Geschichte u. Theol. d. Kirche, B. 3, 1898, S. 30 ff. Sauer, Symbolik d. Kirchengebäudes u. seiner Ausstattung in der Auffassung d. Mittelalt. mit Berücksichtigung von Honorius Augustodun., Sicardus, Durandus, Freiburg i./B. 1902. J. Kelle, Über Honorius Augustodunensis in d. Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae, Sitzungsb. d. k. Akad. d Wiss. zu Wien, philos.-hist. Klasse, B. 143, 1900, XIII. Abh., S. 1—14. Gegen Kelle, welcher die Autorschaft des Honorius bestreitet, J. A. Endres, Honorius Augustodunensis u. s. Elucidarium, Historisch-politische Blätter, B. 130, 1902, S. 157 ff., der mit guten Gründen an Honorius' Urheberschaft festhält und dessen Beziehungen zu den Regensburger Schotten, speziell dem Abt Christian (1123—1153), nachzuweisen sucht; ders., Das St. Jakobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis, Kempten 1903, wo gezeigt wird, daß bei Honorius der Schlüssel zum Verständnis jenes berühmten Portals zu suchen sei. J. Kelle, Unters. über das Speculum ecclesiae des Honorius und die Libri deflorationum des Abtes Werner. Sitzungsb. d k. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Klasse, B. 145, 1902, 7. Abh. Gegen ihn J. A Endres, Hist. Jahrb. d. Görresges., B. 24, 1903, S. 827—828; ders., Philos. Jahrb. d. Görresges., B. 16, 1903, S. 455, wo auf die noch ungedruckte Schrift des Honorius „Clavis physicae" und deren Beziehungen zu Johannes Scottus de divisione naturae (siehe oben Text S. 223, 233) aufmerksam gemacht wird. J. v. Kelle, Untersuchungen über das Offendiculum des Honorius, sein Verhältnis zu dem gleichfalls dem Honorius zugeschriebenen Eucharistion und Elucidarium, sowie zu den deutschen Gedichten Gehugde und Pfaffenleben, Sitzungsb d. Wiener Akad. phil.-hist. Klasse 148,

4. Abh. 1904; derselbe, Untersuch. über des Honorius Inevitabile sive de praedestinatione et libero arbitrio dialogus, ebendas. 150, 3. Abh., 1905; ders., Untersuch. über den nicht nachweisbaren Honorius, Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus und die ihm zugeschriebenen Werke, ebendas. 152, 2. Abh.; 153, 5. Abh. 1906. J. A. Endres, Zum Offendiculum des Honorius Augustod., Histor. Jahrb. 26, 1905, 783—785; derselbe, Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrh., Kempten und München 1906. Siehe dazu J. Dräseke, Zur Frage nach dem Einfluß des Johannes Scotus Erigena, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 50, 1908, 323—347. Daux, Un scolastique du XIIe siècle trop oublié: Honoré d'Autun, Rev. d. scienc. ecclés. 1907, août-sept. M. Manitius, Honorius Augustod., Neues Archiv d. Ges. f. ält. deutsche Geschichtsk. 32, 1907, 702—703. E. Mâle, Die kirchl. Kunst d. 13. Jahrh. in Frankreich. Studien über die Ikonographie des Mittelalters und ihre Quellen. Deutsch von R. Zuckermandel, Straßburg 1907 (Über den Einfluß des Honorius auf die Kunst des Mittelalters).

X. Hildebert von Lavardin.

Außer der bereits im Text vermerkten Literatur seien genannt: A. Dieudonné, Hildebert de Lavardin, Paris 1898. Fr. X. Barth, Hildebert von Lavardin (1056—1133) u. d. kirchl. Stellenbesetzungsrecht, Stuttgart 1906 (Kirchenrechtl. Abhandl. herausgeg. v. U. Stutz, H. 34—36). C. Pascal, Poesia latina medievale, Catania 1907 (Über Hildeb. als Dichter).

Zu § 28. Peter Abälard.

a) Abälards Leben: Abälards Leben ist von ihm selbst in der Historia calamitatum mearum beschrieben worden; über dasselbe und insbesondere über sein Verhältnis zu Heloïse handeln: Gervaise, Par. 1720, John Berington, Birmingh. u. Lond. 1787, deutsch von Sam. Hahnemann, Lpz. 1789, Fessler 1806, Fr. Chr. Schlosser, Ab. u. Dulcin, Leben u. Meinungen eines Schwärmers u. eines Philosophen, Gotha 1807, Guizot, Par. 1839, Moritz Carriere, Ab. u. Hel. Ihre Briefe u. Leidensgeschichte, übersetzt und eingeleitet, Gießen 1844, 2. Aufl. 1853. J. L. Jacobi, Ab. u. Hel., Berl. 1850. G. Schuster, Ab. u. Hel., Hamb. 1860. P. Baumgärtner, Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise mit der Leidensgeschichte Abälards. Aus dem Lateinischen übersetzt u. eingel., Lpz. 1894 (Universalbibl.). Die schon 1616 erschienene Schrift: Les amours, les malheurs et les ouvrages d'Abélard et Héloise hat Villemain, Par. 1835, von neuem herausgegeben. Vgl. auch B. Duparay, Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, sa vie, ses œuvres et la société monastique au douzième siècle, Châlons sur Saône 1862. H. Bittcher, Das Leben d. Peter Abälard, Zeitschr. f. hist. Theol. 1869, 315—376. Fr. v. Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie im Mittelalter, Rede, Erlangen 1893. W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas (des Magisters Hugo von Orléans), Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1907, 107—109 (M. deutet die Verse 94—117 in einem Gedicht des Primas auf Abälard und nimmt infolgedessen eine Lehrtätigkeit Abälards in Reims in den Jahren 1132—1136 an. Indessen besitzt diese Vermutung recht wenig Wahrscheinlichkeit). B. Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise eine Fälschung?, Archiv f. Kulturgeschichte 11, 1913, 1. H.

b) Allgemeine Darstellungen: Histoire litt. de la France, t. XII, 1763, 86—152. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836 (Introduction). J. A. Bornemann, Anselmus et Ab. sive initia scholasticismi, Havniae 1840. Charles de Rémusat, Abélard, 2 voll., Par. 1845, wo auch aus den noch unedierten Abälardschen Glossulae super Porphyrium (verschieden von den in Cousins Ausgabe der Ouvr. inéd. befindlichen Glossae) Mitteilungen, aber zuweilen an entscheidenden Stellen nur in französischer Umschreibung, gemacht werden. L. Tosti, Storia di Abaelardo e dei suoi tempi, Nap. 1854. A. Wilkens, Peter Ab., Bremen 1855. Migne, P. lat. 178, 1855, 9—112. Ed. Bonnier, Ab. et St. Bernard, Par. 1862. H. Hayd, Ab. u. seine Lehre, Regensb. 1863. O. Johanny de Rochely, St. Bernard, Ab. et le rationalisme moderne, Par. et Lyon 1867. H. Bittcher, Über die Schriften, den philosoph. Standpunkt u. die Ethik des Peter Ab., Zeitschr. f. hist. Theol. 1870, S. 1—90. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 41—88. Vacandard, P. Abélard et sa lutte avec St. Bernard, sa doctrine, sa méthode, Par. 1881; derselbe, Dict. d'hist.

et de géographie ecclés. I, 71—91. S. M. Deutsch, Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abälards, Berlin 1880; derselbe, P. Abälard ein kritischer Theolog des 12. Jahrhunderts, Lpz. 1883. G. v. Hertling, Kirchenlexikon 1, 2. A., Freiburg i. B. 1882, 12—18. A. Hausrath, Peter Abälard, Leigzig 1893. Féret, La Faculté de théologie de Paris. I, Paris 1894, 100—103, 131—153. Fr. Nitzsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 1, 3. A., Leipzig 1896, 15—25. Mc. Cabe, Peter Abélard, London 1901. E. Kaiser, Pierre Abélard critique, I. D., Freiburg i. Schweiz 1901. P. Ragnisco, Pietro Abelardo e. S. Bernardo di Chiaravalle. La cattedra et e il pulpito, Atti del Reale Istituto Veneto, 14 mai 1905. H. Hurter, Nomenclator litt. II, 3. A., 1906, 99—103. J. Bernhart, Bernhards Kampf mit Abälard, Hochland V, 1, 1907/08, 527-545. E. Portalié. Dict. de théol. cathol. I, Paris 1909, 36—55. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 168—229. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Geschichtsk. 37, 1912, 635—640 (Über d. Beziehungen Ottos zu Abälard). W. Turner, Abelard, The catholic University Bulletin, may 1912. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, Leipzig 1913, 156—170, 226—233, 241—243.

c) Abälards Methode: V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, CLXXXIV—CXCVI. Vacandard, siehe unter b. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalters, Berl. 1885, I, S. 618 f.; ders., Chartularium Univers. Par., 1889, I, S. XXVII. A. Gietl, Die Sentenzen Rolands, 1891, S. LVII. J. Endres, Philos. Jahrb. d. Görresges. 1889, Bd. 2, S. 52 ff. F. Picavet, Abélard et Alexandre de Hales créateurs de la méthode scolastique, Par. 1896, auch in Biblioth. de l'école des hautes études. Sciences religieuses, Bd. 7, S. 209 ff. G. Compayré, Abelard and the origins and early history of universities, Lond. 1893. G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théol. pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 149—186: Abélard créateur de la méthode de la théologie scol. et introducteur de la „Disputatio" dans l'enseignement théologique; 187—211: Notes sur divers ouvrages d'Abélard; derselbe, Ab. créateur de la méthode de la théol. scol., Revue des sc. philos. et théol. 3, 1909, 60—83. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 199—221 (Ab.s Sic et non-Methode).

d) Abälards Philosophie: V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, I ff., CXXX—CCIII. Ch. de Rémusat, siehe unter b. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 218—272. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 362—389. C. Prantl, Gesch. d. Log. I, 2. A., Leipz. 185, 162—207 (Abälard); 207—212 (De intellectibus); 144—153 (De generibus et speciebus). K. Heidmann, Der Substanzbegriff von Ab. bis Spinoza, I. D., Berlin 1890. H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saec. temperati realismi antecessores, Thèse, 1908, 63—74 (De Petro Abaelardo); 75—89 (De generibus et speciebus); 105—117 (De intellectibus). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg, 1909, 51—54. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitr. z. Gesch. d. Universalienfrage im Mittelalt., Münster 1910, 41—59 (Der Nominalismus Ab.s; Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 5). F. Picavet, Note sur la place que tient la querelle des universaux d'après Abélard dans les écoles du XIIe siècle, Rev. internat. de l'enseignement 62, 1911, 232—234. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 222—226. B. Geyer, Die Stellung Abäl. in der Universalienfrage nach neuen handschriftl. Texten, Münster 1913 (Festgabe f. Cl. Baeumker, S. 101—127).

e) Abälard über Glaube und Wissen: M. Th. Heitz, La philosophie et la foi dans l'oeuvre d'Abélard, Rev. des sc. philos. et théol., Oct. 1907; derselbe, La philosophie et la foi chez les disciples d'Abélard, ebend. 1908, 33—50; derselbe, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 7-30. G. Berardier, La psychologie de foi d'après Abélard, Thèse, Brignais 1909. H. Ligeard, Le rationalisme de Pierre Abélard, Recherches de sc. relig. 1911, 384—396 (Ab. ist nicht Rationalist sondern Semirationalist. Der Autor gibt auch einen auf Grund d. Handschr. verbesserten Text der den Rationalismus Ab.s betreffenden Stellen). M. Grabmann, D. Gesch. d. schol. Meth. II, 177—199 (Ab.s Auffassung vom Verhältnis zwischen Glauben u. Wissen). F. Schreiter, Petrus Abälards Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen. I. D., Leipzig 1912.

f) Abälards Theologie: Frerichs, De Petri Ab. doctrina dogmatica et morali, Jena 1827. Goldhorn, De summis principiis theologiae Abaelardeae, Lipsiae 1836; derselbe, Abälards dogmatische Hauptwerke, Zeitschr. f. hist. Theol. 1866, 161—229. J. O. Bergeret, Du dogme de la rédemption d'après Abélard, Straßb. 1869. J. Bach, siehe unter b. H. Denifle, Die Sentenzen Abälards u. d. Bearbeitung seiner Theologia vor Mitte d. zwölften Jahrh., Arch. f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 402—469, 584—624. R. Seeberg, Die Versöhnungslehre d. Ab. und die Bekämpfung derselben durch d. hl. Bernhard, Mitteil. und Nachr. f. d. evang. Kirche in Rußland, 1888, 121—153. L. Mourier, Abélard et la rédemption, Montauban 1892. De Régnon, Études de la théologie positive sur la sainte trinité II, Paris 1892, 65—68 (Ab.s Trinitätslehre). A. Hjelm, Den Seliger Bernhard och Abaelard. En dogmen-historik studie I, Lund 1898. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abälard, Nachrichten d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1898, S. 397—468. O. Baltzer, Beiträge zur Geschichte d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh. in: Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. 3, H. 1, 1898, S. 16 ff. J. A. Cramer, De beteekenis van Abaelard met betrekking tot de leer van de boete, Theol. Studien 1898, 16, 19—54. Fr. Thaner, Abaelard und d. kanonische Recht, Graz 1900. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff. J. Draeseke, Zu den Sentenzen des Peter Abälard in Ztschr. f. wiss. Theol., Bd. 45, 1902, S. 73—91 (die Sentenzen sind ein sorgfältig von einem Schüler niedergeschriebenes Heft). G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt. bis zum Ausgang der Hochscholastik, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), 36—40. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 368—373, 409—411.

g) Abälards Ethik: Fr. Braun, De Petri Abaelardi Ethica, Marburg 1852. Th. Ziegler, Abälards Ethica, Straßb. Abh. zur Philos., Ed. Zeller zu sein. 70. Geburtst., Freiburg i. B. 1884, 199—222. B. Hiller, Abälard als Ethiker, I. D., Erlangen 1900. R. Dahmen, Darstellung der Abälardschen Ethik, I. D., Münster 1906. J. Schiller, Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit, I. D., München 1906.

Zu § 29. Die Sententiarier oder Summisten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts.

I. Robertus Pullus.

B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 483—486. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 216—225. Hitzfelder, Kirchenlexikon 10, 2. A., 1897, 633. O. Baltzer, Beitr. z. Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. und 12. Jahrh., Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, B. 3, 1899, 58 ff. D. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre d. Mittelalt., Zeitschr. f. Kircheng. 22, 1901. F. Cohrs, Realencyklop. f. prot. Theol. 16, 3. A., 1905, 318—323. G. Grunwald, Die Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907, 42—44. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Gesch. 37, 1912, S. 141.

II. Robert von Melun.

B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 490—500. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 170—180. Morgott, Kirchenlexikon 10, 2. A. 1897, 1222—1224. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (Röm. 1, 17) und Justificatio, Mainz 1905, 75—83. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 323—358.

III. Petrus Lombardus. Bandinus. Gandulphus.

Histoire litt. de la France XII, 1830, 585—609. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, Hamburg 1844, 474 ff. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 390—411. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 194—215. F. Protois, Pierre Lombard, son époque, sa vie, ses écrits et son influence, Paris 1881. H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. I, 1885, 610 ff.; derselbe, Chartul. Univers. Paris. I, Paris 1889; derselbe, Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'Université de Paris, Revue thomiste 2, 1894, 149—162. Morgott, Kirchenlexikon 9, 2. A.,

1895, 1916—1923. J. Kögel, Petrus Lomb. i. s. Stellung z. Philos. d. M. A., Diss., 1897; Revue d'hist. et litt. religieuses 1898, S. 97 ff. (Gratien et Pierre Lombard). M. da Carbonara, Dante e Pier Lombardo, Città di Castello 1899. J. N. Espenberger, D. Philosophie des P. L. und ihre Stellung im 12. Jahrh., Diss., Münch. 1901 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. III, H. 5). O. Baltzer, Beiträge zur Gesch. d. christolog. Dogmas im 11. u. 12. Jahrh. in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. 3, 1898, S. 63 ff.; ders., Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Quellen u. ihre dogmengeschichtl. Bedeutung, ebd., Bd. VIII, H. 5, 1902. F. Bünger, Darstellung und Würdigung der Lehre des Petrus Lombardus vom Werke Christi, in: Ztsch. f. wiss. Theol., Bd. 45, 1902, S. 92—126. D. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 23, 1902, S. 35 f. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. 11, 3. A., 1902, 630—642. H. Hurter, Nomencl. litt. II, 3. A., 1906, 91—94. J. Seipel, Die Lehre von d. göttl. Tugend d. Liebe in des Petrus Lomb. Büchern der Sentenzen und in der Summ. theol. d. hl. Thom. v. Aquin, Der Katholik 86, II, 1906, S. 37 ff., 128 ff., 189 ff. J. Annat, Pierre Lombard et ses sources patristiques, Bull. de litt. ecclés., mars 1906, 84—95. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesb. im Mittelalt., Münster 1907, 44—53 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3). H. Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saec. temperati realismi antecessores, Lille 1908, 118—130 (Der Lomb. gehört zu den Vertretern eines gemäßigten Realismus). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 54—58. J. de Ghellinck, Les oeuvres de Jean de Damas en occident au XIIe siècle, Revue des questions hist. 88, 149—160 (Der Lombarde hat nur Kapitel 2—8 des dritten Buches von De fide orthodoxa benützt); derselbe, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclés. Ses sources et ses copistes, Revue d'hist. ecclés. 10, 1909, 290—302, 720—728; 11, 1910, 29—46; derselbe, Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard, Bullet. de litt. ecclés. 1910, 278—285; 1912, juin; derselbe, The Liber sententiarum (Peter Lombard), Dublin Review 1910, january; derselbe, L'entrée de Jean de Damas dans le monde littéraire occidental, Byzantin. Zeitschr. 21, 1912, 448—457 (Gh. berichtet über eine um 1150 entstandene, von der des Burgundio Pisano verschiedenen Übersetzung von De fide orthodoxa liber III c. 1—8). G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théol., Paris 1909, 176 ff. (Der Einfluß der Abälardschen Methode auf Petrus Lomb.). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 42—48. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, 373—375; 412 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B., 1911, 359—407. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Geschichtsk. 37, 1912, S. 144.

Über den Magister Bandinus handeln: Rettberg, Comparatio inter M. Bandini libellum et Petri Lombardi l. 4 sententiarum, Göttingen, 1834. H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 438. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A. 1906. M. Grabmann, II, 388.

Über Gandulphus handeln: H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 621—624. J. N. Espenberger, Die Philos. d. Petrus Lomb. usw., Münster 1901, 6—8. O. Baltzer, Die Sentenzen d. Petrus Lombardus, Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, B. 8, 1902, 10. L. Saltet, Les réordinations, Paris 1906, 316 ff. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 65 ff. J. de Ghellinck, Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne et les „Libri sententiarum" de Pierre Lombard, Revue néo-scol. 1909, 440—450; derselbe, Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un resumé de celles de Pierre Lombard?, ebendas. 582—599; derselbe, La diffusion des oeuvres de Gandulphe de Bologne au moyen-âge, Revue Bénédictine 27, 1910, 352—362, 386—399; derselbe, Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe etc., siehe oben ersten Absatz. M. Grabmann, Eine neu entdeckte Gandulphushandschrift (Cod. anon. 242 Heiligenkreuz), Histor. Jahrb. 1910, 75—87; derselbe, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 390 f.

IV. Johannes von Cornwall.

J. Bach, Dogmengesch. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 180—190. J. Bach, Kirchenlexikon 6, 2. A. 1889, 1641. Hurter, Nomencl. litt. II, 3. A. 1906, 95. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 398—402.

V. Petrus von Poitiers.

Histoire litt. de la France XVI, 484 ff. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 225—232. Feret, La faculté de théologie de Paris, I, Paris 1894, 68—72. A. Esser, Kirchenlexikon 9, 2. A., 1895, 1935. B. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1891, II, 242; III, 75, 259 ff. S. M. Deutsch, Realenzyklop. f. prot. Theol. 15, 3. A., 1904, 227—228. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik, Mainz 1905, 148 ff. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A., 1906, 221 f. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907, 53—57. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, 319 (Die Gottesbeweise d. Petrus v. P.). P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 77—81. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 501—534. F. Gillmann, Der sakramentale Charakter bei Petrus v. Poitiers u. bei Stephan Langton, Der Katholik 1913, 1, 74—76.

VI. Simon von Tournai.

Histoire litt. de la France XVI, 388—394. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, 58—62; derselbe, Notices et extraits de quelques manuscrits latins, III, Paris 1891, 250—259. Siehe dazu Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, 140. Denifle-Chatelain, Chartul. Univers. Paris. I, Paris 1889, 45, 71. Floß, Kirchenlexikon 11, 2. A. 1899, 320 f. F. Cohrs, Realenzykl. f. prot. Theol. 18, 3. A., 1906, 366. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A., 1906, 223. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 56 f. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 535—552.

VII. Praepositinus von Cremona.

H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885. 623; derselbe. Chart. Univers. Paris. I, 1889, 65 f., 74. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen-âge, Paris 1886, 86 ff. B. Hauréau, Notices et extraits etc. I, Paris 1890, 15 f. (Über die Summa super Psalterium); II, 164—167 (Über die Sermones); derselbe, Prévostin, chancelier de Paris, Mélanges Julien Havet, Paris 1895, 297—303. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, 1908, 14. P. Schmoll, Die Bußlehre d. Frühscholastik, München 1909, 83 ff. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 91—99. F. Gillmann, Die Laienbeichte nach Praepositinus, Der Katholik 1910, I, 318 ff.; derselbe, Transsubstantiatio und transsubstantiare bei Praepositinus, ebend. II, 77; derselbe, Die Form d. eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl nach Praepositinus, ebendas. II. 231—233. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 552—563.

VIII. Petrus Comestor.

Histoire litt. de la France XIV, 12—18. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. I, Paris 1889. 8, n. 8. A. Esser, Kirchenlexikon 9, 2. A., 1895, 1903 f. H. Hurter, Nomencl. litt. II, 3. A., 1906, 183 f. H. J. Vogels, St. Augustins Schrift, De consensu evangelistarum, Freiburg i. B. 1908, 137 f. (Über die Historia scholastica). P. Perdrizet, Étude sur le Speculum humanae salutis, Paris 1908, 68—93. (Würdigung der Historia scholastica nach der kunsthistorischen Seite). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 476 f.

IX. Petrus Cantor.

B. Hauréau, Notices et extraits, de quelques manuscrits latins, Paris 1890—1893 (siehe oben beim Text). A. Esser, Kirchenlexikon 9, 2. A. 1895, 1897. F. S. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften, Graz 1899. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A., 1906, 165 f. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1908, 100 ff. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, 15. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 478—485.

X. Robert von Courçon.

H. Denifle, Chartul. Univ. Paris. I, Paris 1898, p. 78 ff., n. 20. B. Hauréau, siehe oben im Text. G. Lefèvre, siehe oben im Text. H. Hurter,

Nomenclator II, 3. A., 1906, 222. L. Saltet, Les réordinations, Paris 1907, 352. P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1908, 101 f. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, 169. Ph. Funk. Jacob von Vitry, Leipzig und Berlin 1909, 98. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 493—497.

Zu § 30. Die Schule von Chartres und ihr nahestehende Persönlichkeiten.

I. Die Schule von Chartres.

Über den Platonismus der Frühscholastik speziell des zwölften Jahrh. vgl. d. Artikelserie von Ch. Huit, Le Platonisme au moyen-âge, Annales de philos. chrétienne, Nouv. Série, t. XX, XXI. C. Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie, Leipzig, 1862. K. Werner, Wilhelms v. Auvergne Verhältnis zu den Platonikern d. zwölften Jahrh., Wien 1873 (Sitzungsb. d. philos.-hist. Kl. d. kais. Akad. d. Wiss., B. 74). B. Hauréau, Mémoire sur quelques maîtres du XII siècle à l'occasion d'une prose latine publiée par M. Th. Wright (Metamorphosis Goliae episcopi) in: Mém. de l'Acad. des inscript. et belles lettres t. 28, 2e p. 1876, 223—238. A. Clerval, Les écoles de Chartres au moyen-âge, Thèse, Paris 1895. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 407—476 (Die Schule von Chartres).

II. Constantinus Africanus.

Ch. Jourdain, Recherches critiques etc., Paris 1843, 95—96, 455 f. Petrus Diaconus, Chronicon, M. G. SS. VII, 728—729. M. Steinschneider, C. Afric. und seine arabischen Quellen. Archiv f. pathol. Anatomie und Physiol., Bd. 37, Berlin 1866, S. 351—410. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem 11. Jahrh., Abhandl. d. k. Gesellsch. d. Wiss. z. Göttingen, Bd. 22, 1877, S. 10—20. H. Siebeck. Archiv f. Gesch. d. Philos. I, 1888, S. 528 ff. Cl. Baeumker, ebd. V, 1891, S. 557. H. Willner, Adelard von Bath de eodem et diverso, Münster 1903, S. 82 ff.).

III. Adelard von Bath.

Außer der bereits im Text angegebenen Lit. von A. Jourdain, B. Hauréau, H. Willner vgl.: A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864. F. Wüstenfeld, S. 20—23, siehe unter II (Über die Übersetzungen Adelards). Gams, Kirchenlexikon 1, 2. A., 1882, 219. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, Hamburg u. Leipzig 1890, 70—72. Bubnov, Gerberti opera mathem., Berolini 1899, S. 174 (Über die Übersetzung der Elemente des Euklid durch Adelard). J. Reiners, Der Aristotel. Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 20—25. Ch. H. Haskins, Adelard of Bath, The english hist. Review, Juli 1911.

IV. Bernhard von Chartres.

Histoire litt. de la France XII. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, Introduction. CXXVI—CXXIX. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 212—215; derselbe. Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, 428—429. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 403—419; derselbe, Mémoire sur quelques chanceliers de Chartres in: Mémoires de l'Acad. des inscr. et belles lettres, t. 31, 2e p., S. 63 ff.; derselbe, Notices et extraits II, Paris 1891, S. 345. Demimuid, De Bernardo Carnotensi 1873. C. S. Barach u. J. Wrobel, siehe unter VI. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipz. 1885, 126 f. Langlois, Maître Bernard, Bibliothèque de l'école des chartes, t. 54, 1893. Clerval, Les écoles de Chartres, Paris 1895, 158 ff., 180 f., 248 ff. (System d. Bernh. v. Chartres). E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A., Leipz. u. Berlin 1909, 715—717. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 210—212.

V. Thierry von Chartres.

Die Arbeiten von B. Hauréau und A. Clerval siehe im Text. Clerval, Les écoles etc, S. 242 f., 254—259 (Das System Thierrys); S. 188—194 (Thierrys Schüler). P. Duhem, Du temps où la scolastique latine a connu la physique d'Aristote, Revue de philosophie, août 1909; derselbe, Thierry de Chartres et Nico-

las de Cues, Revue des sc. philos. et théol. 1909, 525—531 (Nicolaus' von Cues Einheitstheorie findet sich schon in Thierrys De opere sex dierum). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 33—36. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 212—214. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Geschichtsk. 37, 1912, 665—671 (Über Thierrys Heptateuchon).

VI. Bernhard Silvestris.

C. S. Barach und J. Wrobel in ihrer Ausgabe Bernardi Silvestris De mundi universitate, Innsbruck 1876, Einleitung I—XXI. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Paris 1895, 173 f., 259—261 (Das System des B. Silvestris). Siehe auch die Lit. zu Bernhard v. Chartres unter IV.

VII. Wilhelm von Conches.

Hist. litt. de la France XII. Charma, Guillaume de Conches, Paris 1857. B. Hauréau, Singularités historiques et littéraires, Paris 1861; derselbe, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 430—446. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 215—217. J. Bach, Die Dogmeng. d. Mittelalters II, Wien 1875, 168—170. R. L. Poole, Illustrations of the history of medieval thought, Lond. 1884, S. 124 f.; 338 ff. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipz. 1885, 127—129. K. Werner, Die Kosmologie und Naturlehre des schol. Mittelalters mit spezieller Beziehung auf Wilhelm von Conches. Sitzungber. d. K. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., 1873, Bd. 75. H. Siebeck, Arch. f. Gesch. d. Philos. I, 1888, S. 531 ff. Über W.s Korpuskulartheorie K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik, I, 1890, S. 72 ff. Clerval, a. a. O., S. 181 ff. (Leben u. Schriften), S. 264 f. Cl. Baeumker, Kirchenlexikon 12, 2. A. 1901, 1599—1602. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907, 67 f. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 3). R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. 21, 1908, 294—298. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 41 f. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 214—216.

VIII. Walter von Mortagne.

J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 125—132. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A., Leipz. 1885, 139. Schrödl, Kirchenlexikon 12, 2. A. 1901, 1206. H. Willner, Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso, Münster 1903, 64—68 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. IV, 1). H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 177. J. Reiners, Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 25—28. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 34 f.; derselbe, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris, p. 219. M. Grabmann, D. Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 309.

IX. Gilbert de la Porrée und seine Schule.

Otto von Freising, Gesta Friderici Imp. I, 46; 50—57; M. G. SS. XX, p. 376 ff. Johannes Saresberiensis, Metalogicus II, 17; Migne 199, 875 D; derselbe, Historia pontificalis, M. G. SS. XX, 522 f. Histoire litt. de la France XII, 466 ff. Ritter, Gesch. d. christl. Philos. III, 1844, 437 ff. Lipsius in Ersch und Grubers Enzykl. Sect. I, Teil 67. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 447—478. J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II. Wien 1875, 133—168. H. Usener, Gislebert de la Porrée, Jahrb. f. prot. Theol. 5, 1879, 183—192 (Wiederabgedr. in: Kleine Schriften, B. IV, Leipzig-Berlin 1913, 154—162). R. L. Poole, Illustrations of the history of medieval thought, London 1884, 132—135; 179—200. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A. Leipz. 1885, 217—229. Hayd, Kirchenlexikon 5, 2. A. 1888, 599—601. A. Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892. Th. de Reynon, Études de théologie positive sur la trinité II, Paris 1892, 87—108. Feret, La faculté de théologie de Paris I, 1894, 158 ff. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Paris 1895, 163 ff. (Leben u. Schriften), 185 ff. (Schüler G.s); 261 ff. (System G.s). R. Schmid, Realenzykl. f. prot. Theol. 6, 3. A. 1899, 665—667. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrb. 18, 1905, 312—320, 407 ff.; derselbe, Otto von Freising als Theologe, Der Katholik 1905, II, 83 ff. H. Hurter, Nomenclator II,

3. ed. 1906, 105, 1584. J. Reiners, Der Aristotelische Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 44—57. H. Dehove, Qui praecipui fuerint temperati realismi antecessores, Thèse, Lille 1908, 90—104. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, Paris 1909, 36—41. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 408—430. R. M. Martin, Le péché originel d'après Gilbert de la Porrée († 1154) et son école, Rev. d'hist. ecclés, 1912, 674—691. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 226—230. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Gesch. 37, 1912, 640—646 (Über die Beziehungen Ottos zu Gilbert). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, Leipzig 1913, 147—148, 183—184, 243—246.

Über die Sententiae divinitatis handeln: Du Boulay, Hist. Univ. Paris., II, 1665, 631 ff. H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. I, 1885, 404—417. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters VII, 2—3). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 437 f.

Über den Liber de vera philosophia siehe die bereits im Text angegebenen Arbeiten von P. Fournier. Ferner P. Mandonnet, Compte rendu des publications de P. Fournier sur le Liber de vera philosophia, Bulletin critique, 5. fevrier 1901, 70 ff. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 402, 434—437.

Über Otto von Freising handeln die Ausgaben seiner Werke; siehe im Text. Ferner: Huber, Otto von Freising, München 1847. Wiedemann, Otto von Freysingen, Passau 1848. Lang, Psychologische Charakteristik Ottos von Freising, Augsburg 1852. Gaisser, Charakteristik des Bischofs und Chronisten Otto von Freising, Pr., Rottweil 1860. Sorgenfrey, Zur Charakteristik des Otto von Freising, Pr., Greiz 1873. J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 455—460. Büdinger, Die Entstehung des 8. Buches Ottos von Freising, Sitzungsb. d. Wiener Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 98, 1881, 325 ff. Lüdecke, Der historische Wert des ersten Buches von Ottos von Freising Gesta Friderici, I. D., Halle 1884 und Stendaler Gymnasialprogramm 1885. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A. Leipz. 1885, 105, 229 f. Bernheim, Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke, Mitteil. d. Instit. f. österreich. Geschichtsforschung 6, 1885, 1 ff. R. Wilmans. Über die Chronik des Otto von Freising, Archiv d. G. für ältere deutsche Geschichtsk. X, 131 ff., XI, 18 ff. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen II, 6. A., Berlin 1894, 271—279. Weber, Kirchenlexikon 9, 2. A. 1895, 1884 f. J. Hashagen, Otto v. Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, Leipziger Studien auf dem Gebiet der Geschichte VI, 2, 1900. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV, Leipz. 1903, 476—485; siehe dazu J. Schmidlin, A. Haucks Urteil über Otto von Freising, Histor. Jahrb. 27, 1906, 316—322. O. Holder-Egger, Realenzykl. f. prot. Theol. 14, 3. A. 1904, 533—537. J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrb. 18, 1905, 156—175, 312—323, 407—423; derselbe, Bischof Otto von Freising als Theologe, Der Katholik 32, 1905, 81—112; 161—182; derselbe, Die Eschatologie Ottos v. Freising, Zeitschr. f. hathol. Theol. 29, 1905, 445 ff.; derselbe, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos v. Freising, Freiburg 1906 (Studien u. Darstell. aus d. Geb. d. Gesch. herausgeg. von H. Grauert IV, 2—3). H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 125—128. J. Reiners, Der Aristotel. Realismus in der Frühscholastik, I. D., Bonn 1907, 55 f. W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1907, 107 (M. nimmt ein Studium Ottos bei Alberich von Reims an, was aber sehr unsicher ist). M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode, II, Freib. i. B. 1911, 68—72. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Arch. d. G. f. ält. deutsche Geschichtsk. 37, 1912, 99—161; 633—768.

X. Johannes Saresberiensis.

Histoire litt. de la France, XIV, 89 ff. Herm. Reuter, Joh. v. S., zur Geschichte der christlichen Wissensch. im 12. Jahrh., Berl. 1842. Karl Schaarschmidt, J. S. in seinem Verhältnis zur klass. Literatur, im Rhein. Mus. f. Ph., N. F., XIV, 1858, 200—231; ders., Johannes Saresberiensis nach Leben u. Studien, Schriften u. Philosophie, Lpz. 1862; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol.

9, 3. A. 1901, 314—319. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 533—549. M. Demimuid, Iean de Salisbury, Paris 1873. A. Stöckl, Kirchenlexikon 6, 2. A. 1889, 1762—1766. Prantl, Gesch. d. Log. II, S. 234—260. R. Paul, in: Ztschr. f. Kirchenr., 1881 (Über die kirchenpolitische Wirksamkeit des Joh.). R. L. Poole, Illustr. of history of medieval thought, Lond. 1884. H. Siebeck, Arch. f. Gesch. d. Philos, I, 1888, S. 518 (Die Psychol. d. Joh.). P. Gennrich, Die Staats- und Rechtslehre Johannes von Salisbury Nach den Quellen dargestellt u. auf ihre geschichtl. Bedeutung untersucht, Gotha 1894. Clerval, Les écoles de Chartres, Paris 1895, S. 180. E. Schubert, Die Staatslehre Joh.s v. Salisb., Erlanger Diss., 1897. H. Hurter, Nomenclator, 3. ed. 1906, 178—181. W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas, Nachrichten d. Göttinger Ges. d. Wiss., philol.-histor. Kl. 1907, 105—106. E. Buonaiuti, Giovanni di Salisbury e le scuole filosofiche del suo tempo, Riv. stor.-crit. della sc. teol. 1908, 384—396. E. Norden, Die antike Kunstprosa II, 2. A., Leipzig u. Berlin 1909, 712—715. Clement C. J. Webb in seiner Ausgabe des Policraticus I. Prolegomena; derselbe, The „Policraticus" of John of Salisbury, The church quarterly review 1911, 312—345. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode, II, Freiburg i. B. 1911, 438—452. K. Schrader, Zu den klassischen Studien des Joh. von Salisb., Rhein. Mus. 67, 1912, 1. H. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd. Louvain-Paris 1912, 236—240.

XI. Alanus de Insulis. Nicolaus von Amiens. Radulf de Longo Campo.

Otto von St. Blasien, M. G. SS. XX, 326. Alberich von Trois-Fontaines, M. G. SS. XXIII, 881 (Beide Chroniken berichten über die Werke des Alanus). Histoire litt. de la France XVI, 369 ff. (Alanus); XVII (Nicolaus v. Amiens). Rousselot, Études sur la philos. dans le moyen-âge, Paris 1840, I, 305 ff. A. Jourdain, Recherches critiques etc., Paris 1843, 27, 278 ff. Ritter, Gesch. d. Philos. VII, Hamburg 1844, 593 ff. Dupuis, Alain de Lille, Études de philos. scol., Lille, 1859. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 411 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. I, Paris 1872, 521—532; derselbe, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres, t. 32, 1re partie, 1886, p. 1—27. G. v. Hertling, Kirchenlexikon 1, 2. A., 1882, 395 f. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen-âge, Paris 1886, 152 ff. (Über die Sermones d. Al.). O. Leist, Der Anticl., ein lat. Gedicht des 12. Jahrh. u. sein Verfasser Alanus ab Insulis, Beil. z. Progr. des Gymnas. zu Seehausen i. d. Altm. 1878—1882. Eugen Bossard, Alani de Ins. Anticlaudianus cum divina Dantis Aligh. Comoedia coll. Andegavi 1885. Cl. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken d. Alanus, Fulda 1894 (auch Philos. Jahrb. der Görresges., Bd. 6 u. 7). M. Baumgartner, Die Philos. d. Alan. de Ins. im Zusammenh. mit d. Anschauungen d. 12. Jahrh. dargest., Münster 1896 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. A. herausgegeben von Cl. Baeumker u. v. Hertling, Bd. II, H. 4). S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 1, 3. A. 1896, 283—286. P. Braun, Essai sur la philos. d'Alain de Lille, Revue des sciences ecclésiastiques 1897—1899; derselbe. Dict. de théol. cathol. I, Paris 1909, 656—658. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 217—221. W. Turner, The catholic Encyclopedia I, New York 1907, 244 f. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 3), 61—66. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. III, 2), 322 f., 331 (Über die Gottesbeweise bei Alanus u. Nicolaus v. Amiens). J. Reiners, Der Aristotelismus in der Frühscholastik. I. D., Bonn 1907, 56. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 36—40; derselbe, Hist. de la philos. médiév., 4e éd. Louvain-Paris 1912, 241—243. N. Paulus, Die Ablaßlehre der Frühscholastik, Zeitschr. f. kathol. Theol. 34, 1910, 437 ff. (Der Poenitentiarius d. Alanus). M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 452—476. Marta Marti, Gottes Zukunft von Heinrich von Neustadt, Tübingen 1911 (Sprache und Dichtung. Forsch. z. Lingustik u. Literaturwissenschaft, H. 7; Der Anticlaudian des Alanus ist Hauptquelle für das religiöse Lehrgedicht d. H. v. N.). Jacquin, Alain de Lille, Dict. d'hist. et de géographie ecclés. I, 1299—1304.

Über Radulf de Longo Campo handeln: B. Hauréau, Notices et extraits I, Paris 1890, 325—333. M. Baumgartner, Die Philos. des Alanus, S. 10, 75, 93. M. Grabmann, a. a. O., 48—54.

Zu § 31. Die Mystik und Psychologie im 12. Jahrhundert. Pantheisierende Richtungen.

I. Die Mystik des zwölften Jahrhunderts.

Über die orthodoxen, wie auch über die häretischen Mystiker dieser Periode s. Wilh. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik im Mittelalter, I. T. bis zum Tode Meist. Eckharts, Münch. 1874. Siehe dazu H. Denifle, Hist. pol. Blätter, B. 75, 1875. O. Rottmanner, Literar. Rundschau 1884, 321 ff. (auch Geistesfrüchte aus der Klosterzelle herausgeg. v. R. Jud, München 1908, 239—250. Vgl. auch A. Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge et au seizième siècle (suivie de pièces inédites concernant les frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels), Par. 1875. Heinrich Schmidt, Der Mystizismus in seiner Entstehungsperiode, Jena 1824. Görres, Die christliche Mystik, Regensb. 1836—1842. Helfferich, Die christl. Mystik, Hamb. 1842. Noack, Die christl. Mystik des Mittelalters, Königsb. 1853. A. Auger, Étude sur les mystiques des Pays-Bas au moyen-âge in Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique, t. 46, Bruxelles 1892. E. Gebhart, L'Italie mystique, Histoire de la renaissance religieuse au moyen-âge, Par. 1890, 5. éd. Paris 1906. Th. Heitz, La philosophie et la foi chez les mystiques du XIe siècle, Revue des sc. philos. et théol. 2, 1908, 522—535. E. Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908. Fr. von Hügel, The mystical element of religion, 2 Bde., London 1908. A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, 354—359. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. in B. 1911, 94—110.

Zur Theorie und Psychologie der Mystik: J. Zahn, Einführung in die christl. Mystik, Paderborn 1908. A. Poulain, Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique, 7. éd. Paris 1909. Ins Deutsche übersetzt unter dem Titel: Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik, Freiburg i. B. 1910. J. Pacheu, Introduction à la psychologie des mystiques, Paris 1901; derselbe, Psychologie des mystiques chrétiens, Paris 1909. Delacroix, Études d'histoire et de psychologie du mysticisme, Paris 1908. Scharpe, Mysticism. Its true nature and value, London 1910. H. O. Taylor, The mediaeval mind II, London 1911 (V. Buch: Symbolism). E. Lamballe, La contemplation ou Principes de théologie mystique, Paris 1912. A. Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici, 3. ed., Florenz 1913. J. Maréchal, Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne, Revue de philos. 1912 (auch separat Paris 1912).

II. Bernhard von Clairvaux.

Ein Verzeichnis der Literatur zu Bernhard bis zum Jahre 1890 gibt L. Janauschek, Bibliographia Bernardina, Wien 1891. Siehe dazu O. Rottmanner, Hist. pol. Blätter 1892, S. 205 ff. (auch Geistesfrüchte aus d. Klosterzelle, herausgeg. v. R. Jud, München 1908, 264—268.

Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter, Berlin 1813, 3. A. 1865. Neu herausgegeben von M. Deutsch, 1889—1890. G. L. Plitt in der von Niedner herausgegebenen Zeitschrift für historische Theologie, 1862, S. 163—238. Paul Thenaud, St. Bernhard et son traité De consideratione, Strasb. 1869. Hnr. Reuter, Bernhard von Clairvaux in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. I, 1877, S. 36—50. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 293—304. J. Bach, Dogmengesch. d Mittelalt. II, Wien 1875, 108—119. L. Janauschek, Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, 414—428. G. Hüffer, Der hl. Bernhard von Clairvaux. Eine Darstellung s. Lebens und Wirkens. I. Bd.: Vorstudien, Münster 1886. Siehe dazu O. Rottmanner, Hist. pol. Blätter 1886 (auch Geistesfrüchte aus d. Klosterzelle herausgeg. v. R. Jud, München 1908, 257—264. E. Vacandard, Vie de saint Bernard, abbé de Clairvaux, 2 voll., Par. 1895, 4e éd. 1910; derselbe, La vie de saint Bernard et ses critiques, in: Revue des questions historiques, 62, 1897, 198—211; derselbe, Leben d. hl. Bernhard von Clairvaux. Autorisierte Übersetzung von Mathias Sierp, 2 Bde., Mainz 1898; derselbe, Saint Bernard, Paris 1904, 2e éd. 1905; derselbe, Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, 746—785. R. S. Storrs, B. of Cl., The times, the man and his work, Lond. 1894. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 2, 3. A. 1897, 623—638. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abälard, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. 1898, 397—478. Souvert, Saint Bernard, Étude morale, Châlons-sur-Saône 1898. P. Schlögl, Geist d. hl.

Bernhard. Geistl. Lesung auf alle Tage des Jahres aus den Schrift. d. hl. Abtes u. Kirchenlehrers, 4 Bde., Paderborn 1898 ff. T. Halusa, Flores Bernardi. Lebensweisheit d. hl. Bernh. v. Cl., Regensb. 1898; derselbe, Der hl. Bernhard v. Clairvaux, Dülmen 1906. J. Gottschick, Studien z. Versöhnungslehre des Mittelalters, Zeitschrift für Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff. Häusler, Die Stellung d. hl. Bernhard zum Neuplatonismus u. z. hl. Schrift nach Harnack u. im Lichte der Wahrheit, Zisterzienserchronik 15, 1903, 273 ff. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 85–91. J. Ries, Die Gotteslehre d. hl. Bernhard, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 20, 1906, 450–462; derselbe, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre d. hl. Bernhard, Freib. i. B. 1906; derselbe, Die Kontemplationsarten nach der Lehre des hl. Bernhard, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 23, 1909, S. 150. Gegen Joseph a Spiritu Sancto, Die Kontemplationsarten d. hl. Bernhard, ebend. 22, 1908, S. 453 ff. G. Zuccante, S. Bernardo e gli ultimi canti del Paradiso, Riv. filosofica 9, 1906. Zisterzienserchronik 1907, Nov.: Der hl. Bernhard in Dantes Divina Comedia. J. Bernhart, Bernhards Kampf mit Abälard, Hochland V, 1, 1907–1908, 527–545; derselbe, Bernhardische u. Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten und München 1912. A. Steiger, Der hl. Bernhard v. Clairvaux, Studien u. Mitt. aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 28 u. 29, 1907–1908 (auch separat Brünn 1908); derselbe, S. Bernardi de praecepto et dispensatione liber, Zisterzienserchronik 1912 Mai, 129–135. B. Beß, Unsere religiösen Erzieher I, Leipzig 1908 (Mongr. Bernh.s von Deutsch). P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 6), 49–55. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 67–69. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 64–69. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, 342–347. G. Salvaayre, S. Bernard, maître de vie spirituelle, Avignon 1910. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 104–108. K. Haid, Der hl. Bernhard in Haucks Beleuchtung, Zisterzienserchronik 1911 Oktober, 289–294. A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. deutsche Geschichtsk. 37, 1912, 747–767 (Ottos Verhältnis zu Bernhard v. Cl.). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2./3. A., Leipzig 1913, 118–135 (Das Christentum Bernhards). P. Rassow, Die Kanzlei St. Bernhards von Clairvaux, Stud. u. Mitteil. z. Gesch. d. Benediktinerordens 1913, 63–103. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, 1. T., Heidelberg 1913, 288–305 (Das Bernhard-Franziskanische Gottesgut u. d. Aufkommen einer Jesusmystik).

III. Wilhelm von St. Thierry.

Histoire litt. de la France XII. J. Bach, Dogmeng. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 88–108. K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876, 14–24. W. Meyer, Die Anklagesätze d. hl. Bernhard gegen Abälard, Nachr. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1898, 397–468. H. Kutter, Wilhelm v. St. Thierry, ein Repräsentant d. mittelalt. Frömmigkeit, Gießen 1898. J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre d. Mittelalters, Zeitschr. f. Kirchengesch. 22, 1901, 378 ff. Schrödl, Kirchenlexikon 12, 2. A. 1901, 1622–1624. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 103–105. P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908 (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. M. VI, 6), 96–102 (L'identification formelle d'amour et d'intellection). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 108–110. Kirchl. Handlexikon II, München 1912, 2730. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2./3. A., Leipzig 1913, S. 127.

IV. Isaak von Stella und Alcher von Clairvaux.

A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 384–389 (Isaak); 389–390 (Alcher). K. Werner, Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876, 25–33 (Isaak); 41–43 (Alcher). P. Bliemetzrieder, Isaak von Stella. Beiträge zur Lebensbeschreibung, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 18, 1904, 1–35; derselbe, Eine unbekannte Schrift Isaaks von Stella, Studien u. Mitteil. aus dem Benediktiner und Zisterzienserorden 29, 1908, 433 ff. (Es handelt sich um eine Erklärung zum Buche Ruth). M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg 1909, S. 194

(Über Alcher). M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 240 (Isaak und Alcher). Kirchliches Handlexikon II, München 1912, 193. P. Fournier, Alcher, Dict. d'hist. et de géographie ecclés. II, 14—15.

V. Hugo von St. Victor.

A. Liebner, Hugo von St. Victor u. d. theologischen Richtungen s. Zeit, Lpz. 1832; derselbe, Theol. Studien u. Kritiken, 1831, S. 254—282. Prolegomena in der Ausgabe von Migne, P. lat. 175, I—CXXVI, darunter insbesondere die kritische Studie von Hugonin. Hauréau, Nouvel examen de l'édition de Hugues de S. Victor, Paris 1859; ders., Histoire de la philos. scol. I, Paris 1872, S. 423 ff.; derselbe, Les Oeuvres de Hugues de S. Vict., Essai critique, Paris 1886. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 304—355. Ed. Böhmer in der Zeitschr. Damaris 1864, H. 3. C. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a St. Victore, Breslau 1875. J. Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 309—367. K. Werner, Der Entwicklungsgang d. mittelalt. Psychologie von Alcuin bis Albertus Magnus, Wien 1876, 33—41 (Die Psychologie Hugos). O. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zwischen Theol. u. Naturwiss. mit bes. Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte I, Gütersloh 1877, 401 ff. (Hugos Lehre über das Hexaëmeron). A. Bringmann, Kirchenlexikon 6, 2. A. 1889, 392—398. K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, Hamburg u. Leipzig 1890, 76—78. M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freib. i. B. 1891, S. XXXIV ff. (Roland u. Hugo von St. Victor). A. Mignon, H. de St. V., théodicée, Rev. des scienc. ecclés., 1893, S. 1—19, 125—146; ders., La psychologie de H. de St. V., Rev. des scienc. ecclés., 1893. S. 1—35; ders., Les origines de la scolastique et Hugues de St. Victor, 2 Bde., Paris 1895. O. Schmidt, Hugo v. St. Victor als Pädagog, Meißen 1893. Feret, La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres I, Paris 1894, 8—11, 110—118. Jac. Kilgensteiner, D. Gottesl. des H. v. St. V. nebst einer einleit. Untersuch. über H.s Leben u. s. hervorragendsten WW., Würzburg 1897. G. Santini, Ugo da S. Vittore, Alatri 1898. O. Zöckler, Hugo von St. Victor, Realenzyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche, Bd. 8, 1900, S. 436—445. Über die Einleitung in die Philosophie des Hugo von St. Victor vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903, S. 358 ff. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. IV, H. 2—3). Über Hugos Versöhnungslehre J. Gottschick in Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 22, 1901, S. 378 ff. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 76—82. O. Willmann, Ein Studienbuch aus dem 12. Jahrh., Christl. pädagog. [Blätter f. d. österreichisch-ungarische Monarchie 29, 1906, 245—252; 269—275. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo v. St. Victor, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 1). G. Grunwald, Die Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 3), 69—77 (Die Gottesbeweise bei Hugo). P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. V, 6), 43—49 (Hugos Liebeslehre). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 69—73 (Hugos Freiheitslehre). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 71—80 (Glaube und Wissen bei Hugo). G. Robert, Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la 1re moitié du XIIe siècle, Paris 1909, 40—41, 101—104 (Über Hugos Didascalion). K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-histor. Studie aus der Scholastik im Anschluß an Bonaventura, Paderborn 1909, 21—26 (Die Glaubenstheorie Hugos). A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 4. A., Tübingen 1910, 374—377. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 229—290. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 113—130 (Die Beziehungen zwischen den Gottesbeweisen und der Mystik bei Hugo von St. Victor und Bonaventura). A. Hofmeister, Studien über Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. deutsche Geschichtsk. 37, 1912, 751—757 (Hugos Stellung zur Wissenschaft). J. de Ghellinck, La species quadriformis sacramentorum des canonistes du XIIe siècle et Hugues de S. Victor, Revue des sciences philos. et théol. 1912, 527—537. G. B. Grassi-Bertazzi, La filosofia di Ugo da S. Vittore, Albrighi 1912. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 232—236, 266—267. A. Hofmeister, Studien über

Otto von Freising, Neues Archiv d. G. f. ält. d. Gesch. 37, 1912, 646 ff. (Über die Beziehungen Ottos zu Hugo v. S. V.). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, 174—183, 204 (Lehre v. d. Transsubstantiation), 233—235 (Sünden- und Versöhnungslehre), 247 f. (Christologie). Fr. Kronseder, Hugo v. St. Victor, Stimmen aus Maria-Laach 1913, 149—160.

Über die Summa sententiarum handeln: P. Fournier, Un adversaire inconnu de Saint Bernard et de Pierre Lombard, Bibl. de l'école des chartes, t. 47, 1886, 410; derselbe, Une preuve de l'authenticité de la Summa des Sentences attribuée à Hugues de S. Victor, Annales de l'Université de Grenoble, t. 10, 1898, S. 178 ff.; derselbe, Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, S. 70 f. (Für die Echtheit). H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. M. III, 1887, 634—640 (Gegen die Echtheit). A. Mignon, Revue des sciences ecclés. 7. série, VII, 1890, 524 ff. (Petrus Lombardus ist der Verfasser der Summa sent.). M. Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papst Alex. III., Freiburg i. B. 1891, XXXIV ff. (Für die Echtheit). H. Ostler, Die Psychologie des Hugo v. St. Victor, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 1), S. 7—8 (Für die Echtheit). Portalié, Artikel Abälard, Diction. de théol. cathol. I, 53—54 (Gegen die Echtheit). Roch de Chefdebien, Une attribution contestée. La „Summa sententiarum" de Hugues de S. Victor, Revue Augustinienne 1908, 529—560. G. Robert, Les écoles etc., Paris 1909, 212—237 (Ein Magister Otto ist der Verfasser der Summa). F. Anders, Die Summa sentent. kein Werk des Hugo v. St. Victor, Der Katholik 40, 1909, 99—117 (Verfasser der Summa ist Odo v. St. Victor). Claeys Bounaert, La „Summa sententiarum" appartient-elle à Hugues de S. Victor?, Revue d'hist. ecclés. 10, 1909, 278—289, 710—719 (Gegen die Echtheit). B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VII, 2—3), S. 57 (Gegen die Echtheit). M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 290—309 (Für die Echtheit). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 174 A. 2 (Gegen die Echtheit).

VI. Richard von St. Victor.

Histoire litt. de la France XIII, 472—488. Hugonin in der Ausg. von Migne, P. lat. 196, XIV—XXXII. J. G. V. Engelhard, Rich. v. S. Vict. u. Johannes Ruysbroek, Erlangen 1838. Wilh. Kaulich, Die Lehren des Hugo u. Richard von St. Victor, in den Abh. d. Böhm. Gesellsch. d. Wiss., 5. Folge, 13. Bd., aus den Jahren 1863 u. 1864, Prag 1864 (auch separat ausgegeben). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. I, Mainz 1864, 355—384. J. Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalt. II, Wien 1875, 367—377. L. Stein, Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasion. Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 228 (Richard von St. Victor). Th. de Régnon, Études sur la trinité II, Paris 1892, 235—243 (Caractère de Richard); 277—335 (Richards Trinitätslehre). Feret, La faculté de théologie de Paris I, Paris 1894, 120—129. Fr. Zorell, Kirchenlexikon 10, 2. A. 1897, 1182—1185. G. Buonamici, Ricardo di S. Vittore: saggio di studi sulla philosophia mistica del secolo XII, Alatri 1898. L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. IV, 2—3), S. 362 f. (Der liber excerptionum Richards ein Auszug aus Hugos Didascalion). F. Cohrs, Realenzykl. f. prot. Theol. 16, 3. A. 1905, 749—754. H. Hurter, Nomenclator II, 3. A. 1906, 159—162. G. Grunwald, Die Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. VI, 3), S. 78—87 (Richards Gottesbeweise). Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. III, 2), S. 312 (Richards Gottesbeweis). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 80—84 (Über Glauben u. Wissen bei Richard). J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 73—77. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 310—319.

VII. Walter von St. Victor.

Außer der bereits im Text angegebenen Literatur siehe Plank, Über die Schrift des Walter von St. Victor Contra novas haereses, Theol. Studien u. Kritiken 1844, 823—864. J. Bach, Die Dogmengeschichte d. Mittelalt. II, Wien 1875, 384—389. H. Denifle, Die Sentenzen Abälards u. d. Bearbeitungen seiner

Theologie, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. I, 1885, 402—417 (Walter v. S. Victor u. d. Sententiae divinitatis). J. Hövelmann, Kirchenlexikon 12, 2. A. 1901, 1206—1207. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol 20, 3. A. 1908, 842—844. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 58—61. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, 124—127.

VIII. Gottfried von St. Victor.

Histoire litt. de la France XV, 78—85. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freib. i. B. 1911, 319—321.

IX. Thomas von Vercelli.

Histoire litt. de la France XVII, Paris 1832, 356 ff. H. Denifle, Historisch-polit. Blätter 75, 1875, S. 787; derselbe, Zeitschr. f. kath. Theol., 1882, 710 ff. Zeck, Kirchenlexikon 11, 2. A. 1899, 1690—1692. Hilarin Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, 142—146, 290 f.. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906. M. Grabmann, Die Gesch. d. scholast. Methode II, Freiburg i. B. 1911, 110. Kirchliches Handlexikon II, München 1912, 2390. Cl. Baeumker, Die christl. Philos. des Mittelalt., Die Kultur der Gegenwart, T. I, Abt. V, 2. A., Leipzig-Berlin 1913, S. 376.

X. Joachim von Floris.

E. Renan in der Revue des deux mondes t. 64, Juillet 1866, S. 94—142. J. N. Schneider, Joachim von Floris und die Apokalyptiker des Mittelalters, Dillingen 1873. Felice Tocco, L'eresia nel medio evo, Florenz 1884, 261 ff. H. Haupt, Zeitschr. f. Kircheng. 7, 1885, 372—425. Hnr Denifle, Das Evangelium aeternum und die Kommission von Anagni, Archiv f. Lit.- und Kirchengesch. des Mittelalt. I, 1885, S. 49—164. Fr. Ehrle, Kirchenlexikon 6, 2. A. 1889, 1471—1480. E. Gebhart, L'Italie mystique, Paris 1890, 49—82. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1890, I, S. 72 f. P. Fournier, Joachim de Flore et le Liber de vera philosophia in: Revue de l'histoire et de littérature religieuses 4, 1899, 37—66; derselbe, Joachim de Flore in: Revue de questions historiques, 34 année, N. S. 23, 1900, 457—505. Beide Aufsätze sind wieder abgedruckt in: derselbe, Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909. E. Schott, Joachim, der Abt von Floris, in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, B. 22, 1901, S. 313—361 und ebend. B. 23, 1902, S. 157—186. S. Deutsch, Realenzyklop. f. prot. Theol. 9, 3. A. 1901, 227—232. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 225—228. Kirchliches Handlexikon I, München 1907, 1392 f.; II, 1912, 108—109. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, S. 403.

J. Huck, Ubertin von Casale u. sein Ideenkreis, Freiburg i. B. 1903. E. Knoth, Ubertino von Casale, Marburg 1903. F. Callaey, Sur la vie et les oeuvres d'Ubertin de Casale, Annuaire de l'Université de Louvain, Séminaire hist., Louvain 1910; derselbe, Les idées mystico-politiques d'un franciscain spirituel. Étude sur l'arbor vitae d'Ubertin de Casale, Revue d'hist. ecclés. 11, 1910, 483—504; 693—727; derselbe, Étude sur Ubertin de Casale, Louvain 1911.

XI. Amalrich von Bène und David von Dinant.

Über Amalrich und die Amalrikaner handelt Chr. U. Hahn in den Theol. Studien u. Krit., 1846, Heft 1, S. 184—195; s. auch desselben Gesch. der Ketzer im Mittelalter, Bd. 3. J. Huber, Johannes Scotus Eriugena, München 1861, S. 434 ff., wo auf den Bericht des Kardinals Heinrich von Ostia aufmerksam gemacht ist. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, S. 83—107. Cl. Baeumker, der einen bereits von Hauréau zur Darstellung der Amalrikanischen Lehre benützten, in der Bibliothek zu Troyes befindlichen anonymen Traktat veröffentlichte unter dem Titel: „Ein Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts“, in Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., hrsg. von Commer, Bd. 7, 1893, S. 346 ff. Einen Nachtrag bringt Bd. 8, 1894, S. 217. Baeumker weist nach, daß der Traktat Garnerius von Rochefort, den späteren Bischof von Langres, zum Verfasser hat und wahrscheinlich Anfang 1210, frühestens aber 1208 entstanden ist. Gegen die Autorschaft des Garnerius ist Mandon-

net (Rev. Thom. I, S. 261 ff.), der Rudolph von Namur für den Verfasser hält. P. Fournier, Études sur Joachim de Flore et ses doctrines Paris 1909, S. 40. A. Chollet, Amaury de Bène, Dict. de théol. cathol. I, Paris 1909, 936—940.

Über Amalrich von Bène und David von Dinant handelt Krönlein in den Theol. Studien u. Krit. 1847, S. 271—330. Ch. Jourdain, Mémoire sur les sources philosophiques des hérésies d'Amaury de Chartres et de David de Dinant, in: Mém. de l'ac. des inscript. et des bell. lettr. 26, 2, 1870, S. 467—498. C. S. Barach et J. Wrobel, Bernardi Silvestris de universitate mundi, Innsbruck 1876, XIX. B. Hauréau, Mém. sur la vraie source des erreurs attribuées à Dav. de D., ebd., 29, 2, 1877, S. 319—330; s. auch dessen Hist. de la phil. sc. II, 1, S. 73—82; ferner W. Preger, Gesch. d. deutschen Myst. im Mittelalt. I, S. 166—191. F. G. Hann, Über Amalrich von Bena und David von Dinant, Villach 1882. H. Denifle, Chartul. Univers. Paris. I, Paris 1889, p. 70 f., 79. A. Boghaert-Vaché, David de Dinan liégeois ou breton?, Wallonia 1904, 266—272. G. Bareille, David de Dinan, Dict. de théol. cathol. I, Paris 1909, 157—160. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, 41—43; derselbe, Hist. de la philos. médiév., 4e ed. Louvain 1912, S. 247—250. Jacquin, Amaury de Bène ou de Chartres, Dict. d'hist. et de géographie ecclés. II, 1004—1007.

Zu § 32. Die byzantinische Philosophie im Mittelalter.

I. Allgemeine Darstellungen.

Hauptorgan für die Erschließung der byzantinischen Kultur ist die Byzantinische Zeitschrift, gegründet von Karl Krumbacher, Leipzig 1892 ff., nach dessen Tode herausgeg. von A. Heisenberg und P. Marc. Bis 1913 B. 22.

Über die Philosophie der Griechen im Mittelalter handeln Jac. Brucker, Hist. crit. philos. t. III, Lips. 1743, p. 532—554. Carl Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 643 ff. und II, S. 263—303. R. Nicolai, Geschichte der griech. Literatur, 3. B., Magdeburg 1878. C. Neumann, Die Weltstellung des byzantin. Reiches vor den Kreuzzügen, Mannheim 1894. Ludw. Stein, Die Kontinuität der griech. Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, A. f. G. d. Ph., 9, 1896, S. 225—246. A. Ehrhard, Die theol. Literatur d. griech. Kirche von Joh. v. Damascus bis zum Falle Konstantinopels, Theol. prakt. Monatsschrift 1896, 1—15, 95—110. K. Krumbacher, Gesch. d. byzantinischen Literatur, 2. A., München 1897, S. 37—218 (Theologie bearbeitet von A. Ehrhard); S. 428—449 (Die Philosophie). Ph. Meyer, Die theol. Lit. d. griech. Kirche im sechzehnten Jahrh., Leipzig 1899. J. Dräseke, Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, Zeitschr. f. Kircheng. 21, 1901, 160—185; derselbe, Zur Beurteilung des Hesychastenstreites, Neue kirchl. Zeitschr. 1911, 638—653. Siehe auch die oben zu § 23 (Joh. Scottus) genannten Abhandl. d. gleichen Verfassers. Bischof Alexei, Die byzantinischen kirchlichen Mystiker des 14. Jahrh. (Russisch), Pravoslavnyi Sobesjednik 51, 1906, 98—108; 224—240; 409—428 (Über Greg. Palamas, Nik. Kabasilas, Gregor Sinaites). A. Heisenberg, Die Grundlagen der byzantinischen Kultur, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 23, 1909, 196—208. K. Dieterich, Byzant. Charakterköpfe, Leipz. 1909 (Aus Natur u. Geisteswelt 244). N. Giakumakes, *Ἡ πνευματικὴ κίνησις ἐν Βυζαντίῳ κατὰ τὸν ΙΑ' αἰῶνα, Νέα Σιών* 9, 1909, 159—181, 371—384; 10, 1910, 92—100, 173—188; derselbe, *Ἡ ἐν Βυζαντίῳ αὐτοκρατορικὴ ἀκαδημία ὡς κέντρον τῶν φιλοσοφικῶν σπουδῶν κατὰ τὸν ΙΑ' αἰῶνα*, ebend. 10, 1910, 529—537; 11, 1911, 318—329 (Der Verfasser behandelt vorwiegend die theol. Anschauungen des Johannes Italos). M. Grabmann, Gesch. d. schol. Meth. II, Freib. i. B. 1911, S. 74—75. M. De Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 268—270. A. Rambaud, Études sur l'histoire byzantine, Paris 1912.

II. Photios und Arethas.

Fabricius, Bibl. gr., ed. Harles 10, 670—776; 11, 1—37. J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel, 3 Bde., Regensburg 1867—1869. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Lit., 2. A., München 1897, S. 73

bis 79; 515—524. K. Krumbacher, Kultur d. Gegenw. I, 8, 3. A., 1912, S. 354 f. F. Kattenbusch, Realenzykl. f. pr. Theol. 15, 3. A., 1904, 374—393. La Rue Van Hook, The criticism of Photius on the attic orators, Transactions of the Americ. Philol. Association, Vol. 38, 1908, 41—47; derselbe, The literary criticism in the Bibliotheca of Photius, Classical Philol. 4, 1909, 178—189. K. Dieterich, Byzant. Charakterköpfe, Leizig 1909, 80—92. J. Dräseke, Ratramnus u. Photios, Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 401—406. P. Becker, De Photio et Aretha lexicorum scriptoribus, I. D., Bonn 1909. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Meth. I, Freib. i. B. 1909, 113—114. A. Vonach, Die Berichte d. Photios über die fünf attischen Redner, Comment. Aenipontanae 5, 1910, 14—76.

Über Arethas handeln A. Harnack, Texte u. Untersuchungen 1, 1—2, Leipzig 1882, 36—46. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., 2. A., München 1897, S. 129—131; 524—525. G. Heinrici, Realenzykl. f. prot. Theol. 2, 3. A. 1897, S. 1—5. A. Baumstark, Arethas v. Kaisareia kein Sospitator der Aristotelesbriefe, Byzant. Zeitschr. 22, 1913, 60—62.

III. Michael Psellos.

Leo Allatius, De Psellis et eorum scriptis, Rom 1634, abgedruckt bei Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X, 41—97. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, Leipz. 1861, 2. A. 1885, S. 263—301; derselbe, Michael Psellus u. Petrus Hispanus, eine Rechtfertigung, Leipzig 1867. Gegen Prantl Charles Thurot, Revue archéol., Nouv. Ser. 10, 1864, S. 267—281; derselbe, Revue critique 1867, Nr. 13 u. 27. Val. Rose, Hermes 2, 1867, S. 146 ff., 465 ff. A. Rambaud, Michael Psellos philosophe et homme d'état byzantin au XI. siècle, Revue historique 1877 (wieder abgedr. in: Études sur l'hist. byzantine, Paris 1912). J. Dräseke, Zu Michael Psellos, Zeitschr. f. wiss. Theol. 32, 1889, 303—330. C. Neumann, Die Weltstellung d. byzantin. Reiches vor den Kreuzzügen, Mannheim 1894, S. 81—93. R. Stapper, Die Summulae logicales des Petrus Hispanus und ihr Verhältnis zu Michael Psellus, Festschr. zum 1100jährigen Jubiläum d. deutschen Campo Santo in Rom, Freib. i. B. 1896, 130—138. Siehe dazu K. K. [Krumbacher], Byzantin. Zeitschr. 6. 1897, 443 f. R. Stapper, Papst Johannes XXI., Münster 1898. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Lit., 2. A., München 1897, 79—82; 433—444. Ph. Meyer, Realenzykl. f. prot. Theol. 16, 3. A. 1905, 226—229. E. Renauld, Les mots latins dans la „Synopsis legum" et le „De legum nominibus" de Michael Psellos, Mém. de l'Acad. des scienc. etc. de Toulouse, t. 8, 77—96, Toulouse 1908; derselbe, Quelques termes médicaux de Psellos, Rev. des études grecques 22, 1909, 251—256; derselbe, Syntaxe de verbes composés dans Psellos. Extr. des Mém. de l'Acad. des scienc. etc de Toulouse, t. 9 u. 10, 17—119, Toulouse 1910. K. Dieterich, Byzantin. Charakterköpfe, Leipzig 1909, 63—80. Die Arbeiten von A. Mayer u. P. Levy siehe im Text.

IV. Johannes Italos. Michael Ephesios. Eustratios von Nikäa. Theodor von Smyrna.

Tiraboschi, Storia della letteratura italiana III, 2, 372—376. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A. 1885, 301 f. Wallies, Die griechischen Ausleger der aristotel. Topik, Berlin 1891, 24—27 (Über Joh. Comm. zur Topik); derselbe, Praefatio zu Alexander von Aphrodisias in Aristotelis Topica, Berliner Aristoteleskommentare, vol. 2, p. 2, S. XLVII—L. Th. Uspenskij, Die theol. u. philos. Bewegung in dem Byzanz des 11. u. 12. Jahrh., Journal d. (k. russ.) Ministeriums d. Volksaufklärung 1891, Bd. 277, Septemb. 102—159, Okt. 283—324; auch in dem Buche: Skizzen zur Gesch. d. byzantin. Kultur, Petersburg 1892, 146—245. K. Krumbacher, Gesch. d. byzantin. Liter., 2. A., München 1897, 444—445. N. Giakumakes, siehe unter I.

Über Michael Ephesius und Theodor von Smyrna s. K. Krumbacher, 2. A., München 1897, S. 430—31; über Eustratios von Nikäa ebendas., S. 430—431 u. S. 85.

V. Nikolaos von Methone.

Außer den bereits oben S. 80* genannten Arbeiten von D. Russos, J. Dräseke, J. Stiglmayr sind anzuführen: J. Dräseke, Zu Nikol. von Methone, Zeitschr. f. Kirchengg. 9, 1888, 405—431, 565—590; derselbe, Zwei Be-

streiter des Proklos, Archiv f. Gesch. d. Philos. 4, 1891, 243—250; derselbe, Nikol. von Methone, Byzantin. Zeitschr. 1, 1892, 438—478; derselbe, Nikol. von Meth., Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1898, 402—411; derselbe, Nik. von Methone im Urteile der Friedensschrift des Johannes Bekkos, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1900, 105—141. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., München 1897, 85—87. Bonwetsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 14, 3. A. 1904, 81—83. Heinrich Pachali, Soterichos Panteugenos u. Nikolaus von Methone, Zeitschr. f. wiss. Theol. 50, 1907, 347—374.

VI. Nikephoros Blemmydes.

C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. A., Leipzig 1885, 302—303. K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit., 2. A., München 1897, 445—449. Ph. Meyer, Realenzykl. f. prot. Theol. 3, 3. A. 1897, 257.

VII. Georgios Pachymeres.

K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., München 1897, 288—291, wo weitere Literatur angegeben ist.

VIII. Sophonias und Theodoros Metochites.

Über Sophonias K. Krumbacher, a. a. O., 430—431.

Über Theodoros Metochites siehe Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X, 412—426. K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 550—554.

IX. Maximos Planudes.

Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles XI, 682—693. M. Treu, Zur Gesch. d. Überlieferung v. Plutarchs Moralia, Pr., Waldenburg 1877, 14—17 (Chronologie d. M. Pl.); derselbe in der Ausgabe der Briefe; siehe Text. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A., 1897, S. 99, 543—546. E. Geisler, Beitr. z. Gesch. d. griech. Sprichworts, Pr., Breslau 1908. S. Kugeás, Analecta Planudea, Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 106—146.

X. Symeon.

Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles XI, 302—320. Ehrhard-Krumbacher, a. a. O., S. 152—154. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechisch. Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. 19, 3. A. 1907, 215—219.

XI. Gregorios Palamas.

Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles XI, 494—506. Fr. J. Stein, Studien über die Hesychasten des 14. Jahrh., Wien 1873. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit., 2. A. 1897, 103—105, 485—486. P. Meyer, Realenzykl. für prot. Theol. 14, 3. A. 1904, 599—601. G. Papamichael, *Ὁ ἅγιος Γρεγόριος Παλαμᾶς*, Petersburg und Alexandrien 1911. Siehe dazu Bonwetsch, Theolog. Literaturblatt 1911, Nr. 24, 561—562 u. K. Ranoschek, Byzant. Zeitschr. 22, 1913, 166—171.

XII. Nikolaos Kabasilas.

Fabricius, Bibl. gr. ed. Harles X, 25—30. W. Gaß, siehe im Text. Ehrhard-Krumbacher, Gesch. der byz. Lit., 2. A. 1897, 158—160. Gaß-Meyer, Realenzykl. f. prot. Theol. 9, 3. Aufl., 1901, 667—670.

Zu § 33. Die syrische und arabische Philosophie im Mittelalter.

I. Die syrische Philosophie.

Außer den oben § 3 aufgezählten der Publikation syrischer Schriften dienenden Sammelausgaben und den S. 4* genannten Werken von G. Bickell, A. Baumgartner, W. Wright, R. Duval und C. Brockelmann seien ver-

zeichnet: J. G. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque commentatio, Leipzig 1842. E. Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, Paris 1852. G. Hoffmann, De hermeneuticis apud Syros Aristotelis, Leipzig 1869, 2. ed. 1873. A. Baumstark, Lucubrationes syro-graecae, Supplemente d. Fleckeisenschen Jahrb. für klass. Philol. 21, 1894, 353—524; derselbe, Aristoteles bei den Syrern im V.—VIII. Jahrh. Syrische Texte herausgeg., übers. u. unters., I. B. Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Kommentare zur εἰσαγωγή des Porphyrius, Leipzig 1900; derselbe, Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung, Oriens christianus 5, 1905, H. I—2; derselbe, Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus, Röm. Quartalschr. 1908, 1. H.; derselbe, Die christl. Literaturen des Orients, I, Das christl.-aramäische u. d. koptische Schrifttum, Leipzig 1911. J. Chabot, L'école de Nisibe, son histoire, ses statuts, Paris 1896. Nestle, Die Statuten der Schule von Nisibis vom Jahre 496 u. 590, Zeitschr. f. Kircheng. 18, 1897, H. 2. A. Freimann, Die Isagoge des Porphyrius in den syrischen Übersetzungen, Berlin 1897. V. J. Friedmann, Aristoteles Analytica bei den Syrern (mit syr. Text), Berlin 1898. Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, S. 37—77 (Les traducteurs). C. Sauter, Die peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17. 1904, 516—533; derselbe, Avicennas Bearbeitung der aristot. Metaphysik, Freib. i. B. 1912, S. 2 f. Albert, The school of Nisibis, its history and statutes, The cathol. University Bulletin, 1906 April. M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, S. 95—96. Dittrich, Zur Gesch. d. Philos. in der nestorianischen Kirche, Oriens christianus 1911, N. F. 1. B., 2. H.

Frothingham, Stephen bar Sudaili, the Syrian mystic and the book of Hierotheos, Leyden 1866. S. Vict. Röpffell, Das Buch des Hierotheos, Ztschr. f. Kirchengesch. 10, S. 156 ff. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. II, 4. A., Tübingen 1909, S. 171, 413, 448, 506; ebendas. III, 1910, S. 270 (Harnack betont stark die Verwandtschaft zwischen dem Buche des Hierotheos und den Lehren des Joh. Scottus). A. Baumstark, Die christl. Literaturen d. Orients I, Leipzig 1911, S. 75.

Über die Übersetzungen des Sergius von Resaina siehe V. Ryssel, Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker, 2 Teile, Leipzig 1880. A. Baumstark, Lucubrationes syro-graecae, Supplemente der Fleckeisenschen Jahrb. f. klass. Philol. 21, 1894. C. Sauter, Archiv f. Geschichte d. Philos. 17, 1904, S. 522—524.

Über Jacob von Edessa siehe S. Schüler, Die Übersetzung der Kategorien des Aristoteles von Jacob von Edessa nach einer Handschrift d. Bibliothèque Nationale zu Paris und einer der Königl. Bibliothek zu Berlin, 1897.

C. Kayser, Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrischen Handschriften, Leipzig 1889. (Vgl. die Rez. von Wellhausen, Theol. Literaturz. 1889, S. 436.) Von dems. ins Deutsche übersetzt, Straßb. i. E. 1893.

Über Barhebraeus oder Abulfaragius (Abû 'l-Farağ) L. Cheikho, Al-Machriq 1, 1898 (Eine Artikelserie über die Schriften und Übersetzungen des Barhebraeus), auch separat Barhebraeus: Étude sur la vie et les oeuvres de B., suivie de son traité inédit sur l'âme humaine. Beirut 1898; derselbe, Traités inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens, publiés par les Pères L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Beirut 1908, 2e éd. 1911. A. Baumstark, Die christl. Lit. des Orients I, Leipzig 1911, S. 51, 70—73, 76—80, 97 f.

II. Allgemeine Darstellungen zur arabischen Philosophie.

a) Bibliographie. In ausgezeichneter Weise orientieren über die Literatur zur arabischen Philosophie A. Müller, Jahresber. über semitisch-griechische Philosophie 1887—1890, Arch. f. Gesch. d. Ph. 4, 1891, 519—525, fortgesetzt von M. Horten, Jahresber. über die Neuerscheinungen aus dem Bereiche d. arab. Philos., ebend. 19, 1906, 288—291, 426—446; 20, 1907, 236—272, 403—426; 22, 1909, 267—287, 383—428, 553—563. Horten hat auch in seinem Werk: Das Buch der Ringsteine Farabis (gest. 950), Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. M. V, 3), p. XI—XVI zahlreiche neueste Literatur verzeichnet. Ferner V. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrét. de 1810—1885, Liège 1892—1901, Leipzig 1909.

b) Darstellungen zur Philosophie der Araber: Mohammed al Schahrastânî (Šahrastânî, gest. 1153), Gesch. der relig. u. philos. Sekten bei den Arabern, arabisch ediert von W. Cureton, London 1842—1846, deutsch von Haarbrücker, Halle 1850—1851. Abu Mohammed Ali Ben Ahmed Ben Hazam ez-Zahiri (gest. 1064), Das Buch über die Religionsparteien, Schulen und Sekten. Am Rande: Schahrastânî, Das Buch der Sekten und Religionsparteien, Kairo 1899—1902 (Arabischer Text). Ibn al-Qiftis (gest. 1227) Tarih al Hukama. Auf Grund von Vorarbeiten A. Müllers herausgeg. von J. Lippert, Leipzig 1903 (Die muslimischen Philosophen werden eingehend behandelt). Abulfaragius (Abû 'l-Farağ) (gest. 1286), d. i. der syrische Bischof Gregorius Bar Hebraeus, Hist. dyn., Oxford 1663; L'hist. des dynasties, ed. A. Salhani, Beirut 1890. Abulfaradsch Muhammed an-Nadim (Ende d. 10. Jahrh.), Kitâb-al-Fihrist. Mit Anmerk. hrsg. von Gustav Flügel, nach dessen Tode besorgt von Jos. Rödiger und August Müller, 2 Voll., Lpz. 1871, 1872. Aug. Müller, Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung, Halle 1873, worin sich eine Übersetzung der auf die griechische Philosophie bezüglichen Artikel aus dem Fihrist des Mohammed ibn Isḥâq findet nebst Anmerkungen, in welchen aus anderen arabischen Quellen die Angaben vervollständigt werden.

P. D. Huetius, De interpretatione liber II. De claris interpretibus, Paris 1661, p. 123 sq. Renaudot, De barbaricis Aristotelis versionibus, apud. Fabr., bibl. gr., t. III, p. 291 sqq. ed. Harles, cf. I, p. 861 sqq. Brucker, Hist. crit. philos. III, Lips. 1743, p. 1—240 (der besonders auf Moses Maimonides und dem Historiker Pococke fußt, aber auch dem unzuverlässigen Leo Africanus manche Fabeln nacherzählt). Reiske, De principibus muhammedanis, qui aut ab eruditione aut ab amore litterarum et litteratorum claruerunt, Lips. 1747. Casiri, Bibliotheca Arabico-hispana, Madrid 1760. Buhle, Commentatio de studii graecarum litterarum inter Arabes initiis et rationibus, in: Comm. reg. soc. Gotting., t. XI, 1791, p. 216. Proleg. edit. Arist. quam curavit Buhle, t. I, Biponti 1791, p. 315 sqq. Camus, Notices et extraits de manuscr. de la bibl. nat., t. VI, p. 392. De Sacy, Mém. sur l'origine de la littérature chez les Arabes, Paris 1805. Jos. v. Hammer in der Leipziger Literaturzeitung, Jahrg. 1813, 1814, 1820, 1826, besonders Stück 161—163, worin eine kurze Geschichte der arab. Metaphysik zu finden ist. A. Tholuck, De vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Mohammedanorum, tum Judaeorum exercuerit, part. I, Hamb. 1835. F. Wüstenfeld, Die Akademien der Araber und ihre Lehrer, Götting. 1837; derselbe, Gesch. d. arab. Ärzte und Naturforscher, Götting. 1840; derselbe, Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem elften Jahrhundert, Göttingen 1877 (Abh. d. Göttinger Ges. d. Wiss., Bd. 22). Aug. Schmölders, Documenta philosophiae Arabum, Bonn 1836, und Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842 (wo besonders über die Mutakallimûn oder philosophierenden Theologen und speziell über den Philosophen Algazel gehandelt wird). Flügel, De arabicis scriptorum graec. interpretibus, Meißen 1841. J. G. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armenicis, persicisque, Lips. 1842. Ravaisson, Mém. sur la philos. d'Aristote chez les Arabes, Paris 1844 (in Compt. rend. de l'acad. t. V). Ritter, Gesch. d. Philos., VII, S. 633—760 u. VIII, S. 1—178; vgl. auch Ritters Abh. über unsere Kenntnisse d. arab. Philos., Götting. 1844. Hauréau, Ph. sc. I, S. 359—390; Histoire de la phil. scol. II, 1, S. 15—53. Hammer-Purgstall, Gesch. d. arab. Literatur, Bd. I—VII, Wien 1850—1856. E. Renan, De philos. perip. apud. Syros, Par. 1852, p. 51 sq. S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, renfermant des extraits méthodiques de la source de vie de Salomon Ibn Gebirol, dit Avicebron etc., des notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et une esquisse historique de la philosophie chez les Juifs, Par. 1859; vgl. dessen Artikel: Arabes, Kendi, Farabi, Gazali, Ibn Badja, Ibn Roschd, Ibn Sina in dem Dictionnaire des sciences philos., Par. 1844—1852. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 13—227. W. Meister, Die Philosophenschule zu Bagdad, Münch. 1876. Friedr. Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jahrh. nach Chr. (nach den Schriften der lauteren Brüder). A. Allgem. Teil. I. Einleitung u. Makrokosmus, Lpz. 1876, II. Mikrokosmus, Lpz. 1879, B. Spezieller Teil (Quellenwerke): III. Die (mathematische) Propädeutik, Berl. 1865, IV. Die Logik u. Psychologie, Lpz. 1868, V. Die Naturanschauung u. Naturphilos., II. Ausg., Lpz. 1876, VI. Der Streit zwischen Mensch u. Tier (eine arab. Dichtung aus dem X. Jahrh. n. Chr.),

Berlin 1858, 2. Ausg. 1875, VII. Die Anthropologie, Lpz. 1871, VIII. Die Lehre v. d. Weltseele, Lpz. 1873; ders., Aristotelism. u. Platonism. im X. Jahrh. nach Chr. bei den Arabern, Vortrag, in der Philologen-Vers. zu Innsbruck gehalten 1874, in: Verhandl. d. 29. Versamml. deutsch. Philologen u. Schulmänner, Lpz. 1875; ders., Der Darwinismus im zehnten u. neunzehnten Jahrh., Lpz. 1878 (in der ersten Abhandlung dieser Schrift wird gezeigt, daß schon die Araber des 10. Jahrhunderts die Affen als Übergangsstufe zwischen Tier und Mensch betrachteten); ders., Die Abhandlungen der Ichwân es safâ, zum erstenmal aus arab. Handschriften herausgegeben, Lpz. 1883, 84. 86; ders., Die Wissensch. der Araber im 10. Jahrh., Vorwort zu den Abhandl. der Ichw. es s., Lpz. 1885. Dieterici schätzt die Abhandlungen der lauteren Brüder zu hoch, wenn er sie für die Philosophie oder die Wissenschaft der Araber im 10. Jahrhundert ansieht. Heinr. Steiner, Die Mutaziliten oder Freidenker im Islam als Vorläufer der islamischen Dogmatiker und Philosophen nebst kritischen Anmerk. zu Gazzalis Munkid, Lpz. 1865. W. Spitta, Zur Gesch. Abu'l-Hasan al-Ashʿari's, Leipzig 1876 (A. H. war einer der Hauptvertreter der Orthodoxie gegen die Mutaziliten). Leop. Dukes, Philosophisches aus dem 10. Jahrh., ein Beitrag zur Literaturgesch. der Mohammedaner und Juden, Nakel 1868. G. Dugat, Histoire des philosophes et des théologiens Musulmans (de 632 à 1258 de Jés. Chr.), Par. 1878. Vgl. auch I. Barthélemy Saint Hilaire, Mahomet et le Coran précédé d'une introduct. sur les devoirs mutuels de la philos. et de la relig., Paris 1865. A. v. Kremer, Gesch. der herrschenden Ideen des Islam, Lpz. 1868. H. L. Fleischer, Hermes Trismegistus an die menschl. Seele, arab. u. deutsch, hrsg. Leipz. 1870. P. F. Frankl, Ein mutazilitischer Kalâm aus dem 10. Jahrh., als Beitrag zur Gesch. der muslimischen Religionsphilos., Wien 1872. M. Th. Houtsura, De strijd over het dogma in den Islam tot op el-Aschari, Leiden 1875. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, 15—53. J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881. G. Diercks, Die Araber im Mittelalter und ihr Einfluß auf die Kultur Europas, Leipz. 1882. M. Steinschneider, Die Parva Naturalia bei den Arabern, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Ges. 37, 1883; 45, 1891. Die arab Übersetzungen aus dem Griechischen, Beihefte zum Centralblatt f. Bibliothekswesen, H. 5, Leipzig 1889; H. 12, 1893; derselbe, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrh., Wien 1904 (Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 149, 4). M. Guttmann, Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach d. Berichte des Maimonides, Leipz. 1885. A. Günz, Die Abhandl. Alexanders v. Aphrod. über den Intellekt. Aus handschriftl. Quellen herausgeg. u. durch die Abhandl.: „Die Nuslehre Alexanders von Aphrod. u. ihr Einfluß auf die arab.-jüdische Philos. d. Mittelalt." eingel., I. D. von Leipz., Berlin 1886. Ch. Jourdain, La philosophie des Arabes et des Juifs, Annales de philos. chrét. 1887 Septembre, 559—571. H. Siebeck, Gesch. d. Psychol., siehe oben S. 2*; derselbe, Zur Psychologie d. Scholastik. 3. Die Quellen d. Psychol. im 12. Jahrh., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1, 1888, 525—533: 4. Avicenna; 7. Alhacen; 8. Averroës, ebendas. 2, 1889, 22—28, 414—425, 517—525. L. Stein, Antike und mittelalterl. Vorläufer des Okkasionalismus, Archiv f. G. d. Philos. 2, 1889, 207—224 (Die Ascharîja); derselbe, Über das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, ebendaselbst 7, 1894, S. 350—361; derselbe, Die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber, ebendaselbst 11, 1898, S. 311—334. Ch. Huit, Les Arabes et l'Aristotelisme, Annales de philos. chrét. 1889, Déc. 281—293; 1890, Avril 371—382. Schreiner, Zur Gesch. d. Ascharitentums, Leiden 1890. W. M. Sloane, Aristotle and the Arabs, Class. studies in Honour of Henry Drisle, New York 1894, 257—268. H. Suter, Die Araber als Vermittler der Wiss. in deren Übergang vom Orient an den Okzident. Vortrag. 2. A., Aarau 1897. G. Hahn, Les Arabes et l'église, Revue des questions scientifiques 13, 1898, 193—218, 542—549; 14, 345—349 (Die Syrer vermittelten den Arabern die Kenntnis der griechischen Philosophen). C. Brockelmann, Gesch. d. arabischen Literatur, 2 Bde., Weimar 1898—1902; derselbe, Die Literaturen des Ostens, B. 7, Abt. 2: Gesch. d. christl. Literaturen des Orients, Leipz. 1907 (Br. behandelt S. 1—74 die syrische u. christl.-arab. Liter.). L. Gauthier, La philos. musulmane. Leçon d'ouverture d'un cours public sur „le roman philosophique d'Ibn Thofail" faite 1899, Paris 1900 (Bibl. orient. elzévirienne, t. 75); derselbe, Une reforme du système astronomique de Ptolémée tentée par les philosophes arabes du XIIe siècle, Journal Asiatique 14, 1910. M. Worms, Die Lehre von der Anfangs-

losigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn), Diss., Erlangen 1900, auch in den Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, III, 4, Münster 1900. T. J. de Boer, Geschichte der Philosophie im Islam, Stuttgart 1901 (nicht sehr ausführlich, aber trefflich belehrend); ins Englische übersetzt von E. R. Jones, London 1903. J. Wellhausen, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam, Abhandl. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1901. A. Th. C. Thompson, Mohameds Koran en de Arabische Philosophie. De grote Denkers der Arabiern, Amsterdam 1902. A. Biram, Kitâbu etc. Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern u. Bagdadensern, Diss., Lpz. 1902. S. Horovitz, Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung d. Philosophie bei den Arabern, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges., Bd. 57, 1903, S. 177—196; derselbe, Über den Einfluß d. griech. Philos. auf die Entwicklung des Kalam, Pr., Breslau 1909. A. de Vlieger, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane, Leiden 1903. J. Pizzi, Letteratura araba, Milano 1903. L. Baur, Dominicus Gundissalinus De divisione philosophiae, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M. IV, 2—3), S. 294, A. 1. (Hier sind die bei den Arabern bekannten log. Schriften d. Arist., ihre Übersetzungen und Übersetzer zusammengestellt.) C. Sauter, Die peripatet. Philos. bei den Syrern u. Arabern, Archiv f. d. G. d. Philos. 17, 1904, 516—533. J. Pollak, Entwicklung d. arabischen u. jüdischen Philos. im Mittelalter, ebendas. 17, 1904, 196—236; 433—459. M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang d. arabischen Philosophie, Münster 1905 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 1). Ch. Huart, Le rationalisme musulman au IVe siècle de l'Hégire, Revue de l'hist. des religions 50, 1904, 200—213. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons (13. Jahrh.), Erlangen 1906, 29—36 (die von Roger zitierten arab. Autoren); 36—40 (Theorie des Sehens bei den Alten u. bei den Arabern). J. Goldziher, Kitab maani al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten, Berlin 1907 (Abh. d. K. G. d. Wiss. z. Göttingen. Philol.-hist. Kl. N. F. IX, 1). Die Schrift ist von den Getreuen von Basra, von Hermes Trismegistus (De castigatione animae) und insbesondere von Avicenna abhängig; derselbe, Die islamische u. d. jüdische Philos. in: Kultur d. Gegenwart I, 5. Berlin u. Leipz. 1909, 45—77, 2. A. 1913; derselbe, Vorlesungen über den Islam, Heidelberg 1910. P. Mandonnet, Incerti auctoris tractatus de erroribus philosophorum in: Siger de Brabant, IIe partie, 2e éd. Louvain 1908 (Les Philosophes Belges VII), Introd. XIV—XXX. Text p. 3—25. Es handelt sich um ein Verzeichnis der Irrtümer von Aristoteles, Averroës, Avicenna, Algazel, Alkindi, Moses Maimonides. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 2), S. 387—391 (Über die Lichtmetaphysik bei den Arabern). M. Horten, Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam, Archiv f. Gesch. d. Philos. 22, 1909, 166—178; derselbe, Die Gesch. d. Philos. im Kulturbereiche des Islam. Neue Ausblicke. Eine Skizze, Internationale philos.-soziolog. Literaturzeitung, herausgeg. von A. Hettler, 1. Bd., N. 1, Halle 1909 (Horten nimmt indische, persische und griechische Einflüsse bei d. islam. Philos. an); derselbe, Indische Gedanken in d. islam. Philos., Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos. 34, 1910, 310—323 (Indische Einflüsse machen sich besonders in spekulativ-theolog. Systemen geltend); derselbe, Die philos. Probleme der spekul. Theologie im Islam, Bonn 1910 (Renaissance u. Philos., 3. H.); derselbe, Die Philosophie des abu Raschid (um 1068), Bonn 1910 (siehe dazu M. Hartmann, Theol. Literaturz. 1912, N. 24, 737—740); derselbe, Die philos. Ansichten von Razi u. Tusi (gest. 1209 u. 1273). Mit einem Anhang: Die griech. Philos. in der Vorstellungswelt von Razi u. Tusi. Aus Orig.-Quellen übersetzt u. erläutert, Bonn 1910; derselbe, Die spekul. u. positive Theologie d. Islam nach Razi u. ihre Kritik durch Tusi. Nach Orig.-Quellen übersetzt u. erläutert, mit Anhang: Verzeichnis d. philos. Termini im Arabischen, Leipzig 1912; derselbe, Islamische Philosophie, in: Die Religion in Gesch. u. Gegenwart III, Tübingen 1912, 745—753; derselbe, Die philos. Systeme d. spekulativen Theologen im Islam. Nach Orig.-Quellen dargest., Bonn 1912; derselbe, Die Lehre vom Kumun bei Nazzam u. d. Modustheorie des abu Haschim, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Ges. 63, 303 ff., 774 ff.; derselbe, Neues zur Modustheorie des abu Haschim (gest. 933). Ein Beitr. z. G. d. Philos. im Islam, Münster 1913 (Festgabe f. Cl. Baeumker, S. 45—53). O. Rescher, Studien über Ibn Ginni u. s. Verhältnis zu den Theorien der Basrī u. Bagdādī, Berlin.

I.-D., Straßb. 1909. J. F. Parkinson, Essay on islamic philosophy, London 1909. G. Ritturangen, De Filosofia Hispano-Arabiga, Madrid 1909. Carra de Vaux, La doctrine de l'Islam, Paris 1909 (Études sur l'hist. des religions 3). Traités inédits d'anciens philosophes arabes, musulmans et chrétiens. Avec des traductions de traités grecs d'Aristote, de Platon et de Pythagore par Ishâq Ibn Honein. Publiés dans la Revue Al Machriq par les Pères L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Beirut 1908, 2e éd. 1911. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 270–287 (La philos. orientale). M. Wittmann, Die Unterscheidung von Wesenheit u. Dasein in der arab. Philos., Münster 1913 (Festgabe f. Cl. Baeumker, S. 35–44). H. Galland, Essai sur les Motazilites, les Rationalistes de l'Islam, Paris (ohne Druckjahr).

c) Darstellungen zur arabischen Mystik: Tholuck, Ssufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, Berlin 1821. E. H. Palmer, Oriental mysticism, a treatise on the sufistic and unitarian theosophy of the Persians, compiled from natives sources, London 1867. A. Merx, Idee u. Grundlinien einer allgemeinen Gesch. d. Mystik, Heidelberg 1893. Cheik Abdelhadi Ben Ridouane, Étude sur le soufisme. Trad. par M. Arnaud, Alger 1889 (Extrait de la Revue africaine 1887). J. Goldziher, A Buddhismus hatása az Iszlamza, Budapest 1903. Siehe dazu T. Duka, Journal of the Royal Asiatic Society 1904, 125—141. Pizzi, Del misticismo o sufismo persiano, Rivista stor.-crit. delle sc. teol. 1905, 10. H. Nur-ad-din Abd-ur-Rahman Jami, Lawaih, a treatise on Sufism, translat. by Whinfield. Preface on the influence of greek philosophy upon Sufism, Oriental Translation Fund, new Series vol. XVI, London 1906. Hocéyne-Azad, La Roserie du Savoir choix de quatrains mystiques tirés des meilleurs auteurs persans, trad. pour la première fois en français avec une introd. et des notes crit., Paris 1906. R. Nicholson, A historical enquiry concerning the origin ad developement of Sufiism, with a liste of definitions of the terms Súfí and Tassawwuf, Journal of the Royal Asiatic Society 1906, 303–348. M. Horten, Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Arabi 1240. Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert. Kleine Texte für Vorlesungen usw. herausgeg. von H. Lietzmann.

III. Darstellungen zur christlich-arabischen Literatur.

Außer der schon unter II, b aufgeführten Arbeit von Brockelmann sind zu nennen: W. Riedel, Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von 'Abû-'l-Barakât, herausgeg. u. übersetzt, Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, 1902, 635—706. G. Graf, Die christlich-arabische Lit. bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrh.), Freiburg i. B. 1905 (Straßb. Theol. Stud. 7, 1); derselbe, Die Philosophie und Gotteslehre des Jaḥjâ ibn ʿAdî und späterer Autoren, Skizzen nach meist ungedruckten Quellen, Münster 1910 (Beitr. z. G. d. Philos. d. M. VIII, 7); derselbe, Die arab. Schriften d. Theod. Abû Qurra, Bischofs von Ḥarrân (ca. 740—820). Literarhist. Unters. u. Übersetzung, Paderborn 1910 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmeng. X, 3—4); derselbe, Christlich-Arabisches, Theol. Quartalschr. 1913, 161–192; derselbe, Psychologische Definitionen aus dem „Großen Buche des Nutzens" von ʿAbdallâh ibn al-Faḍl (11. Jahrh.). Aus dem Arabischen übersetzt, Festgabe f. Clem. Baeumker, Münster 1913, 55—78. L. Cheikho, Seize traités théol. d'auteurs arabes chrétiens (IXe–XIIIe) siècle, Beirut 1906 (Hervorgehoben seien die Abhandl. von Paul ar-Râhib, Jaḥjâ ibn ʿAdî, Theodor Abû Ḳurra, Ḥonein ibn Isḥaq). Ferner die schon unter II, b genannte Publikation von L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho, Beirut 1908, 2e éd. 1911. A. Baumstark, Die christl. Literaturen d. Orients II, Leipzig 1911, S. 7—36 (Das christlich-arabische und das ätiopische Schrifttum).

Über Ḥonain ibn Isḥaḳ handeln: M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1907, S. 348—353. L. Cheikho, Traité de Honein sur la nature de la lumière, tiré des oeuvres d'Aristote, Al-Machriq 2. 1899, 1105—1113; derselbe, Orientalische Studien, Th. Nöldecke gewidmet, I, 283—291. C. Prüfer u. M. Meyerhof, Die aristotel. Lehre vom Licht bei Hunaïn b. Isḥâq, Der Islam 2, 1911, 117 ff. H. Suter, Die Mathematiker u. Astronomen der Araber, Leipzig 1900, S. 21—23. G. Bergsträßer, Ḥunain ibn Isḥâk und seine Schule. Sprach-literargeschichtl. Unters. z. d. arab. Hippokrates- u. Galenübersetzungen, Leiden 1913.

Über Isḥâq ibn Honain handeln: H. Suter, Die Mathematiker und Astronomen d. Araber, Leipzig 1900, S. 39—40. L. Cheikho, Traité sur l'éducation de la jeunesse attribué à Platon, traduction de Ishaq ibn Honein, edité par . . ., Al-Machriq 9, 1906, 677—683. Siehe auch die schon oben genannte zu Beirut 1911 in 2. Auflage erschienene Sammlung von L. Malouf usw.. J. Pollak, Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Übersetzung des Isḥâk ibn Honain. Herausgeg. u. mit einem Glossar d. philos. Termini versehen, Leipzig 1913 (Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes B. 13, N. 1).

Über Qosṭa ibn Lûqâ handeln: Cl. Baeumker, Archiv f. G. d. Philos. 5, S. 558. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen d. Mittelalt., Berlin 1893, 288 f., 552—554. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, S. 23, 25. G. Gabrieli in seiner Ausgabe d. arab. Textes von De differentia spiritus et animae in: Rendiconti della R. Academia dei Lincei vol. XIX, fasc. 7, 1910, p. 622-655. L. Cheikho in seiner Ausgabe d. arab. Textes, Al-Machriq 14, 1911, 94—109; wiederholt in: Traités inédits, 2e éd. 1911, 117—133.

D. S. Margoliouth, The discussion between Abu Bishr Mattâ and Abu Said al-Sirafi on the merits of logic and grammar, Journal of the Royal Asiatic Society 1905, 79—129.

Zu Jaḥjâ ibn ʿAdî siehe die bereits genannten Arbeiten von G. Graf.

Zu Paul ar-Râhib (13. Jahrh.) siehe L. Cheikho, Al-Machriq 1, 4, 8 (Edition von einigen Abhandlungen des Paul ar-Râhib). G. Graf, Philos.-theol. Schriften des Paulus ar-Rahib, Bischof von Sidon, Jahrb. f. Philos. und spekulat. Theol. 20, 1905, 55—80, 160—179. M. Horten, Paulus, Bischof von Sidon (XIII. Jahrh.). Einige seiner philos. Abhandlungen, Philos. Jahrb. 19, 1906, 144—166. J. Berenbach, Zwei antihäresianische Traktate des Melchiten Paulus ar-Rahib, Text u. Übersetzung, Oriens christ. 5, 1905, 126-161.

IV. Darstellungen zur Naturwissenschaft und Medizin bei den Arabern.

Außer den schon oben § 19, X, S. 99* f. angeführten Werken ist vor allem als Förderer der Geschichte der Naturwissenschaft bei den Arabern zu nennen Wiedemann. Er schrieb: Über die Naturwissenschaft bei den Arabern, Hamburg 1890. Weiterhin veröffentlichte er eine Reihe von Aufsätzen zur Geschichte der Naturwissenschaft bei den Arabern in: Poggendorffs Annalen d. Physik B. 159, 1876, 656-658, dann in Annalen der Physik und Chemie, N. F. B. 1, 1877, S. 480; 4, 1878, 320; 7, 1879, 679 f.; 14, 1881, 368; 17, 1882, 350 f.; 20, 1883, 337—345; 21, 1884, 541—544; 39, 1890. Ferner in den Sitzungsberichten der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen B. 34, 1902; 36, 1904; 37, 1905; 38, 1906; 39, 1907; 40, 1908; 41, 1909; 42, 1910; derselbe, Zur Alchemie bei den Arabern, Journal für praktische Chemie, N. F. B. 76, 1907, 65—123. Bindl, Versuche der Alten und Araber, Pr., Bamberg 1903. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris 1908, 27—40. Fr. Strunz, Gesch. d. Naturwissenschaften im Mittelalt., Stuttg. 1910, 48—80 (Die Naturforschung der Araber).

Zur Geschichte der Medizin bei den Arabern siehe außer den schon oben § 19, X, S. 100* angegebenen Werken M. Steinschneider, Die griechischen Ärzte in arabischen Übersetzungen, Archiv f. pathol. Anatomie, B. 124, H. 2. J. Hirschberg, Geschichte d. Augenheilkunde. II. Buch: Geschichte d. Augenheilkunde bei den Arabern. Leipzig 1905 (Graefe-Saemisch, Handb. d. gesamten Augenheilkunde, Lief. 97—99); derselbe, Die arabischen Lehrbücher d. Augenheilkunde. Unter Mitwirkung von J. Lippert u. E. Mittwoch bearb., Berlin 1905 (Abh. d. preuß. Ak. d. Wiss.).

V. Darstellungen zur Mathematik bei den Arabern.

Außer den oben § 19, XI, S. 100* angeführten Autoren siehe: B. Baldi, Vite di matematici arabi, con note di M. Steinschneider, Roma 1872 (Bullet. di bibliogr. e di storia delle sc. mat. e fis. pubbl. da B. Boncompagni, t. V). H. Suter, Das Mathematikerverzeichnis im Fihrist des An-Nadîm, Zeitschr f. Mathem. u. Physik, Leipz. 1892. Supplement; derselbe, Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke. Abhandl. z. Gesch. d. mathem. Wiss. H. 10. Supplem. zu Bd. 45 d. Zeitschr. f. Mathem. u. Physik, Leipz. 1900.

VI. Alkindî.

Barhebraeus in seiner Hist. dynast. IX, dann von den Neueren, namentlich Brucker, Hist. crit. philos. III, Lpz. 1743, S. 63—69. Casiri, Bibl. Arab. I, 352 ff. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte u. Naturforscher, Götting. 1840, S. 21 ff. Schmölders, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes, S. 131 ff. Hauréau, Ph. sc. I, S. 363 ff., der dort auch einige Mitteilungen aus dem Tractatus De erroribus philosophorum (aus dem 13. Jahrh.) machte, den P. Mandonnet, Siger de Brabant, IIe partie, 2e éd., Louvain 1908, p. 3—25, vollständig herausgegeben hat. G. Flügel, Al-Kindî, genannt der „Philosoph der Araber", ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes, Lpz. 1857 (in den Abh. für die Kunde des Morgenlandes, hrsg. von der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., I. Bd., Nr. 2), wo (S. 20—35) auch die Titel der 265 von ihm verfaßten Abhandlungen nach dem Fihrist aufgezählt werden. Munk im Dict. des sc. ph. s. v. Kendi u. Mélanges p. 339—341. O. Loth, „Al Kindî als Astrolog" in „Morgenländische Forschungen", Festschrift, Lpz. 1875. Schreiner, Beiträge z. Gesch. der theol. Bewegung im Islam, Ztschr. d. D. Morgenl. Ges., Bd. 52. C. Brockelmann, I, 209–210. H. Suter, Die Mathemat. u. Astronomen d. Araber usw., Leipzig 1900, S. 23–26. M. Worms, Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit d. Welt usw., Münster 1900, 14—18. T. J. de Boer, Zu Kindî u. seiner Schule, A. f. G. d. Ph. 13, 1900, S. 153–178 (besonders mit Bezug auf die Ausgabe von Nagy); derselbe, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, 90—97; derselbe, Kindî wider die Trinität, Orientalische Studien, Theodor Nöldecke gewidmet, Gießen 1906, I, 279–281. H. Malter, Al-Kindi, „the philosopher of the Arabs", Hebrew Union College Annual 1904, 55–71. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlangen 1906, S. 32.

VII. Alfârâbî.

Casiri, Bibl. Arab.-Hisp. I, p. 190. Wüstenfeld, Gesch. d. arabischen Ärzte u. Naturf., S. 53 ff. Schmölders, Docum. philos. Arab. p. 15 sq. Munk im Dict. s. v. Farabi u. Mélanges p. 341—352. A. Stöckl, Gesch. der Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 16—23. Die eingehendste Darstellung ist die Abh. von Moritz Steinschneider, Alfar., des arab. Philos. Leben u. Schriften nebst Anhängen: Joh. Philoponus bei den Arabern, Darst. der Philos. Platos, Leben u. Testament des Arist. v. Ptolemäus, in den Mémoires de l'acad. imp. des sciences de S. Pétersbourg, VII. série, tom. XIII, Nr. 4, auch separat, Petersb. u. Lpz. 1869; derselbe, Die hebräischen Übersetzungen d. Mittelalters, Berlin 1893, S. 289–296. C. Prantl, Gesch. d. Logik II, 2. Aufl., Leipz. 1885, 308—325. C. Brockelmann I, 210–213. H. Suter, Die Mathematiker u. Astronomen d. Araber usw., Leipz. 1900, S. 54–56. Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, 91–116. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt usw., Münster 1900, S. 18—26. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttgart 1901, 98–116. G. Tripodo, Al-Farabi e suoi scritti musicali, Roma 1905. S. Vogl, Roger Bacon, Erlangen 1906, S. 33.

VIII. Die lauteren Brüder.

Über die „lauteren Brüder" handeln die oben unter II, b zitierten Schriften von Frdr. Dieterici; s. auch den betreffenden Artikel von Aug. Müller in Ersch u. Grubers Enzyklopädie, II. Sekt., Bd. 42, ferner Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, 117–126. Steinschneider in der Zeitschr. der D. Morgenl. Ges., Bd. 57, 1903. T. J. de Boer, Gesch. der Philos. im Islam, Stuttg. 1901, 76–89.

IX. Avicenna.

Schahrastânî, Geschichte der religiösen und philosophischen Sekten, S. 348—429 des arab. Textes, II, S. 213–332 der deutschen Übersetzung von Haarbrücker. Wüstenfeld, Gesch. der arab. Ärzte u. Naturforscher, Göttingen 1840. Von seiner Logik handeln Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. Aufl., S. 325—367; derselbe, Sitzungsber. d. Münch. Akad. 1864, II, S. 58 ff., und B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus, in den Abh. der philos.-philolog. Kl. d. bayer. Akad. d. Wissensch. XI, 1, München 1866, S. 189—267. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 23–58. H. Siebeck,

Zur Psychologie der Scholastik. Avicenna, Archiv f. G. d. Philos. 2, 1889, 22—28. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, S. 279—286; 677—702 (Avicenna als Mediziner). A. K. Nasyroff, Avicenna, sein Leben u seine Taten (tatarisch), Kasan 1898. G. Schelhot, Avicenne et le Platonisme, Al-Machriq 2, 1899, 823—830. C. Brockelmann, Gesch. der arab. Lit. I, 452—458. H. Suter, Die Mathematiker u. Astronomen d. Araber usw., Leipzig 1900, 86—90. Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt usw., Münster 1900, 26—38. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, 119—132. M. Winter, Über Avicennas Opus egregium de anima (Liber sextus naturalium). Grundlegender Teil. Beilage zum Jahresber. d. K. Theresien-Gymnas. f. d. Schuljahr 1902/03, München 1903. A. F. Mehren, Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin. Homenaje à D. Francisco Codera, Zaragoza 1904, 235—250. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlangen 1906, S. 31 f. J. Kohler, Avicennas Rechtsphilosophie, Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilos. 2, 1909, 465—470. C. Sauter, Avicennas Bearbeitung der aristotel. Metaphysik, Freiburg i. B. 1912.

X. Alhazen (ibn al Haitam).

F. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Ärzte u. Naturforscher, Göttingen 1840. E. Narducci, Intorno ad una traduzione italiana fatta nel secolo decimoquarto, del trattato d'ottica d'Alhazen, matematico del secolo undecimo, e ad altri lavori di questo scienzato, Bulletino di bibliogr. e di storia delle sc. matematiche e fisiche pubb. da B. Boncompagni, t. IV, Roma 1871, 1—48. E. Wiedemann, Beiträge z. Gesch. d. Naturwiss. bei den Arabern, Poggendorffs Annalen für Physik u. Chemie, B. 159, 1876, S. 656—658; derselbe, Sull' ottica degli Arabi, Bulletino di bibliogr. e di Storia delle sc. matematiche e fisiche pubbl. da B. Boncompagni, t. XIV, Roma 1881, 219—225; derselbe, Bemerkung zu dem Aufsatz von Dr. J. Baarmann: Abhandlung über das Licht von Ibn al Haitam, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 38, Leipzig 1884, 145—148; derselbe, Annalen d. Physik u. Chemie, N. F. 1, 1877, S. 480; 17, 1882, 350 f.; 20, 1883, 337—345; 21, 1884, 541—544; 39, 1890; derselbe, Zur Gesch. d. Lehre vom Sehen, ebendas. 39, 1890; derselbe, Über eine Schrift von Ibn al Haitam „Über die Beschaffenheit der Schatten", Sitzungsber. d. physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen 39, 1907, 226—248 (teilweise Übersetzung des Werkes); derselbe, Kleinere Arbeiten von Ibn al Haitam, ebendas. 41, 1909, 1—25 (4 Aufsätze); derselbe, Brechung des Lichtes in Kugeln nach Ibn al Haitam, ebendas. 42, 1910, S. 15 ff.; derselbe, Ibn al Haitham, ein arab. Gelehrter, Festschrift, J. Rosenthal gewidmet, Leipzig 1906. M. Steinschneider, Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn Haitham, Bullet. di bibliogr. e di storia delle sc. matematiche etc. pubb. da B. Boncompagni, t. 14, Roma 1881; derselbe, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, S. 558—561. L. Schnaase, Alhazen, ein Beitrag z. Gesch. d. Physik, Schriften d. naturforsch. Ges. in Danzig, N. F., 7. Bd., 3. H., Danzig 1888; derselbe, Die Optik Alhazens, Stargard 1889. H. Siebeck, Zur Psychologie d. Scholastik. Alhazen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2, 1889, 414—425. P. Bode, Die Alhazensche Spiegelaufgabe in ihrer histor. Entwicklung, Jahresber. d. physikal. Vereins zu Frankfurt a. M. 1891—1892, Frankfurt a. M. 1893. C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, 1898, 469—470. H. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber usw., Leipzig 1900, S. 91—95. M. J. de Goeje, Notice biographique d'ibn al-Haitham (1038 gest.), Archives néerlandaises (Société des sciences de Haarlem) 6, 1901, 668. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, 133—137. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlangen 1906, S. 30. Cl. Baeumker, Witelo. Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 225—234 (Leben u. Schriften Alhazens); 606—640 (Abhängigkeit Witelos von Alhazens Optik). O. Klemm, Gesch. d. Psychol., Leipzig u. Berlin 1911, 327—330. M. Dessoir, Abriß einer Gesch. d. Psychologie, Heidelberg 1911, S. 73. H. Bauer, Die Psychologie Alhazens. Auf Grund von Alhazens Optik dargestellt, Münster 1911 (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. X, 5). Siehe dazu Cl. Baeumker, Philos. Jahrb. 25, 1912, 204—205.

XI. Algazel.

Aug. Schmölders, Artikel Alg. in Ersch u. Grubers Enzykl.; derselbe, Essai sur les écoles philos. chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali, Paris 1842; vgl. dazu Derenburg, Rez. in den Heidelb. Jahrb. 1845, S. 420—431. Munk im Dictionn. des sc. phil. s. v. Gazali und Mélanges p. 336—383. R. Gosche über Ghazzâlis Leben u. Werke, in: Abh. d. Berliner Akad. d. Wiss. 1858, phil.-hist. Kl., S. 239—311. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 186—214. C. Prantl, II, 2. A., Leipz. 1885, S. 367—380. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, S. 296—348. T. J. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazzâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd, Straßburg 1894; derselbe, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, 138—150. C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, Weimar 1898, 419—426. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt usw., Münster 1900, S. 49—62. Miguel Asin Palacios, Algazel. Dogmatice, Moral, Ascetica. Con prologo de Menéndez y Pelayo, Zaragoza 1901 (Collección de estudios arabes. Estudios filosofico-teológicos, t. I); derselbe, Algazel. Compte rendu dans: Revue de l'hist. des religions 1905, 295—312; derselbe, Sens du mot „Tehâfot" dans les oeuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès, Revue Africaine 50, 1908, 185—203. Dazu Nachtrag d. Verf. in: Cultura espagnola 5, S. 335. Carra de Vaux, Gazali, Paris 1902. Siehe dazu M. Horten, Archiv f. G. d. Philos. 20, 1907, 245—249. J. Wolfsohn, Der Einfluß Gazâlîs auf Chisdai Crescas, Erlanger I. D., Leipzig 1905, auch Frankfurt a. M. 1905. H. Bauer, Die Dogmatik Al-Ghazalis, Halle 1912.

XII. Avempace (Ibn Bâğa).

Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, S. 386—410. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 58—60. C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, S. 460. T. J. de Boer, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901. 156—160.

XIII. Abubacer (Ibn Thofail).

Ritter, Gesch. d. Philos. VIII, S. 104—115. Munk, Mélanges, S. 410—418. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 214—227. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, S. 363—368. C. Brockelmann, I, S. 460. T. J. de Boer, Gesch. d. Phil. im Islam, S. 160—165. L. Gauthier, Ibn Thofail, sa vie et ses oeuvres, Paris 1909 (École d'Alger, t. 42). P. Doncoeur, La religion et les maîtres de l'Averroisme, Revue des scienc. philos. et théol. 5, 1911, 267—298.

XIV. Averroës (Ibn Roschd).

E. Renan, Averroës et l'averroïsme, Par. 1852, 2. éd. Par. 1865, 3. éd. Par. 1869. Munk, Dict. III, S. 157 ff. und Mélanges, S. 418—458. A. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 67—124. C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. Aufl., S. 380—397. Lasinio, Studii sopra Averroe, Fir. 1874. Über die (dem Averroismus entstammte) Lehre von der zweifachen Wahrheit handelt Max Maywald, Diss., Jena 1868; über die Religionsphilos. des Averroës Merx in Philos. Monatshefte, 1875, S. 145—165. H. Siebeck, Zur Psychol. d. Scholastik, Averroës, Archiv f. Gesch. d. Philos. 2, 1889, 517 ff.; 3, 1890, 370—378. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, 276—279 (Über Averroës siehe dann insbesondere Kapitel I: Aristoteles); ferner S. 546—549 (Av. als Mathem.); S. 671—677 (Av. als Mediziner). A. F. Mehren, Études sur la philos. d'Averrhoës concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzâli, I, II, Muséon VII, S. 613—627; VIII, S. 1—20. T. J. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach Al-Gazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd, Straßburg 1894; derselbe, Gesch. d. Philos. im Islam, Stuttg. 1901, 165—176. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme s. Étude critique et documents inédits, Freib. i. d. Schw. 1899; 2e éd., 2 voll., Louvain 1908 u. 1911 (Les Philosophes Belges VI—VII). H. Suter, Die Mathematiker und Astronomen der Araber, Leipz. 1900, S. 127 f. F. Picavet, L'averroïsme et les averroïstes du XIIIme s. d'après le „De unitate intellectus contra averroistas" de St. Thomas d'Aquin, Rev. de l'hist. de rel. 1902, S. 56—69. P. Alphandéry,

Y a-t-il eu un Averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle?, Revue de l'hist. des religions 1901, 395—406. A. Farah, Averroës u. seine Philosophie, Alexandria 1903. Miguel Asin Palacios, El Averroismo teológico de S. Tomas de Aquino, Zaragoza 1904 in: Hom. à D. Francisco Codera. C. A. Nallino, Intorno al Kitâb al Bajân (die Apodeixis) del giurista Ibn Roshd, Zaragoza 1904 (wie vorhin). S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlangen 1906, S. 32. L. Gauthier, La théorie d'Ibn Roschd (Averroës) sur les rapports de la religion et de la philosophie, Thèse, Paris 1909. Siehe dazu P. Doncoeur, La religion et les maîtres de l'Averroisme, Revue des scienc. philos. et théol. 5, 1911, 267—298; 486—506 (Averroës u. Thomas v. Aq. trennt ein Abgrund, wenn sie auch die gleiche Sprache zu sprechen scheinen). Montagne, Les rapports entre la foi et la raison chez Averroës et S. Thomas, Revue thom., mai—juin 1911. G. M. Manser, Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge u. d. Vorsehung bei Averroës, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 23, 1909, 1—29; derselbe, Das Verhältnis von Glaube u. Wissen bei Averroës, Paderborn 1911 (auch Jahrb. f. Phil. u. spekul. Theol. B. 24, 1910, u. 25, 1911).

Zu § 34. Die Philosophie der Juden im Mittelalter.

I. Allgemeine Darstellungen.

Julius Fürst, Bibliotheca judaica, bibliogr. Handb. d. gesamten jüdischen Literatur, Leipz. 1849—1863. Sal. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, p. 461—511: Esquisse historique de la philosophie chez les juifs, welche Skizze auch nach einer früheren Veröffentlichung ins Deutsche übersetzt von B. Beer, Lpz. 1852, erschienen ist. H. Graetz, Gesch. der Juden, B. 6, Leipzig 1861, 3. A. 1894. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 227—305. M. Güdemann, Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode, Wien 1873. D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimûni, Gotha 1877 (außer Saadja und Maimûni werden in dem Werke mehr oder weniger ausführlich besprochen: Salomo ibn Gabirol, Jehuda Halevi, Joseph ibn Zaddik, Abraham ibn Daud.); derselbe, Die Spuren Al-Batlajûsis in der jüd. Religionsphilos., Lpz. 1881. Über die Begriffe von Substanz und Akzidens in der Philosophie des jüdischen Mittelalters handelt A. Schmiedl in Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. des Judentums, hrsg. von Fränkel, Breslau 1864; derselbe, Studien über jüdische, insbesondere jüdisch-arabische Religionsphilosophie, Wien 1869. Mor. Eisler, Vorlesungen über die jüd. Philosophen d. Mittelalters, 2. Abt., Üb. Philos. u. Relig. des Moses Maimonides, Wien 1870, 1. Abt., enthaltend eine Darstell. der Systeme Saadjas, Bachjas, Ibn Gebirols, Jehuda Halevis u. Ibn Esras, Wien 1876, 3. Abt., Darstell. d. Systeme d. Gersonides, Chasdai Crescas u. Josef Albo, Wien 1884. J. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881. L. Stein, D. Willensfreiheit u. ihr Verh. zur göttl. Präscienz u. Providenz b. d. jüdisch. Philosophen des Mittelalters, Berlin 1882. L. Knoller, Das Problem der Willensfreiheit in d. älteren jüd. Religionsphilosophie, Breslau 1884. Die weiter unten aufgeführten Abhandlungen M. Joëls über Maimonides usw., sowie auch weiter über Ibn Gebirol und Saadja sind zusammen wieder herausgegeben in desselben Verf.s Beiträgen zur Gesch. d. Philos., 2 Bde., Breslau 1876. G. Karpeles, Gesch. d. jüdischen Lit., 2 Bde., Berlin 1886. Eisler und Joël stellen die Bedeutung der jüdischen Philosophie zu hoch. H. Goitein, Der Optimismus u. Pessimismus in d. jüd. Religionsphilos. Eine Studie üb. d. Behandlung der Theodizee in derselben bis auf Maimonides, Berlin 1890. W. Bacher, Die Bibelexegese d. jüdisch. Religionsphilosophen d. Mittelalt., Budapest 1892. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen d. Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher, 2 Bde., Berlin 1893; derselbe, Jüdische Lit. in Ersch u. Grubers Enzykl., Sekt. II, Bd. 27; derselbe, mehrere Artikel im Catal. libr. hebr. in Bibl. Bodl., Berlin 1851—1860; derselbe, Die arabische Literatur der Juden, Frankfurt a. M. 1902. S. Bäck, Die jüdisch. Prediger, Sittenlehrer u. Apologeten in dem Zeitraum vom 13. bis Ende des 18. Jahrhunderts, Trier 1895. M. Schreiner, Der Kalâm in d. jüd. Lit. (13. Jahresb. d. Lehranstalt f. d. Wiss. d. Judentums), Berlin 1895. Ph. Bloch in: J. Winter u. A. Wünsche, Die jüdische Lit. seit Abschluß des Kanons, 3. B., Die prophetische, kabbalistische, historische u. neuzeitl. Lit., Trier 1896. G. J. Muller, De godsleer der middeleuwsche Joden, Groningen

1898. S. Horovitz, Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, Jahresb. d. jüdisch-theol. Seminars zu Breslau, Breslau 1898 (Saadja), 1900 (Gabirol), 1906 (Jos. ibn Zaddik), 1912 (Abraham ibn Daud); derselbe, Die Stellung d. Aristoteles bei den Juden des Mittelalters. Vortrag (Schriften herausgeg. z. Förderung d. Wiss. d. Judentums, Leipz. 1911). J. Happel, Die religiösen u. philosophischen Grundanschauungen der Juden. Aus den Sanskritquellen vom völkergeschichtl. Standpunkt des Christentums aus dargest., Gießen 1902. J. Guttmann, Die Scholastik d. 13. Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum u. zur jüdischen Literatur, Breslau 1902; derselbe, Die Stellung des Simon ben Zemach Duran in d. Gesch. d. jüd. Religionsphilos., Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. d. Judentums 52, 641—672; 53, 46—79, 199—228. J. Kramer, Das Problem d. Wunders im Zusammenhang mit dem der Providenz bei den jüd. Religionsphilosophen d. Mittelalt. von Saadjah bis Maimuni, I. D., Straßburg 1903. J. Pollak, Die Entwicklung d. arab. u. jüd. Philos. im Mittelalt., Archiv f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, 433—459. S. Poznanski, Zur jüdisch-arab. Literatur, Frankfurt a. M., 1904; derselbe, Philo dans l'ancienne litterat. judéo-arabe, Revue des études juives 50, 1905, S. 10—31. J. Goldziher, Mélanges judéo-arabes, Revue des études juives, B. 43, 44, 45, 47, 49, 50, 52, 55, 60; derselbe, Die jüdische Philosophie, Die Kultur der Gegenwart I, 5, Berlin u. Leipzig 1909, S. 70—76, 2. A. 1913. C. Tirschtigel, Das Verhältnis von Glaube u. Wissen bei den bedeutendsten jüd. Religionsphilosophen bis Maimonides, I. D. Erlangen, Breslau 1905. S. Bäck, Gesch. d. jüd. Volkes u. s. Literat. vom babylonischen Exil bis auf die Gegenwart, 3. A., Frankfurt 1906. David Neumark, Gesch. d. jüdischen Philosophen d. Mittelalt. nach Problemen dargest. I. B.: Die Grundprinzipien I. 1. Buch: Einleitung. 2. Buch: Materie u. Form, Berlin 1907. II. B., 1: Die Grundprinzipien II. 3. Buch: Attributenlehre. 1. Hälfte: Altertum, ebendas. 1910. Anhang z. I. B., Kapitel: Materie u. Form bei Aristoteles, ebendas. 1913. Siehe dazu J. Husik, A recent view of matter and form in Aristotle, Archiv f. Gesch. d. Philos. 23, 1910, S. 447 ff. Darauf D. Neumark, Materie u. Form bei Aristoteles, ebendas. 24, 1911, 271 ff., 391 ff. Ferner J. Husik, Matter and form in Aristotle, Berlin 1912 (Bibl. f. Philos. herausgeg. von L. Stein, 2. B., Beilage z. H. 3 d. Arch. f. G. d. Philos., B. 25). A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüd. Religionsphilosophen des Mittelalt. von Saadja bis Maimûni, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalt. VII, 6). M. Braun, Gesch d. Juden u. ihrer Literatur, 2. Teil. Vom Abschluß d. Talmud bis zur Vertreibung der Juden aus d. pyrenäischen Halbinsel, 3. A., Breslau 1911. H. Malter, Mediaeval hebrew terms for nature in: Judaica, Festschrift f. H. Cohn, Berlin 1912, 253—256.

Über die Beziehungen zwischen Philosophie und Talmud handeln: A. Nager, Die Religionsphilosophie des Talmud, Lpz. 1864. E. Benamozegh, Morale juive et morale chrétienne, examen comparatif, suivi de quelques réflexions sur le principe de l'Islamisme, Poissy 1867. Abraham ben Jischak, Schola talmudica. ed. B. H. Querbach, Berlin 1868. L. Marx, Die Unsterblichkeitslehre der Juden in Bibel u. Talmud, Diss., Rostock 1868. Emanuel Deutsch, Der Talmud, Lond. 1869, deutsch Berlin 1869. Ludw. Stern, Über d. Talmud, Vortr., Würzb. 1875. M. Jacobsohn, Versuch einer Psychologie des Talmud, Hamb. 1878. F. Weber, System der altsynagogalen palästinens. Theologie, Lpz. 1880, 2. Ausg. unter dem Titel: Die Lehren des Talmud, Lpz. 1886. J. Sack, Die altjüd. Religion im Übergange vom Bibeltum zum Talmudismus, Berlin 1889. B. Templer, Die Unsterblichkeitslehre d. jüd. Philosophen des Mittelalt. bis auf Maimonides in ihrem Verhältnis zu Bibel u. Talmud, Wien u. Leipzig 1895. A. Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Lit. Ein Beitr. z. Gesch. d. Log. im Morgenland, 1901; derselbe, Die hermeneutische Induktion in der talmudischen Liter. Ein Beitrag zur Gesch. der Logik, Wien 1909.

Über die Kabbala handeln: Ad. Franck, Syst. de la Kabbale, Par. 1842, ins Deutsche übertragen von A. Jellinek, Lpz. 1844, unter dem Titel: Die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Eine ausführliche, jedoch in der Polemik gegen Francks Auffassung der kabbalistischen Doktrin zu weit gehende Kritik dieses Werkes ist die Schrift von H. Joël: Midrasch ha Sohar, die Religionsphilosophie des Sohar und ihr Verhältnis zur allgemeinen jüdischen Theologie, Lpz. 1849; vgl. auch: L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin 1832, Kap. IX: Die Geheimlehre. Franck, Deux mémoires sur

la Cabbale, Paris (Acad.) 1839; Franck im Dict. ph., Art. Kabbala; Adler in Noacks Jahrbüchern 1846 u. 1847. M. S. Freystadt, Philos. cabbalistica et pantheismus, ex fontibus primariis adumbr., Regiom. 1832; Philosophus et cabbalista, Choker u. Mekubbal, ebd. 1840. Tholuck, De ortu cabbalae (als II. Teil der oben S. 138* angef. Commentatio), Hamb. 1837. H. Grätz, Gnostizismus u. Judentum, Krotoschin 1846. Ad. Jellinek, Moses ben Schem Tob de Leon und sein Verhältnis zum Sohar, Lpz. 1851; derselbe, Beiträge z. Gesch. d. Kabbala, Lpz. 1852; derselbe, Auswahl kabbalistischer Mystik, Lpz. 1855. S. Munk, Mélanges S. 275 ff. u. ö. Isaac Misses, Zofnat Paaneach, Darst. u. krit. Beleuchtung der jüdischen Geheimlehre, Krakau 1862—1863. Grätz, Gesch. d. Juden, Bd. VII, 1863, Note 3, S. 442 ff. u. Note 12, S. 487 ff. Ginsburg, The Kabbalah, its doctrines, development and literature, an essay, Lond. 1865. Eliphas Lévi, La science des esprits, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte des évangiles, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites, Paris 1865. Zur späteren Geschichte der Kabbala mag außer den Werken über die Geschichte des Judentums von Spezialschriften hier Abr. Geiger, Leon da Modena (1571—1648), seine Stellung zur Kabbalah, zum Talmud und zum Christentum, Breslau 1856, zitiert sein. Ph. Bloch, Gesch. d. Entwicklung d. Kabbalah u. d. jüd. Religionsphilosophie, Trier 1895. S. Karppe, Études sur les origines et la nature du Zohar. Précédées d'une étude sur l'hist. de la Kabbale, Paris 1901. A. Wünsche, Realenzykl. f. prot. Theol. 9, 3. A., 1901, 670—689. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. I, Berlin 1907, S. 179—236. Pappus, Die Kabbala, übersetzt von J. Nestler, Leipzig 1911.

II. Isaak ben Salomon Israeli.

Haeser, Gesch. der Medizin I, S. 573 ff. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalt., Berlin 1893, 388—402 (über Isaaks philos. Schriften); S. 755—761 (über Isaaks medizin. Schriften). C. Brockelmann, Gesch. d. arab. Lit. I, Weimar 1898, S. 235 f. J. Guttmann, Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum u. z. jüdischen Literatur, Breslau 1902, 55—60; derselbe, Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli, Münster 1911 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. X, 4). Siehe dazu J. Goldziher, Deutsche Literaturztg. 1912, N. 1, 21 bis 23, der auf ein Fragment des arabischen Originals bei dem Jezîrah-Kommentar und bei dem Liber definitionum hinweist; ferner Cl. Baeumker, Philos. Jahrb. 25, 1912, 201—203 und Archiv f. Gesch. d. Philos. 5, 1892, 126. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, Berlin 1907, S. 412—429.

III. Saadja.

Sal. Munk, Notice sur Saadia, Paris 1838. Leop. Dukes, in: Lit. Mitteilung. über die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker u. Lexikographen, Stuttg. 1844. Jul. Fürst, Glaubenslehre und Philosophie des S., Lpz. 1845. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 251—265. D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie, Gotha 1877. J. Guttmann, D. Religionsphilosophie des Saadia, dargest. u. erläutert, Götting. 1882; derselbe, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadja, Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag, Breslau 1911, S. 308—325. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, S. 438 bis 448. W. Engelkemper, D. Saadja Gaon's religionsph. Lehre über d. hl. Schrift, übers. u. erkl., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., IV, H. 4, Münster 1903. A. Eppstein, Revue des études juives 42, 1901, S. 173 ff.; 44, 1902, S. 230 ff. W. Bacher, ebendas. 48, 1904, S. 298—300. S. Poznanski, ebend. 49, 1904, S. 149. C. Tirschtigel, siehe oben unter I. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, Berlin 1907, S. 429—469; 536—551. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttl. Willen usw., Münster 1909 (Beitr. z. G. d. Phil. d. Mittelalt. VII, 6), S. 16—24. D. Rau, Die Ethik R. Saadjas, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 55, 1911; 56, 1912. S. Horovitz, Über die Bekanntschaft Saadjas mit der griech. Skepsis in: Judaica. Festschr. f. H. Cohen, Berlin 1912; derselbe, Die Psychologie bei den jüdisch. Religionsphilosophen d. Mittelalt., Jahresb. d. jüd.-theol. Seminars zu Breslau 1898 (Saadja). H. Hirschfeld, Antikaräische Polemik in Saadjas Religionsphilosophie, Judaica. Festschrift für H. Cohen, Berlin 1912, S. 265—270.

IV. Avencebrol (Ibn Gebirol).

S. Munk, Mélanges de philos. juive et arabe, Paris 1859, S. 151 ff. Seyerlen, Theol. Jahrb. 15, 1856, 486 ff.; 16, 1857, 109 ff., 258 ff. Über die ethischen Werke des Ibn Gebirol und der arabischen Philosophen handelt Leopold Dukes, Hannover 1860. A. Franck, Études orientales, Paris 1861, 361 ff. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 60—67. B. Haneberg, Über das Verhältnis von Ibn Gabirol zu der Enzyklopädie der Ihwān uç-Safā, Sitzungsber. d. Akad. in München, philol.-hist. Kl., 1866. M. Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles I, Madrid 1880, 387 ff. D. Stößel, Salom. ben Gebirol als Philos. und Förderer der Kabbala, Lpz. 1881. J. Guttmann, Die Philosophie des Salom. Ibn Gabirol, dargest. u. erläutert, Götting. 1889; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, 60—85 (Albertus Magnus u. Avicebrol). A. Loewenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele. Eine psychol. Schrift des 11. Jahrhunderts u. ihre Beziehung zu S. ibn Gebirol, Berlin 1891. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, S. 379—388. S. Horovitz, Die Psychol. bei jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt., Jahresb. d. jüd.-theol. Seminars zu Breslau 1900 (Gabirol). Cl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller, Compte rendu du 4e Congrès scientifique internat. des catholiques à Fribourg (Suisse), IIIe Sect., Fribourg 1898, S. 39 ff. Rud. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Sal. ibn Gebirol u. seine philosophische Bedeutung, Rektoratsrede 1899, auch erschienen in: Populärwissenschaftl. Vorträge über Juden u. Judentum, Heft 2 u. 3, Lpz. 1900. D. Kaufmann, Studien über Salom. ibn Gebirol, Budapest 1899. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900 (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, H. 3); derselbe, Giordano Brunos Beziehungen zu Avencebrol, Archiv f. Gesch. d. Philos. 13, 1900, 147 ff.; derselbe, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Quellen, Münster 1905 (Beiträge usw. V, 1). D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. im Mittelalt. I, Berlin 1907, 500—504, 523—533 (Die Quellen Gabirols), 555—558. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen d. Mittelalt., Münster 1909, S. 24—37.

V. Bachja ibn Pakuda.

Ad. Jellinek bei der Ausgabe des Is. Benjakob, Lpz. 1846. und M. E. Stern, Die Herzenspflichten von Bachja ben Josef, Wien 1856. Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda. Sitzungsber. d. Akad. zu Wien, philos.-hist. Kl., 1874, Bd. 77, H. 1; derselbe, Gesch. d. Attributenlehre in d. jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt., Gotha 1877. A. Kahlberg, Die Ethik des Bachja ibn Pakuda, Bresl. I. D., Breslau 1906. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I, Berlin 1907, S. 473—500; 551—555. A. Grünfeld, a. a. O., S. 37-42.

VI. Jehuda ha-Levi.

D. Kaufmann, Jeh. H., Versuch einer Charakteristik, Breslau 1877. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, 402—404. J. Goldziher, Le Amr ilâhî chez Juda Halévi, Revue des études juives 50, 1905, 32—44. A. Grünfeld, a. a. O., S. 42—49. D. Neumark, Gesch. der jüd. Philos. d. Mittelalt. I, Berlin 1907, 510; 561—565; derselbe, Jehuda Halevis Philosophy in its principles, Cincinatti 1908. J. Guttmann, Das Verhältnis von Religion u. Philosophie bei Jehuda Halewi, in: Festschr. zu Israel Lewy's 70sten Geburtstag, Breslau 1911, 327—358. V. Nordheimer, Mitteil. z. jüd. Volkskunde, 14. Jahrg. 1911, 4. H. (Aus dem Cusari Juda Halevis). H. Wolfson, Maimonides and Halewi, A Study in typical jewish attitudes towards Greek philosophy in the middle ages, Jew. Quarterly Rev. 1912, Jan. 297—338.

VII. Josef ibn Zaddik.

D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenl., S. 253—337. Leop. Weinsberg, Der Mikrokosmus, ein angeblich im 12. Jahrh. von J. Ibn Zaddik verf. philos. System nach seiner Echtheit unters., Breslau 1888. M. Steinschneider, Die

hebräischen Übersetzungen des Mittelalt., Berlin 1893, S. 407—410. M. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern untersucht, in: Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalt., II, 2, Münster 1895. S. Horovitz, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilos. d. Mittelalters, Jahresber. des jüdisch-theolog. Seminars zu Breslau 1908, 147—207 (Josef ibn Zaddik). D. Neumark, I, a. a. O., S. 510. A. Grünfeld, a. a. O., S. 49—58.

VIII. Abraham ben David.

J. Gugenheimer, Catal. Bodl. 1850, S. 1022; derselbe, Die Religionsphilosophie des Abraham ben David, Augsburg 1850. Ferner J. Guttmann, Die Religionsphilos. des Abraham ibn Daud, in: Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judentums, 1878, S. 14—35, 452—469, 532—568, auch besonders erschienen Göttingen 1859. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, 368—372. D. Neumark I, 510—523, 531—533, 566—576. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüd. Religionsphilosophen, Münster 1909, S. 58—62. J. Guttmann, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Abraham ibn Daud, in: Judaica, Festschrift f. H. Cohen, Berlin 1912, 135—144. S. Horovitz, Die Psychologie bei den jüd. Religionsphilos. d. Mittelalt., Jahresber. d. jüdisch-theol. Seminars zu Breslau 1912 (Abrah. ibn Daud).

IX. Moses Maimonides und seine Kommentatoren.

Über Maimonides handelt außer Munk auch Franck in dem Dictionnaire des sciences philosophiques. Simon Scheyer, Das psycholog. System des Maimonides, Frankfurt a. M. 1845, und (hebr.) über M.s Lehre von den Stufen der Prophetie, Rödelheim 1848. Abr. Geiger, Rosenberg 1850. Jellinek, Thomas von Aquino in der jüd. Literatur, Leipzig 1853. M. Joël, Die Religionsphilos. d. Mittelalt. bei Maimonides, Progr. des Bresl. jüdisch-theol. Seminars 1859, und insbesondere über seinen Einfluß auf den Scholastiker Albertus Magnus M. Joël, Breslau 1863, wieder abgedr. in M. Joël, Beiträge z. Gesch. d. mittelalt. Philos., Breslau 1876. A. Stöckl, Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 265—299. Über die Ethik des Maimonides und ihren Einfluß auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrhunderts handelt Ad. Jaraczewsky in: Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, N. F., Bd. 46, Halle 1865, S. 5, 24, ferner Rosin, Die Ethik des Maim., Breslau 1876. Über seinen Einfluß auf Spinoza handelt S. Rubin, Sp. u. Maimonides, Wien 1868. J. H. Weiß, Biographien berühmter jüdischer Gelehrten des Mittelalters, 1. Heft: Rabbi Moses ben Maimon, Wien 1881. S. Weiß, Philo von Alex. u. Mos. Maim., I.-D., Halle 1884. M. Guttmann, Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach d. Berichte des Maimonides, Leipzig 1885. Isaac Münz, Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluß, Berlin 1887. A. Michel, Die Kosmologie des Maimonides und des hl. Thomas von Aquin in ihren gegenseitigen Beziehungen, Philos. Jahrb. 4, 1891. J. Guttmann, Das Verhältnis d. Thomas von Aquino z. Judentum, Göttingen 1891; derselbe, Die Scholastik d. dreizehnten Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 85—120 (Einfluß des Maimonides auf Albertus Magnus); derselbe, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in: Moses Ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 135—230; derselbe, Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadja in: Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag, Breslau 1911, 308—326. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen usw., Berlin 1893, 413—438, 762—774 (Die medizin. Schriften des Maimonides). Leo Bardowics, Die rationale Schriftauslegung des Maimonides und die dabei in Betracht kommenden philos. Anschauungen desselben, Wien 1893. Goldberger, Die Allegorie bei Maimonides, Jena 1895; derselbe, Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Moses Maimonides, 1. u. 2. Heft, London 1902. Finkelscherer, Maimonides Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, Jena 1895. D. Kaufmann, Der Führer Maimunis in der Weltliteratur, Archiv f. Geschichte d. Philosophie 11, 1898, 335—374. D. Yellin u. J. Abrahams, Maimonides, Philadelphia 1903. J. Pollak, Archiv f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, 449—459. L. G. Lévy, La metaphysique de Maimonide, Thèse, Dijon 1905; derselbe, Maimonide, Paris 1912 (Les grands philosophes). D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalt. I,

Berlin 1907, S. 281—295, 380—412, 577—604. Moses Ben Maimon. Sein Leben, seine Werke und sein Einfluß. Zur Erinnerung an den 700. Todestag des Maimonides herausgeg. von der Ges. zur Förderung d. Wiss. d. Judentums durch W. Bacher, M. Brann, D. Simonsen unter Mitwirkung von J. Guttmann, B. I, Leipzig 1908. Für die Philos. sind außer der schon erwähnten Abhandl. von J. Guttmann wichtig Ph. Bloch, Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim und H. Cohen, Charakteristik d. Ethik Maimunis. A. Grünfeld, Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen d. Mittelalt., Münster 1909, S. 63—74. J. Husik, An anonymous mediaeval christian critic of Maimonides, Jew. Quarterly Review 1911, Okt. 159—190. J. Wolff, Les huit chapitres de Maimonide ou Introduction de la Michna d'Aboth, Rev. de théol. et de philos. 1911, 345 - 371, 524—575. J. Münz, Moses ben Maimon (Maimonides). Sein Leben u. seine Werke, Frankfurt a. M. 1912. J. Friedländer, Ein Gratulationsbrief an Maimonides, Judaica. Festschr. zu H. Cohens 70. Geburtstag. Berlin 1912, 257—264. Lewkowitz, Maimunis Theorie der Prophetie, Judaica usw., S. 167—175. M. Chamizer, R. Achitubs aus Palermo hebräische Übersetzung der Logica Maimunis, Judaica usw., S. 423 bis 456. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus u. Thomas von Aquin, Münster 1913 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 5).

Über Schem Tob Josef ibn Falaquera handeln: Munk, Mélanges, S. 495. M. Steinschneider, Catal. libr. hebr. Bibl. Bodl., Berlin 1852—1860, S. 2544 f. L. Bauer, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903, S. 211, 350. H. Malter, Schem Tob ben Joseph Palquera, Jew. Quarterly Rev., Okt. 1910; April 1911 (treatise of the dream).

Über Levi ben Gerson handeln: M. Joël, Breslau 1862, Isid. Weil, Paris 1868. Über seine Logik siehe C. Prantl, Gesch. d. Log. II, 2. A. 1885, S. 399 f. Ferner A. Franck, Moralistes et philosophes, Paris 1872, S. 47—70. J. Carlebach, Levi ben Gerson als Mathematiker. Ein Beitr. zur Gesch. der Math. bei den Juden, Berlin 1910.

Über Ahron ben Elia handeln: Franck in den Archives israélites 1842, S. 173. Jul. Fürst, Gesch. des Karäertums, Lpz. 1862—1865. M. Heidenheim, Die Christologie der Karaïten, in d. Vierteljahrsschr. f. deutsch- u. engl.-theol. Forsch. u. Krit., Bd. 4, 1871, S. 488—515.

Über die Familie Schemtob im fünfzehnten Jahrhundert handelt: J. Guttmann, Die Familie Schemtob in ihren Beziehungen zur Philosophie, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 57, 1913, 177—195, 326—340, 419—451.

Zu § 35. Der Umschwung der scholastischen Philosophie um 1200.

Über das Bekanntwerden der physischen, metaphysischen und ethischen Werke des Aristoteles (und auch der Schriften der arabischen und jüdischen Kommentatoren) bei den Scholastikern handelt insbesondere Am. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Par. 1819, 2. éd. 1843, deutsch von Stahr, Halle 1831. Rénan, Averroès et l'Averroïsme, Par. 1852, 2e éd. 1861, S. 200—225. B. Hauréau, Le concile de Paris de l'année 1210, Rev. archéol., nouv. Serie, 5e année, t. 10, Paris 1864, 417—434; derselbe, Grégoire IX. et la philos. d'Aristote, Paris 1872; derselbe, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 100—119. V. Rose, siehe oben S. 102*, ferner derselbe, Ptolemaeus u. d. Schule von Toledo, Hermes 8, 1874, 327—349. L. Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Bd. II, Par. 1876, Abschnitt La science arabe en Occident ou autrement sa transmission par les traductions de l'arabe en latin, II, S. 341—526. Wüstenfeld, Die Übersetzung arab. Werke ins Lateinische seit dem XI. Jahrh., in: Abhandl. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, B. 22, 1877. Menendez-Pelayo, Historia de los Heterodoxos Españoles, t. I, S. 375—414, Madrid 1880. K. Werner, D. Averroismus in d. christl.-peripatet. Psychol. d. späteren Mittelalt., aus Sitzungsber. d. k. Ak. d. W., Wien 1881. G. v. Hertling, Zur Gesch. d. aristotel. Politik im Mittelalt., Rhein. Mus. 39, 1884, 446 bis 457. A. Vacant, Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle, Amiens 1885. H. Denifle et A. Chatelain, Chartul. Univers. Paris. I, Paris 1889. J. Forget, Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs de la philosophie grecque, ont-ils contribué à l'essor de la

philosophie scolastique? in: Science catholique 9, 1895, S. 24—42, 122—134, 262—276. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen d. Mittelalters u. d. Juden als Dolmetscher, 2 Bde., Berl. 1893; ders., Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte d. 17. Jahrh., Wien 1904 (Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-histor. Kl., B. 149, 4). Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. X, S. 140 (Simon v. Tournai), S. 143, A. 76 (Radulf de Longo Campo), A. 77 (Wilhelm von Auxerre), S. 145. R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländ. Wissensch. mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gebirol. Rektoratsrede, Jena 1899. Erweitert u. d. Titel: Populärwissenschaftl. Vorträge über Juden u. Judentum, H. 2 u. 3, Lpz. 1900. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits, Fribourg (Suisse) 1899 (Collectanea Friburgensia fasc. VIII). 2e éd., 1re partie. Étude critique, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges t. VI), Kap. I: De l'action d'Aristote sur le mouvement intellectuel médiéval. S. 13 f. gibt Mandonnet eine wertvolle Zusammenstellung der bekannten Daten über die ersten Aristotelesübersetzungen. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihr. Beziehungen zum Judentum u. zur jüdischen Lit., Bresl. 1902. G. H. Luquet, Aristote et l'université de Paris pendant le XIIIe siècle (Bibl. de l'école des hautes études. Sc. relig. 16, 2), Paris 1904. C. Marchesi, L'etica Nicomachea nella tradizione latina medievale (Documenti ed Appunti), Messina 1904. Froment, La prohibition des livres d'Aristote au XIIIe siècle, Revue Augustinienne, Avril 1908. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, S. 87—91. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, 291—310. P. Minges, De relatione inter prooemium summae Alex. Halens. et prooem. summae Guidonis abbatis, Archiv. Francisc. Hist. VI, 1913, 13—22, 433—438. Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis in der Wissenschaft des beginnenden XIII. Jahrh., Sitzungsb. d. K. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., Jahrg. 1913, 9. Abh., München 1913, S. 29 ff.

Außer der im Vorstehenden genannten allgemeinen Literatur siehe zu Dominicus Gundissalinus die Lit. unten zu § 36.

Zu Gerhard von Cremona: A. Jourdain, Recherches critiques etc., 2e éd., Paris 1843, S. 120—124. B. Boncompagni, Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese, Roma 1851 (Auch Atti dell' Acad. pontif. de' nuovi Lincei, t. IV, anno IV (1850—1851), Roma 1852, p. 387—493). O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i. B. 1882. A. Nagy, Die philos. Abhandl. des Alkindi, Münster 1897 (Beitr. zur Gesch. der Philos. des Mittelalt. II, 5), S. XIII—XV. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), S. 11, 13, A. 1.

Zu Hermannus Alemannus: A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 135—147. E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd., Paris 1861, S. 211 bis 215. G. H. Luquet, Herman l'Allemand, Revue de l'hist. des religions t. 44, 1901, 407—422.

Zu Wilhelm von Moerbeke: A. Jourdain, Recherches critiques etc., Paris 1843, S. 67—71. Rubczýnski, Neue Studien über den Neuplatonismus im Mittelalter, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1905, S. 568. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 201—202. A. Roersch, L'humanisme belge à l'époque de la renaissance, Bruxelles 1910 (In Betracht kommt das einleitende Kapitel). M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 47—51; derselbe, The Catholic Encyclopedia 15, 1912, S. 634. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 14, 40 A. 1. M. Grabmann, Über eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni, Festgabe für G. von Hertling, Freiburg 1913, S. 133—142.

Über Michael Scottus und Robert Grosseteste siehe die Liter. unten zu § 36.

Über die Stellung der Orden zur Wissenschaft und zu den Universitäten handeln:

a) Dominikanerorden: Quétif et Echard, siehe oben S. 102*. Ch. Thurot, siehe oben S. 98*. H. Denifle, Quellen zur Gelehrtengeschichte d. Predigerordens im 13. u. 14. Jahrh., Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. II, 1886, 165—248 (wichtig insbesondere die Veröffentlichung der Pariser Magistri und des Stamser Verzeichnisses der Schriftsteller des Dominikanerordens); derselbe, Quellen zur Gelehrtengesch. des Karmeliterordens im 13. u. 14. Jahrh., ebendas. V, 1889, 365—384. C. Douais, Essai sur l'organisation des études de l'ordre des Frères Prêcheurs au XIIIe et XIVe siècle, Paris 1884; derselbe, Acta capitulorum generalium provincialium, Toulouse 1894. M. Perrod, Maître Guillaume de S. Amour. L'université de Paris et les ordres mendiants au XIIIe siècle, Paris 1895; umgearbeitet unter dem Titel: Étude sur la vie et sur les oeuvres de G. de S.-A., Mémoires de la Société d'émulation du Jura 1902, Lons-le-Saunier, S. 61—252. P. Mandonnet, De l'incorporation des Dominicains dans l'ancienne université de Paris, Revue Thomiste IV, 1896; derselbe, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), S. 29 ff. B. Reichert, Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum Praedicatorum, t. I—IX, Stuttgart 1898—1904 (Monumenta Ord. Fr. Praed. Historica T. I—XIV, Stuttg. 1897—1904). P. Mortier, Hist. des maîtres généraux de l'ordre des Frères Prêcheurs, t. I—V, Paris 1903–1911. Fr. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrh. I. Teil, Kirchengesch. Abhandl. von M. Sdralek III, 1905, 197—241. II. Teil, ebend. VI, 1908, 73–140; M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e ed., Louvain-Paris 1912, 310—316.

b) Franziskanerorden: Wadding-Sbaralea siehe oben S. 102*. Neue Ausgabe von Nardecchia, 3 voll., Quaracchi 1906. Fr. Ehrle, Das Studium d. Handschriften d. mittelalt. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschr. f. kath. Theol. 7, 1883, 1—51; derselbe, Zur Quellenkunde der älteren Franzikanergeschichte. Der Catalogus Ministrorum Generalium des Bernhard von Bessa mitgeteilt nach der Turiner Handschrift, ebendas., S. 323—352; derselbe, Die Spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fratizellen, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, III, IV, 1886—1888. P. de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892. Hilarin Felder, Gesch. d. wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte d. 13. Jahrh., Freiburg i. B. 1904 (auch ins Französische übersetzt von Eusèbe de Bar le Duc, Hist. des études de l'ordre de S. François depuis sa fondation jusque vers la moitié du XIIIe siècle, Paris 1908); derselbe, Les franciscains ont-ils eu deux écoles universitaires à Paris (de 1238 à 1253), Études franciscaines, juin 1911; derselbe, La controverse sur les franciscains à l'université de Paris, ebend., nov.-déc. 1911. Analecta Franciscana, t. 4–5, Quaracchi 1906–1912 (Bartholomaeus de Pisa de conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Jesu). Fr. X. Seppelt, siehe oben unter a; derselbe, Wissenschaft und Franziskanerorden, Kirchengesch. Abhandl. v. M. Sdralek IV, S. 149–179. H. Holzapfel, Handbuch der Gesch. d. Franziskanerordens, Freiburg i. B. 1909. Fr. Callaey, L'idéalisme franciscain au XIVe siècle. Étude sur Ubertin de Casale. 28e fasc. du Recueil de travaux publiés par les membres des conférences d'hist. et de philos. de l'Université de Louvain, Louvain 1911. Gratien, Les Franciscains à l'Université de Paris, Études francisc., 1912, S. 86—93, 640—643.

Seit 1908 erscheint das Archivum Franciscanum Historicum cura PP. Collegii D. Bonaventurae zu Quaracchi und seit 1914 Franziskanische Studien zu Münster.

Zu § 36. Die erste Benützung der neuen Literatur.

I. Dominicus Gundissalinus.

Außer der bereits oben im Text genannten Literatur vgl. noch: A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1843, S. 117 ff., 450 ff. Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, S. 170 ff., 531. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 55 ff.; ders., Mémoires de l'Académie des inscriptions, t. 29, 2, Paris 1879, S. 319–330. V. Rose, Hermes VIII, 1874, S. 335 f. L. Leclerc, Hist. de la médecine arabe, Bd. II, Paris 1876, S. 376. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arab. Werke ins Lateinische. Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Göttingen

1877, S. 38 ff. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, Freiburg i. B. 1882, S. 21 ff. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus De immortalitate animae, Philos. Jahrb. 12, 1890, 382—392; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., Kempten u. München 1908, S. 77—81. Cl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller in: Compte rendu du 4e Congrès scientifique internat. des catholiques. III. Section, Fribourg (Suisse) 1898, S. 50 ff. (auch separat, Münster 1899). M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 356—359.

II. Wilhelm von Auxerre.

Daunou, Hist. litt. de la France XVIII, Paris 1835, 115—122. A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 30 f. (über die Aristoteleszitate). J. Bach, Die Dogmengesch. d. Mittelalt. II, Wien 1875. B. Hauréau, Notices et extraits des manuscrits XXXI, 2. p., 288 ff.; derselbe, siehe oben im Text und Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 143, A. 77. H. Hurter, Nomenclator lit. II, 3. ed. 1906, S. 263—264. P. Rousselot, Problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 6), S. 92 bis 95. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 92—98. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter, Münster 1907 (Beitr. z. G. d. Philos. d. Mittelalter, VI, 3), S. 87—91. A. Daniels, siehe im Text. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 52, A. 1. R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 324, 391 f. J. Strake, D. scholast. Methode in der „Summa aurea“ d. Wilh. von Aux., Theol. u. Glaube 1913, S. 549—557.

III. Wilhelm von Auvergne (Paris).

Hist. litt. de la France XVIII, p. 357 ff. A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 31, 288—299 (über die Aristoteleszitate). E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd. Paris 1861, 225—231. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, 326—345. K. Werner, Die Psychologie des W. v. A., in: Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Klasse, Bd. 73, Wien 1873; ders., Wilhelms v. Auvergne Verh. zu den Platonikern des 12. Jahrh., in: Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien 1873, Bd. 74, S. 119 ff. N. Valois, Guillaume d'Auvergne — sa vie et ses ouvrages, Par. 1880. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 142—170. Matthias Baumgartner, D. Erkenntnisl. d. Wilh. v. Auvergne, Münster 1893 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, H. 1). J. Guttmann, Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, in: Revue des études juives, Bd. 18, 1889, S. 243 ff.; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Bresl. 1902, S. 13 bis 32; derselbe, Der Einfluß der Maimonidischen Philos. auf das Abendland in: Moses Ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 140—147. St. Schindele, Beiträge zur Metaphysik d. W. v. A., Münch. 1900, Diss.; derselbe, Kirchenlexikon 12, 2. A. 1901, S. 1586—1590. Über W.s Verhältnis zu Avencebrol außer Guttmann M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol, Münster 1900, S. 19 ff. (Beiträge zur Gesch. der Philos. d. Mittelalt., Bd. III, H. 3). H. Hurter, Nomenclat. lit. II, 3. ed. 1906, S. 262—263. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), S. 92—94. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 313—316 (Die Gottesbeweise Wilhelms); S. 392 (Wilhelms Lichtlehre). J. A. Endres, Gesch. d. mittelalt. Philos., Kempten u. München 1908. S. 83—89. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 86—91. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 99—105. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 408—410 (über die Mehrheit der Welten). K. Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilhelm von Auvergne, Wien 1910 (S.-A. aus Weidenauer Studien IV, Wien 1911). M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 359—363. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipz. 1913, S. 324 f., 358, 390.

Über das Verhältnis von Wilh. v. Auv. zu Gundisalvis Schrift De immortalitate vgl. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins, V, 195 ff. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalinus De immortalitate animae, Philos. Jahrb. 12, 1890, S. 382 ff. A. Löwenthal, Pseudo-Aristoteles

über die Seele, Berl. 1891. Bülow, Des Dominicus Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris (Auvergne) De immortalitate animae, Münster 1897, in Heft 3, Bd. II der Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters. Baeumker in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. X, 1897, S. 146.

IV. Alexander Neckham.

Th. Wright in der Vorrede seiner Ausgabe. B. Hauréau, Hist. de la ph. sc. II, 1, p. 62 sqq.; P. Meyer, Notices sur les Corrogationes Promethei d'Alexandre Neckham, Paris 1898 (Notices et extraits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques, Bd. 35, 2). H. Hurter, Nomenclat. lit. II, 3. ed. 1906, S. 224—225. Cl. Baeumker, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) u. seine Schrift De motu cordis in der Wiss. des beginnenden XIII. Jahrh., Sitzungsb. d. K. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., Jahrgang 1913, 9. Abh., München 1913, S. 28 f. (Alex. Neckh. starb 1217).

V. Alfredus Anglicus.

A. Jourdain, Recherches critiques etc., 2e éd., Paris 1843, S. 104—106. C. S. Barach handelt in der Einleitung seiner Ausgabe von dem Verfasser der Schrift und gibt eine Analyse derselben. B. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: De motu cordis, im 2. Teil des 28. Bds. der Mémoires de l'acad. des inscript. et belles lettres; derselbe, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 65—71. Die Schrift ist (nach Hauréau) keine Übersetzung aus dem Arabischen, wie Jourdain gemeint hatte; vgl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. X, 1897, S. 145; derselbe Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) usw. siehe unter IV.

VI. Michael Scottus.

A. Jourdain, Recherches critiques etc., 2e éd., Paris 1843, S. 124—134, 327. E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd., Paris 1861, S. 205—210. W. Brown, An enquiry into the life and legend of Michael Scot, Edinburgh 1897. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 2—3), S. 226, 364 ff., Anhang S. 398—400. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 73 f. (über die Mehrheit der Welten). P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1e partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), S. 14 A. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 296. Gunnar Rudberg, Zum sogenannten zehnten Buch der aristotelischen Tiergeschichte, Upsala-Leipzig 1911 (Das sogenannte 10. Buch wurde nicht von Mich. Scottus, sondern nur nach seinem Vorbild ins Lateinische übertragen. Das Buch selbst ist unecht. Als Verfasser kommt in Betracht ein peripatetischer Iatrosophist des 3. Jahrh.).

VII. Robert Grosseteste.

Tanner, Bibliotheca Britannica-Hibernica, London 1748. Pegge, The life of Robert Grosseteste, London 1793. A. Jourdain, Recherches critiques etc., Paris 1843, S. 59—64. Reinhold Pauli, Bischof Grosseteste und Adam von Marsh, Tübing. 1864; Gotthard Victor Lechler, R. Grosseteste, Bischof von Lincoln, Lpz. (Univ.-Pr.) 1867. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 85—89. V. Rose, Über die griechischen Kommentare zur Ethik des Aristoteles, Hermes 5, 1871, S. 61 ff. G. G. Perry, The life and times of Robert Grosseteste, London 1871. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, 171—182. R. Felten, R. Grosseteste, Bischof von Lincoln, Freiburg 1887. J. Pohle, Kirchenlex. 5, 2. A. 1888, S. 1292—1299. Fr. S. Stevenson, Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln. A contribution to the religious, political and intellectual history of the thirteenth century, Lond. 1899. Zöckler, Realenzykl. f. prot. Theol. 7, 3. A., 1899, 193—199. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, in: Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, S. 8—16. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903, S. 152, 390; derselbe; Das philos. Lebenswerk des Robert Grosseteste. Dritte Vereinsschrift der

Görresges. für 1910, Köln 1910, S. 58—82; derselbe, Prolegomena zu seiner Ausgabe der philosoph. Schriften R. Grossetestes; derselbe, Das Licht in der Naturphilosophie des Robert Grosseteste, Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 41—55. G. Dottin, Une version irlandaise du dialogue du corps et de l'âme attribuée à R. G., in: Revue celtique, janvier 1902. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 260—277. S. Vogl, Die Physik Roger Bacos, Erlanger I.-D., Erlangen 1906, S. 8—10. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 330—333. J. A. Endres, Gesch. d. mittelalt. Philos., Kempten u. München 1908, S. 113—114. J. de Ghellinck, L'entrée de Jean de Damas dans le monde litt. occidental, Byzantin. Zeitschr. 21, 1912, 449 ff. (Über die Übersetzung eines Teils der Schrift De fide orthodoxa). R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipz. 1913, S. 331 f., 360, Anm. 1. E. Hocedez, La diffusion de la „Translatio Lincolniensis“ du De orthodoxa fide de S. Jean Dam., Bull. d'anc. litt. et arch. chrét. 1913, S. 189 bis 198.

VIII. Bartholomaeus Anglicus.

A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 33, 358—360. L. Delisle, Hist. litt. de la France XXX, Paris 1888. Narducci, Intorno ad una enciclopedia finora sconosciuta di Egidio Colonna, romano, ed al plagio fattone dall' inglese Bartolomeo Glauville, Atti della Reale Acad. dei Lincei, 18 Gennaio 1895. Hilarin Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 248—253. A. E. Schönbach, Des Bartholomaeus Anglicus Beschreibung Deutschlands gegen 1240, Mitteil. d. Instituts für österreichische Geschichtsf. 27, 1906, S. 54—90; derselbe, Studien z. Gesch. d. deutschen Predigt. 7. Stück: Über Leben, Bildung u. Persönlichkeit Bertolds von Regensburg, Sitzungsb. d. philos.-hist. Kl., B. 154, Wien 1907, S. 14 f.; B. 155, Wien 1908, S. 3 ff. (Über die Beziehungen Bertolds zu Bartholomaeus' Werk). J. A. Endres, Gesch. d. mittelalterl. Philos., Kempten u. München 1908, S. 93 f.; derselbe, Chronologische Untersuchungen zu den philos. Kommentaren Alberts d. Gr., Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 106 (Endres weist bei Bartholomaeus ein Zitat des Alfredus Anglicus, des Übersetzers und Kommentators der Schrift De vegetabilibus, nach). Ch. V. Langlois, La connaissance de la nature et du monde au moyen-âge, Paris 1911, S. 114—179. A. Schneider, Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus, Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 139—179.

IX. Vincenz von Beauvais.

Histoire litt. de la France XVIII. Fr. Christoph Schlosser, Vincent von Beauvais, Frankfurt a. M. 1819. Al. Vogel, Literarhistorische Notizen über den mittelalt. Gelehrten V. v. B., Univ.-Pr., Freiburg 1843. A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 34, 360—372. J. B. Bourgeat, Etudes sur Vincent de B., Par. 1856. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 345—352. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipz. 1867, S. 77 bis 85. Desbarreaux-Bernard, Étude bibliogr. sur l'édit. de Specul. quadruplex de Vinc. de Beauv., attribuée à Jean Mentel ou Mentelin de Strasbourg, Par. 1872. Boutaric, Vinc. de B. et la connaissance de l'antiquité classique au XIII. siècle, Par. 1875; W. Gass, Zur Gesch. der Ethik, Vincenz v. Beauvais u. das Speculum morale, in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. I, 1877, S. 365—396; Bd. II, 1878, S. 332—365, 510—536. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische, in: Abh. d. k. Ges. d. Wiss. z. Götting. 1877, S. 99 ff. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, in: Archiv f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 179. B. Hauréau, Notices et extraits V, 110—113 (H. gibt eine Liste der in der Epistula de morte amici consolatoria und in dem Traktat De eruditione puerorum benutzten Dichter und Prosaiker). J. Guttmann, Die Beziehungen d. V. v. B. zum Judentum, in: Monatsschr. z. Gesch. d. Judent., N. F., III, 5; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh.s in ihren Beziehungen zum Judentum, Bresl. 1902, S. 121—137. M. Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Lpz. 1897. R. Seyerlen, Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer u. morgenländischer Wissensch. mit besonderer Rücksicht auf Salomon Ibn Gebirol. Rektoratsrede, Jena 1899, Anm. 15. Kappes, Kirchenlex. 12, 2. A. 1901, S. 973—978. Über V. v. B. Verhältnis zu Alfârâbî vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903,

S. 159, 217. H. Stadler, Alb. Magnus, Thomas von Cantimpré und Vincenz von Beauvais, Natur u. Kultur, Okt. 1906. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 333–336. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), S. 112 f. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. 20, 3. A. 1908, S. 665–670. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 318 f. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 35 (Les Philosophes Belges VI). P. Minges, Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vincenz von Beauvais, Franziskanische Studien 1914.

Über Vincenz v. B. als Pädagogen handeln: Schumann, Lehrb. d. Pädagogik, Hannov. 1876, S. 98 ff. A. Stöckl, Gesch. d. Pädagogik, Mainz 1876, S. 177 ff., Pädagog. Monatshefte 1896, 633–644. R. Friedrich, Vinzenz v. B. als Pädagog., I.-D., Leipzig 1883. M. Kappes, Lehrb. d. Gesch. d. Pädagogik, Bd. I, Münster 1898, S. 481 ff. O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre, Bd. I, 3. Aufl., 1903. W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, München 1909.

Zu § 37. Die ältere Franziskanerschule. Der Augustinismus.

I. Alexander von Hales.

A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 317–326; derselbe, Kirchenlexik. 1, 2. A. 1882, S. 496—499. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 130—141. Jos. Ant. Endres, Des Al. v. H. Leben u. psychol. Lehre, in: Philos. Jahrb. I, 1888, S. 24—55, 203—225, 227—296; derselbe, Über den Ursprung u. die Entwicklung der scholast. Lehrmethode, ebendas. 1889, 52–59; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., Kempten u. München 1908, 96 bis 103. Prosper de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Par. 1888, S. 505. H. Siebeck, Zur Psychologie d. Scholastik, in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. II, 1889, S. 181. F. Picavet, Abélard et Alex. de Hales créateurs de la méthode scolastique, Biblioth. des beaux arts, Par. 1896. F. Nitzsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 1, 3. A., 1896, S. 352—354. J. Guttmann, Alexandre de Hales et le judaisme, in: Revue des études juives, 19, 1890, S. 224–234; derselbe, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 32—46; derselbe, Der Einfluß der Maimonidischen Philosophie auf das Abendland, in: Moses ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 147—152. Über Al. Versöhnungslehre J. Gottschick in: Ztschr. f. Kirchengesch., Bd. 23, 1902. Über sein Verhältnis zu Avencebrol M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 20 ff. Hilarin Felder, Gesch. der wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 177--211. H. Hurter, Nomencl. litt. II, 3. ed. 1906, S. 256–260. K. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen d. Menschen bei Alex. Hal., Leipzig 1907; derselbe, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 16—23, 28—30 (über die theol. Gewißheitslehre Alex. u. d. älteren Franziskanerschule), 91—97 (Stellung zu Anselms ontolog. Argument). G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalter, Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), S. 95–101. Clem. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 316 (über die Gottesbeweise), S. 393—394 (über die Lichtlehre). Lucio M. Muniez, Alejandro de Alès fundator de la escolastica, Rev. de estudios franciscanos, Jan. 1909. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, 105 f. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 79–86. A. Vacant, Dict. de théol. cathol. I, 1909, 772—785. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, Freiburg i. B. 1911 (Freiburger theol. Stud., 4. H.), S. 31—37. St. Lisiecki, Die gratia capitis in Christo nach der Summa theol. d. Alex. v. Hal., Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 27, 1913, 343–404. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 364 bis 369. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2./3. A., Leipzig 1913, S. 325–331 (Erkenntnistheorie u. Glaubensbegriff), 358 ff. u. ö. O. Keicher, Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom intellectus agens, Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 175--177. P. Minges, siehe oben im Text; derselbe,

Exzerpte aus Alexander von Hales bei Vincenz von Beauvais, Franziskanische Studien, 1914.

II. Johannes de Rupella.

H. Luguet, siehe oben im Text. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 192—213. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2, 1889, S. 180. J. Jeiler, Kirchenlexikon 6, 2. A. 1889, 1760 f. H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 211—231. H. Hurter, Nomencl. litt. II, 3. ed. 1906, S. 261—262. G. Manser, Johann von Rupella. Ein Beitrag zur Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26, 1912, 290—324; derselbe, Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes v. Rup., Revue thomiste 19, 1911, 89—92. O. Keicher (siehe unter I), S. 177—180 (über den intellectus agens bei Joh. de Rup.). P. Minges, De scriptis quibusdam Fr. Joannis de Rupella, Archiv. Francisc. Hist. 1913, 597 bis 622.

III. Bonaventura.

W. A. Hollenberg, Studien zu Bonaventura, Berl. 1862; Bon. als Dogmatiker, in: Theol. Stud. u. Kr. 1868, Heft 1, S. 95—130. Berthaumier, Gesch. d. heiligen Bonaventura, ins Deutsche übersetzt, Regensb. 1863. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters II, Mainz 1865, 880—915. Jos. Krause, Bonav. de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa, diss. inaug., Monasterii 1868; derselbe, D. L. d. hl. Bon. über d. Natur der körperlich. u. geistigen Wesen u. ihr Verh. zum Thomismus, Paderb. 1888; derselbe, Quomodo B. mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit, Programm, Braunsb. 1891; derselbe, S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse, Braunsb. 1894. Jean Richard, Étude sur le misticisme spéculatif de St. Bon., Heidelb. 1869. Marcellino da Civezza, Della vera filos. e delle dottrine del ser. dott. s. B., Genova 1874. F. Zigliara, Della luce intellectuale e del' Ontologismo secondo la dottrina di S. Bonaventura e Tomaso d'Aquino, Rom 1874. Karl Werner, D. Psychologie u. Erkenntnisl. des Joh. Bonavent., Wien 1876. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 1—25. Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi t. X, 1—39 (Diss. de scriptis seraphici doctoris); 39—73 (Diss. de ejus vita). Sehr wertvoll sind auch die zahlreichen in den einzelnen Bänden eingestreuten Scholien dieser Ausgabe. De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonav. et nonnullorum ipsius discipulorum, ed. studio et cura PP. Coll. a. S. Bon., Ad Claras Aquas 1883, S. 1—47 (Diss. in qua tractatur S. Bonav. et aliorum eiusdem aetatis doctorum sententia de via ac ratione, qua intell. human. intelligibilia cognoscit in rationibus aeternis). D. Bourgognoni, Le dottrine filosofiche di S. Bonaventura, Bologna 1882. Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalterl. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschr. f. kath. Theol. 7, 1883, 1—51. A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg i. B. 1890, S. 438—443. Prosper de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, St. Bon., Paris 1888. C. Bram, D. hl. B. als Mystiker, Kathol. 58, 1887, S. 83—92, 183—191, 301—317. Évangeliste de Saint Béat, St. Bonaventura, scholae franciscanae magister praecellens, Tournai 1888; derselbe, Le Séraphin de l'école, Paris 1900. M. Limbourg, Die Prädestinationslehre des hl. Bonav. mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in d. neuen Gesamtausg., Ztschr. f. kath. Theol., 1892, S. 581—652. Sorrento, S. Bonaventura e la sua dottrina, Napoli 1890. Zorzoli, La questione di S. Bonav.: „De cognitionis humanae suprema ratione" commentata e difesa contro le rosminiane interpretazioni di S. Casara, Torino 1890 (Verteidigung B.s gegen den Vorwurf des Ontologismus). J. Jeiler, Kirchenlexikon, 2. A., 1887, S. 1017—1027; derselbe. Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre d. hl. Bonaventura und anderer Meister des dreizehnten Jahrh., Der Katholik, 1877, 113—147; 225—269; 337—353; derselbe, S. Bonaventurae principia de concursu dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et s. Thomae doctrina confirmata. Ad Claras Aquas 1897. Dörholt, Der hl. Bonav. u. d. thomist.-molinistische Controverse, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., 1897—1898. F. Nitzsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 3, 3. A., 1897, 282—287. T. Venuti, S. Bonav. a Parigi

studente e dottore, in: La Rassegna nationale 19, 1. Aug. 1897. J. A. Endres, Die Nachwirkung von Gundissalins de immortalitate animae, in: Philos. Jahrb. d. Görresges., Bd. 12, 1899, S. 388 (Benützung von G.s Schrift durch B. in der Unsterblichkeitsfrage). E. di Bisogno, S. Bonaventura e Dante, Milano 1899. Analecta Bollandiana 72, 1900. L. de Cherancé, S. Bonaventure 1221—1274. Oeuvre de S. François d'Assise 1899. K. Ziesché, Die Lehre von Materie u. Form bei Bonav., in: Philos. Jahrb., Bd. 13, 1900; derselbe, Die Naturlehre Bonaventuras, ebendas. 1908; derselbe, D. hl. Bon. Lehre von der logisch-psychol. Analyse des Glaubensaktes, Bresl. I. D., Breslau 1908; derselbe, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekul. hist. Studie im Anschluß an Bonaventura, Paderborn 1909. L. C. Balléa, Il mysticismo di s. Bonav. studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni, Torino 1901. Thomas Villanova, St. Bonaventura u. das Papsttum. Dogm. Studie, Bregenz 1902. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum. Breslau 1902, S. 138 f. Über die Versöhnungslehre B.s J. Gottschick in: Ztschr. für Kirchengesch., Bd. 23, 1902. Hilarin Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 225—227. P. Grégoire, Hegel et saint Bonaventure, Études francisc., août 1904. Facin a Bieno, S. Bonav. Doct. Seraph. Discipulorum S. Augustini alter princeps, Venetiis 1904. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, S. 320—329. Künzle, St. Bonaventura u. d. moderne Ästhetik, Schweizerische Rundschau, 1906/07, 3. H., S. 197 ff. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesb. im Mittelalt., Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), S. 120—132. J. A. Endres, Gesch. d. mittelalterl. Philos., Kempten u. München 1908, S. 104—112. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 394—407 (über Bonaventuras Lichtmetaphysik). R. R. Thaddeus, S. Bonaventure 1221—1274, London 1908. A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Gesch. d. Gottesbeweise usw., Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 38—40 (Text); 125; 132—156. H. Lemmens, Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer, Kempten u. München 1909 (rein biographisch). E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras. Anhang: Bonaventuras Stellung zum Ontologismus, Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 4 u. 5); derselbe, Die Ästhetik Bonaventuras, Festgabe f. Clem. Baeumker, Münster 1913, S. 195—215. J. Joseph, Philos. Studien zu Bonaventura, I. D., Berlin 1909. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, S. 107—115. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 99—111. E. Smeets, Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, 962—986. M. Bierbaum, Zur Methodik der Theologie d. hl. Bonaventura, Der Katholik, 1909. 7. H., S. 34—52; derselbe, Alte u. neue Innerlichkeit. Eine histor.-dogmat. Studie im Anschluß an Bonav., Theol. u. Glaube 3, 1911, 123—133. B. Desbuts, De S. Bonaventure à Duns Scot, Annales de philos. chrét. 82 année, 1910 Oct., 130—150 (Methode der Gottesbeweise bei B.); Déc., 225—248 (Begriff d. Idee bei Bonav. u. Thom. v. Aquin). G. Menaisson, La connaissance de Dieu chez s. Bonav., Revue de philos. 1910, juillet et août. J. Eberle, Die Ideenlehre Bonaventuras, Straßb. I. D., Freiburg i. B. 1911. L. Costelloe, S. Bonaventure, the seraphic doctor, London 1911. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systemat. Theol. bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 34—38 (Bonav. Erkenntnislehre), 91—97 (Bonav. Stellung zum ontolog. Argument Anselms), S. 113—130 (Beziehungen zwischen den Gottesbeweisen u. der Mystik bei Hugo v. St. Victor u. Bonaventura). K. Balthasar, Gesch. d. Armutsstreites im Franziskanerorden, Münsterberg 1911, S. 49 ff. V. Maggiani, De relatione scriptorum quorundam S. Bonaventurae ad Bullam Exiit Nicolai III. (1279), Archiv. Franc. Hist. 1912, 3—21. F. Palhoriès, La nature d'après s. Bonav., Revue néo-scol. 1912, 177—200; derselbe, La théorie de l'intelligence chez s. Bonav., Revue des sciences philos. et théol. 1912, 465—489; derselbe, Dieu dans la philos. de St. Bonav., Riv. di filos. neo-scol., Ottobre 1912; derselbe, Saint Bonaventure, Paris 1913 (La pensée chrét.). Fr. Wagner, Der Begriff des Guten u. Bösen nach Thomas von Aquin u. Bonaventura, Bresl. Habilit.-Schrift, Paderborn 1913 (auch Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 27, 1913). V. Bernardi, Una questione interessantissima per la apologetica et per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tomaso, del B. Alberto M. e di S. Bonaventura, Torino 1912. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 372—380. L. Baur, Die Lehre vom Naturrecht bei Bonav., Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 217—239. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 333—336 (Erkenntnislehre

Bonav.); 358—364 (Gottesbegriff, Prädestination, Gnade u. Freiheit); 382 f. (Begriff der Synderesis); 393 f. (Versöhnungslehre). O. Keicher (siehe unter I), S. 180—182 (über den Intellectus agens bei Bonav.). S. Belmond, L'idée de création d'après saint Bonaventure et Duns Scot, Études francisc. 1913. R. Boving. St. Bonaventura und der Grundgedanke der Disputa Raffaels, Franziskanische Studien 1914, 1. H.

IV. Matthaeus ab Aquasparta.

Die Literatur siehe oben im Text. Bei M. Grabmann, Die philosoph. und theologische Erkenntnislehre usw., S. 2 ist auch die ältere Literatur zusammengestellt. Bei A. Daniels siehe besonders S. 125; 132—156; 159—161 (Abhängigkeit des Matthaeus von Bonaventura). Außerdem Fr. Ehrle, Das Studium der Handschriften der mittelalt. Scholastik mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura, Zeitschrift für katholische Theol. 7, 1883. S. 26, 46. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 492, 1585. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 40—45 (Matth. Erkenntnislehre), 91—97 (seine Stellung z. ontolog. Argument Anselms). M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 381—384.

V. Johannes Peckham.

Fr. Ehrle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. des Mittelalt. V, 1889, 603 bis 635; derselbe, Zeitschr. f. kathol. Theol. 13, 1889, 172—193. De humanae cognitionis ratione Anecdota etc. (siehe im Text). A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 73 f., 154 - 156. Ch. L. Kingsford, Dict. of national Biography 44, 1895, 190—197. Fr. Kaulen, Kirchenlex. 9, 2. A. 1895, S. 1745 bis 1748. M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae, Louvain-Paris 1902 (Les Philosophes du moyen-âge, t. I), S. 80 (über Schriften Peckhams); derselbe, Hist. de la philos. médiév., 4re éd., Louvain-Paris 1912, S. 384, 388. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 411 f. Die Ausgabe von Kingsford, Little, Tocco, siehe oben im Text. A. Daniels (siehe im Text). The Catholic Encyclopedia 11, 1911, 599 - 600. Kirchl. Handlexikon II, München 1912, 1389—1390. W. T. Waugh, Archbishop Pechham and Pluralities, Engl. hist. Rev. 1913, Oct., S. 625—635.

VI. Wilhelm de la Mare.

Hist. litt. de la France XXI, 299 ff. E. Charles, Roger Bacon, Paris 1861, S. 240 f. (die Beziehungen zwischen Roger Bacon und Wilh. de la Mare). B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, 99—103. Fr. Ehrle, Zeitschr. f. kathol. Theol. 7, 1883, S. 44. Kirchenlexikon 7, 2. A. 1891, 1335. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 215 f. Hilarin Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 419—420. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, 387. Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, Zeitschr. f. kathol. Theol. 37, 1913, S. 266—318. P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, Revue des sciences philos. et théol. 7, 1913, S. 54 f.

VII. Adam von Marsh (de Marisco).

Reinhold Pauli, Bischof Grosseteste und Adam von Marsh, Tübingen 1864. J. Jeiler, Kirchenlexikon 8, 2. A., 867—868. Brewer, Monumenta franciscana I, Preface LXXVI—CI. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, 134—139. Hilarin Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 278—296. H. Hurter, Nomenclat. lit. II, 1906, S. 332. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, Erlanger I. Diss., Erlangen 1906, S. 10—11.

VIII. Thomas von York (de Eboraco).

Fr. Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. 7, 1883, S. 43. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 140—142. Hilarin Felder, Gesch. der

wiss. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 297—301. M. Grabmann, Die Metaphysik des Thomas von York, Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 181—193.

IX. Roger von Marston.

De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1883, p. XX—XXI. Fr. Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. 7, 1883, S. 48; derselbe, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalters III, Berlin 1887, S. 413, 459. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 157 f. A. Daniels, Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston, Theol. Quartalschr. 93, 1911, 35—59. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 497—499.

X. Richard von Middletown.

A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, Mainz 1865, S. 758—766. Hist. litt. de la France XXI, 128 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 109—114. De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae etc., Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1883, p. XXI. Fr. Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. 7, 1883, S. 48. P. de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888, 152 ff. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 214—215. Portalié, L'hypnotisme au moyen-âge: Avicenne et Richard Middletown, Études relig. philos. hist. litt. 55, 1892. Kingsford, Dict. of Nat. Biogr. 37, 1894, 357. J. Jeiler, Kirchenlexikon 10, 2. A. 1897, 1180—1182. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Scotus, Leipzig 1900, S. 16—33 u. ö.; derselbe, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2./3. A., Leipzig 1913, S. 337 f. H. Hurter, Nomenclat. lit. II, 3. ed. 1906, S. 467—468. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 368—373 (über das Unendliche); 411—414 (über die Mehrheit der Welten); 442 f. (Erklärung der Wurfbewegung). P. Mandonnet, Les premiers disputes etc., siehe oben S. 93*, e. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie, Leipzig 1911, S. 86—91 (Rich. Ablehnung d. ontolog. Arguments Anselms). E. Burton, The Catholic Encyclopedia 13, 1912, S. 45. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 387 f.

XI. Wilhelm von Ware.

B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 103 f. Fr. Ehrle, Zeitschr. f. kath. Theol. 7, 1883, S. 48. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 213. Rashdall, The Universities in Europe in the Middle Ages II, pt. II, Oxford 1895, S. 530. Die Arbeiten von A. Daniels siehe oben im Text. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2./3. A., Leipzig 1913, S. 338. Paschal Robinson, The Catholic Encyclopedia 15, 1912, S. 640.

XII. Petrus Johannis Olivi.

Palmieri, Anthropologia 1875. Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore, Rom 1878. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, 1880, S. 99. De humanae cognitionis ratione Anecdota etc. (siehe im Text), p. XXII—XXIII. Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne, Archiv f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, 1886, 353—416; III, 1887, 1—195; derselbe, Petrus Johannis Olivi, sein Leben u. seine Schriften, ebend. III, 409—552; derselbe, Ein Bruchstück der Akten des Konzils von Vienne, ebendas. IV, 1888, 361—470. J. Jeiler, Kirchenlex. 9, 2. A. 1895, S. 828—834. Zöckler, Realenzykl. f. prot. Theol. 14, 1904, S. 364—366. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 404—408. B. Jansen, Die Definition des Konzils von Vienne, Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, 298—306; 471—487. M. Debièvre, La définition du Concile de Vienne sur l'âme, Recherches de science relig. 3, 1912, 321—344. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd., Louvain-Paris 1912, S. 385 f.

Zu § 38. Der Aristotelismus. Albert der Große.

I. Albertus Magnus.

a) Leben und Schriften Alberts: Roger Bacon, Opus minus, Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita, ed. J. S. Brewer, London 1859, S. 325—328; Opus tertium, ibid., S. 30 f.; Compendium studii philosophiae c. 5, ibid., S. 426. Vita B. Alberti, Doctoris magni — compilatore R. P. Petro de Prussia, Coloniae c. a. 1487, Antverpiae 1621. Legenda venerabilis domini b. Alberti M. — collecta per F. Rudolfum de Novimagio, Coloniae 1490. Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Parisiis 1719, S. 162—184. A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 31—33; 37—38; 300—358. Joachim Sighart, Alb. Magn., sein Leben u. s. Wiss., Regensburg 1857, ins Englische übersetzt von Dixon, 1876. F. J. von Bianco, Die alte Universität Köln, T. I, 1855, worin u. a. auch eine Lebenbeschreibung Alberts d. Gr. enthalten ist. G. von Hertling, Albertus Magnus. Beitr. zu seiner Würdigung. Festschrift, Köln 1880 (Die erste kritische Studie über Albert auf deutscher Seite); neu herausgegeben von J. A. Endres in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV, 5—6, Münster 1914. H. Denifle, Archiv für Literatur- u. Kirchengeschichte d. Mittelalt. II, 1886, S. 236—237 (Die Werke Alberts im Stamser Katalog). H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe, Paderborn 1891 (Briefe an Albert). P. Mandonnet, Polémique averroïste de Siger de Brabant et de S. Thomas, Revue thomiste, janvier et mars 1897 (über die Abfassungszeit der Werke Alberts zwischen 1245 und 1274); derselbe, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits, Fribourg 1899 (Collectanea Friburgensia, fasc. VIII). Deuxième éd., 1re partie: Étude critique, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), S. 36—39 (auch reiche Literaturangaben); 42—49; 105—107 (über das Schreiben des Gilles de Lessines an Albert und dessen Antwort); derselbe, Dict. de théol. I, 1909, 666—674. M. Weiß, Primordia novae bibliographiae beati Alb. Magni, Paris 1898, 2e éd. 1905. P. de Loë, De vita et scriptis beati Alberti Magni in: Analecta Bollandiana 19, Bruxelles 1900, S. 257—284; 20, 1901, S. 273—316; 21, 1902, S. 361—371. P. de Loë gibt nach einer Übersicht über die Quellen zum Leben Alberts und nach Mitteilung einer Vita vom Jahre 1483 Regesten Alberts und auf Grund der alten Kataloge sowie der vorhin erwähnten Bibliographie von M. Weiß ein Verzeichnis der Werke Alberts; derselbe, Kritische Streifzüge auf dem Gebiete der Albertus Magnus-Forschung, Annalen d. histor. Vereins f. d. Niederrhein 74, 1902, S. 115—126. P. Albert, Zur Lebensgesch. d. Alb. Magnus, Freiburger Diözesan-Archiv, N. F., Bd. 3, 1902, S. 283—298. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang d. Mittelalt., Bd. III, Freiburg 1903, S. 69 ff. (Alberts Biographie), S. 111 f. (Verzeichnis d. Werke Alberts). M. Grabmann, Studien über Ulrich v. Straßburg, Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, S. 89—90 (Zur Chronologie Alberts). J. A. Endres, Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts d. Gr., Histor. Jahrb. 1910, S. 293—304. Dagegen E. Michael, Wann ist Alb. d. Gr. geboren?, Zeitschr. f. kath. Theol. 35, 1911, 561—576. J. A. Endres, Alb. Magn. u. d. bischöfl. Burg Donaustauf, Histor.-polit. Blätter 149, 1912, 829—836; derselbe, Chronolog. Unters. zu den philos. Kommentaren Alberts d. Gr., Festgabe f. G. von Hertling, Freiburg 1913, S. 95—108; derselbe, Eine beabsichtigte zweite Berufung Alberts d. Gr. an die Universität Paris ums Jahr 1268, Hist.-polit. Blätter 152, 1913, S. 749—758. H. Grauert, Magister Heinrich der Poet in Würzburg u. d. röm. Kurie, Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., Bd. 27, Abh. 1 u. 2, München 1912 (3. Hauptabschnitt § 7: Urban IV. als Förderer der Philosophen Albertus Magnus und Thomas von Aquin). Fr. Pangerl, Studien über Albert d. Gr., Zeitschr. f. kath. Theol. 36, 1912, S. 304—331 (Zur Stellung Alberts in Wissenschaft u. Lit.); S. 332—346, 512—530 (Die Werke Alberts d. Gr.).

M. Weiß, Über mariologische Schriften d. sel. Alb. Magnus, Paris u. Freising 1898. R. Stapper, Eine angeblich von Alb. Magn. verfaßte Ars praedicandi, Kirchengesch. Festgabe A. de Waal dargebracht, Rom 1913, S. 388—402. A. Dyroff, Über Albertus von Sachsen, Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1909, S. 330—339 (Über Albert v. Sachsen u. Albert d. Großen. Die Philosophia pauperum gehört weder Alb. d. Gr. noch Alb. d. Sachsen an). W. Schenz,

Deutung und Bedeutung der Schlußschrift d. sel. Alb. Magn. über die Anhänglichkeit an Gott, Festschr. f. G. von Hertling, Kempten-München 1913, S. 86—95.

b) Allgemeine Darstellungen: J. Brucker, Historia critica philosophiae III, Lipsiae 1743, S. 703, 788—798. H. Ritter, Gesch. d. christl. Philos., 4. Teil, Hamburg 1845, S. 181—256. Joachim Sighart siehe unter a. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 352—421. Octave d'Assailly, Albert le Grand, l'ancien monde devant le nouveau, Paris 1870. G. v. Hertling, Alb. Magnus u. d. Wiss. seiner Zeit, Hist.-polit. Blätter, Bd. 73, 1874, S. 485 ff.; derselbe, Alb. Magnus, Vortrag auf der ersten Generalversammlung d. Görresgesellsch., 1876, Jahresbericht d. genannten Ges. S. 21 ff.; derselbe Albertus Magnus Festschrift, Köln 1880; siehe unter a; derselbe, Kirchenlexikon 1, 2. A., 1882, 414—419. [N. Thoemes], Albertus Magnus in Geschichte und Sage (anonym). Festschrift zur 6. Säkularfeier seines Todes, Köln 1880. R. de Liechty, Alb. le Grand et S. Thomas d'Aquin ou la science du moyen-âge, Paris 1880. B. Hauréau, Hist. de la philos. médiév. II, 1, Paris 1880, S. 214—337. Fr. Ehrle, Der selige Albertus d. Gr., Stimmen aus Maria Laach 19, 1880. A. Riker, Ein Kranz schuldiger Verehrung von der alma mater d. Wiener Hochschule dem Andenken Alb. d. Gr. gewidmet, Wien 1881. Van Weddingen, Albert le Grand, le maître de S. Thomas d'Aquin, Bruxelles 1881. F. Nitzsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 1, 3. A., 1896, 291—294. E. Michael, Albert d. Gr., Zeitschr. f. kath. Theol. 25, 1901, S. 37—68; 181—208; 735—738 (Albert als Mystiker); derselbe, ebendas. 27, 1903, S. 356—392 (Zur Gesch. Alberts d. Gr.); derselbe, Geschichte d. deutschen Volkes usw., Bd. III, Freiburg 1903, S. 113 ff. (Alb. als Scholastiker); S. 143 (Alb. als Mystiker); S. 245 ff. (Alb. als Moralist), S. 445 ff. (Alb. als Naturforscher). A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands IV, Leipzig 1903, 463—473, 3. u. 4. A., 1913, S. 486—497. P. Mandonnet, siehe unter a. H. Hurter, Nomenclator II, 3. ed. 1906, 377—384. A. Carpenter, Le B. Albert le Grand, Revue de Lille, mars 1907. J. A. Endres, Gesch. d. mittelalt. Philos., Kempten u. München 1908, S. 131—139. Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen d. Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, S. 24—26; derselbe, Die europäische Philos. d. Mittelalt., Die Kultur d. Gegenwart I, 5, Berlin u. Leipz. 1909, S. 334—335, 2. A., 1913, S. 384—385. M. de Wulf, Hist. de la philos. médiév., 4e éd. Louvain-Paris 1912, S. 391—400.

c. Logik und Erkenntnislehre Alberts: C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipz. 1867, S. 89—107. B. Haneberg, Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus, Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bayr. Akad. d. Wiss. XI, 1, München 1866, S. 189—267. M. Gloßner, Das objektive Prinzip d. aristotel.-scholast. Philosophie, besonders Alberts d. Gr. Lehre vom objektiven Ursprung der intellektuellen Erkenntnis, Regensburg 1880. J. Bach, Des Albertus Magn. Verhältnis zu der Erkenntnislehre d. Griechen u. Römer, Araber u. Juden, Wien 1881. A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg i. B. 1890, S. 398—401. A. Mansion, L'induction chez Albert le Grand, Revue Néo-scol. 13, 1906, S. 115—134; 246—264.

d) Wissen u. Glauben bei Albert. Gottesbeweise: Th. Heitz, La philos. et la foi chez Albert le Grand, Revue des scienc. philos. et théol. 2, 1908, 661—673; derselbe, Essai hist. sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, S. 132—144. L. Mahieu, Les rapports de la science et de la foi d'après le B. Alb. le Grand, Les questions ecclés., février 1910. V. Bernardi, Una questione interessantissima per la apologetica et per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tommaso, di B. Alberto Magno e di S. Bonaventura, Torino 1912.

G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907, S. 102—111. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 323. A. Daniels, Quellenbeiträge u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im dreizehnten Jahrh., Münster 1909, S. 36—37, 122 (Alb. Stellung zum ontol. Beweis ist unbestimmt).

e) Alberts Metaphysik und Naturphilosophie: G. Endriß, Alb. Magn. als Interpret d. aristot. Metaphysik, I. D., München 1886. Th. de Régnon, La métaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand, Paris 1885, 2e éd., Paris 1906. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 407—411

(über Alberts Lichtmetaphysik); derselbe, Zur Vorgeschichte zweier Lockescher Begriffe, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21, 1908, S. 497; 22, 1909, S. 380 (Die Ausdrücke primäre und sekundäre Qualitäten finden sich bereits bei Alb. Magnus). H. Fronober, Die Lehre von der Materie und Form nach Albert d. Gr., I. D., Breslau 1909. A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magn. und Thomas von Aquin, Münster 1913 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 5), S. 45—92.

f) Alberts Psychologie: H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik, Archiv f. Gesch. d. Philos. II, 1889, S. 188. J. A. Endres, Die Nachwirkungen v. Gundissalinus de immortalitate animae, Philos. Jahrb. 12, 1899, S. 390 (Benutzung v. Gundiss. Schrift durch Alb. Magn.). A. Schneider, Die Psychologie Alberts d. Gr., zwei Teile, Münster 1903 und 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt IV, 5–6). Teil I enthält die peripatetischen, Teil II die neuplatonischen Elemente in der Psychologie Alberts. Siehe dazu die wertvollen Bemerkungen von Cl. Baeumker, Zeitschr. f. Psychologie, Bd. 46, 1908, S. 439—449; derselbe, Zur Vorgesch. zweier Lockescher Begriffe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21, 1908. S. 297—298 (Der Ausdruck tabula rasa findet sich bereits bei Alb. Magnus). Noble, Note pour l'étude de la psychophysiologie d'Albert le Grand et de Saint Thomas, Revue thomiste, mars-avril 1905. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 112–127.

g) Alberts Ethik: Willy Feiler, Die Moral des Alb. Magnus, Leipzig 1891. A. Strobel, Die Lehre des selig. Alb. Magn. vom Gewissen, Gymn.-Pr., Sigmaringen 1901. H. Lauer, Die Gewissenslehre Alb. d. Gr., Philos. Jahrb. 17, 1904, S. 53 ff., 185 ff.; derselbe, Die Moraltheologie Alberts d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen z. Lehre d. hl. Thomas, Freiburg i. B. 1911. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der schol. Ethik, Freiburg i. B. 1911, S. 37–41.

h) Alberts Pädagogik: Scherer, Der selige Albertus Magn. als Pädagogiker, Monatsblätter f. d. kathol. Religionsunterricht 1911, S. 337—341.

i) Alberts Beziehungen zu andern Philosophen: Fr. Pangerl, Studien über Alb. d. Gr., siehe oben unter a, S. 784–787 (Alberts Stellung zu Aristoteles).

L. Gaul, Alberts d. Gr. Verhältnis zu Plato, Münster 1913 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XII, 1). E. Degen, Welches sind die Beziehungen Alb. d. Gr. „liber de causis et processu universitatis" zur στοιχείωσις θεολογική des Neuplatonikers Proclus, und was lehren uns dieselben?, I. D., München 1902.

M. Joël, Das Verhältnis Alb. d. Gr. zu Moses Maimonides, Breslau 1863, der freilich den Albertus Magn. in zu großer Abhängigkeit von Maimonides darstellt. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Avencebrol, Münster 1900, S. 26–29 (Beziehungen Alberts zu Avencebrol). J. Guttmann, Die Scholastik d. dreizehnten Jahrh. in ihren Beziehungen z. Judentum, Breslau 1902, S. 47—120; derselbe, Der Einfluß der Maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in: Moses Ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 153–175. A. Rohner, siehe unter e.

E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, 2e éd., Paris 1861, S. 231—235 (Alberts Verhältnis zu Averroës).

k) Alberts Stellung zur Naturwissenschaft: J. G. Buhle, De fontibus, unde Albertus Magnus libris suis XXVI de animalibus materiam hauserit, Comm. soc. Gotting. XII, 1793–1794, p. 94—115. E. Meyer, Ein Beitrag zur Geschichte der Botanik, in: Schlechtendals Linnaea, Bd. X, Halle 1836, S. 641–741; XI, 1837, S. 545; ders., Geschichte d. Botanik, Bd. IV, Königsb. 1857, S. 54. C. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit, 1864, S. 157; ders. in: Archiv f. Naturgeschichte, Jahrg. 33, Bd. I, S. 99. Al. v. Humboldt, Kosmos, Stuttg. 1847, I, S. 130; II, S. 283 f. L. Chaulant, Alb. Magn. in seiner Bedeutung für die Naturwissenschaften, Janus, Zeitschr. f. Gesch. u. Lit. d. Medizin, 1846, S. 127–160, 687–690. Bormans, Mémoire sur les livres d'histoire naturelle d'Albert le Grand, Bulletin de l'Acad. royale de Belgique 19, 1852. F. A. Pouchet, Histoire des sciences naturelles au moyen-âge, ou Albert

le Grand et son époque, Par. 1853, S. 203—420. M. Steinschneider, Zum Speculum astronomicum d. Alb. Magn. über die darin angeführten Schriftsteller u. Schriften, Zeitschr. f. Math. u. Phys. 16, 5. H., 1871, S. 357—396. Fr. X. Pfeifer, Harmonische Beziehungen zwischen Scholastik und moderner Naturwissenschaft mit spezieller Beziehung auf Alb. Magnus u. Thom. von Aquin, Augsburg 1881. S. Fellner, Albert. Magn. als Botaniker, Wien 1881. Von Romocki, Geschichte der Explosivstoffe. I. Gesch. der Sprengstoffchemie, der Sprengtechnik bis zum Beginn der neuesten Zeit, 1895 (besprochen wird die Chemie des Albertus Magnus, besonders sein Werk Opus de mirabilibus mundi und sein Compositum de compositis, welches als die Summe des chemischen Wissens Alberts und seiner Zeit bezeichnet werden kann). P. Mandonnet, Les idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique, in: Revue thomiste I, 1893, S. 46 ff., 200 ff. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes usw. III, Freiburg i. B. 1903, S. 445 ff. P. Gérard, La cosmographie d'Albert le Grand d'après l'observation et l'expérience du moyen-âge, Revue thomiste, sept.-oct. 1904, mai-juin 1905. E. Wasmann, Die moderne Biologie u. d. Entwicklungstheorie, 2. A., Freiburg i. B. 1904, S. 10—12. J. Wimmer, Gesch. d. deutschen Bodens mit seinem Pflanzen- u. Tierleben, Halle 1905, S. 476; derselbe, Deutsches Pflanzenleben nach Alb. Magn. Ein Nachtrag z. Gesch. d. deutschen Bodens, Halle 1908. P. Duhem, La théorie physique, Paris 1906, S. 385 ff. H. Stadler, Alb. Magnus, Thomas von Cantimpré u. Vincenz v. Beauvais, Natur und Kultur, Okt. 1906; derselbe, Alb. Magn. als selbständiger Naturforscher, Forschungen z. Gesch. Bayerns XIV, 1906; derselbe, Alb. Magn. von Cöln als Naturforscher u. das Cölner Autogramm seiner Tiergeschichte, Verhandl. d. Ges. deutscher Naturforscher u. Ärzte für 1908, Leipzig 1909, I. T., S. 29—37; derselbe, Zur Charakteristik der gangbarsten Ausgaben der Tiergesch. d. Alb. Magn., Arch. f. Gesch. d. Naturwiss. und der Technik, Bd. 3, 1912, 465—474; derselbe, Vorbemerkungen zur Ausgabe d. Tiergeschichte d. Alb. Magn., Sitzungsb. d. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl. 1912, 1. Abh. (Es wird der Nachweis erbracht, daß in der Kölner Handschr. das Autogramm des Alb. Magn. erhalten ist). Siehe dazu E. Wasmann, Zur neuen Ausgabe der Tiergeschichte Alberts d. Gr., Stimmen aus Maria Laach 1912, 282—286. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 309—318 (Albert d. Gr. u. die Geologie). Th. Schmitt, Die Meteorologie und Klimatologie des Alb. Magnus, Dürkheim 1909. S. Killermann, Die Vogelkunde des Albertus Magnus, Regensburg 1910.

l) Alberts Theologie: J. Gottschick, Zeitschr. f. Kircheng. 23, 1902 (Alberts Versöhnungslehre). V. Bernardi, siehe oben unter Bonaventura. Fr. Pangerl, Studien über Alb. d. Gr., siehe unter a, S. 787—800 (Zur Theologie Alb. d. Gr.). A. Rohner, siehe unter e, S. 80—92 (Die Behandl. d. Schöpfungsproblems in der Theologie).

II. Hugo von Straßburg.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, 470 f. A. Fabricius, Bibl. lat. med. et infimae aetatis, ed. Florent. I, 267 f. Hist. litt. de la France XXI, 155—163. G. Boffito, Dante e Ugo di Strasburgo in: Atti della R. Academia delle scienze di Torino, Classe di scienze morale, stor. e filol. 39, 1903—1904, S. 285—293. L. Pfleger, Hugo v. Straßb. u. d. Compendium theologicae veritatis, Zeitschr. f. kathol. Theol. 28, 1904, S. 429—440; derselbe, Dante u. Hugo v. Straßb., Straßburger Diözesanblatt 23, N. F. 6, 1904, S. 364—366. M. Grabmann, Studien über Ulrich v. Straßb., Zeitschr. f. kathol. Theol. 29, 1905, S. 321 bis 330 (das Compend. theol. verit. gehört Hugo v. Straßb. an); derselbe, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, S. 370—371 (über die an den Lombarden sich anschließende Einteilung des Compend. theol. ver.). Cl. Baeumker, Der Anteil d. Elsaß an den geistigen Bewegungen d. Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, S. 21 f., 45, Anm. 38. Fr. Pangerl, Studien über Albert d. Gr., Zeitschr. für kathol. Theol. 1912, S. 524—526 (das Comp. gehört Hugo v. Straßb. und ist aus Alberts Werken geschöpft).

III. Ulrich von Straßburg.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 356 ff. A. Fabricius, Bibl. med. et inf. aet., ed. Florent. 1858—1859, VI, S. 594. C. Schmidt, Notice sur le couvent et l'église des Dominicains de Strasbourg jusqu'au seizième siècle, Bulletin de la Société pour la conservation des monuments historiques d'Alsace, 2e série, Vol. IX, 1874—1875, p. 161—224. H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrh., Paderborn 1891, S. 18—22 (Biographie Ulrichs). P. de Loë, Kirchenlexikon, 12, 2. A. 1901, S. 222 f. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg. Bilder wissensch. Lebens u. Strebens aus der Schule Alberts, Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, S. 82 ff., 315 ff., 482 ff., 607 ff.; ders., Die Gesch. d. schol. Meth. I, Freiburg 1909, S. 60—61; derselbe, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, Philos. Jahrb. 23, 1910, S. 53. Cl. Baeumker, Der Anteil d. Elsaß an den geistigen Bewegungen d. Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, S. 21—26, 44, 48—50; ders., Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kult. d. Gegenw. I, 5, 2. A., Leipzig 1913, S. 385, 410. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., ins Deutsche übersetzt von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 289.

Zu § 39. Der Aristotelismus. Thomas von Aquin.

a) Leben und Schriften von Thomas: Die frühesten Nachrichten über Leben und Schriften von Thomas finden sich bei Ptolomaeus von Lucca, Hist. ecclesiastica nova, lib. XXII, c. 20—24, 39; lib. XXIII, c. 8—15, ed. Muratori, Rer. ital. script. XI, Mailand 1727. Die ältesten Viten d. hl. Thomas sind: Die Vita S. Thomae des Wilhelm von Tocco, Acta Sanctorum, Martii I, Antwerpen 1668, S. 657 ff.; Guillelmus de Tocco, Vita S. Thomae Aquin., Supplément à la Revue thom., janv.-fevr., 1913, ferner die Vita S. Thomae des Bernardus Guidonis, im wichtigsten Teil ediert bei B. Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum t. II, endlich die Vita S. Thomae des Petrus Calo. Fontes Vitae S. Thomae Aquin. not. hist. et crit. illustr. curis et labore D. Plümmer, Fasc. I: Vita S. Thomae Aquin. auctore Petro Calo, Toulouse 1911 (Documents inédits publiés par la Revue Thomiste). Siehe dazu P. Mandonnet, Pierre Calo et la légende de S. Thomas, Rev. thomiste 1912, 408—416. D. Prümmer, Quelques observations à propos de la légende de S. Thomas par P. Calo, ebendas. 1912, 417—423.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 271—347. A. Touron, Vie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1737. M. B. de Rubeis, De gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae, Venedig 1750 (Der leoninischen Thomasausgabe vorgedruckt). A. Jourdain, Recherches critiques, Paris 1843, S. 34, 390—401. P. J. Carle, Hist. de la vie et des ouvrages de S. Thomas 1846. K. Werner, Der hl. Thom. v. Aquin, Regensburg 1858 ff. (Bd. I: Leben u. Schriften). Ch. Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin, Paris 1858. Roger B. Vaughan, St. Thomas of Aquin, his life and labours, 2 voll., Hereford 1871—1872. F. M. Cicognani, Sulla vita e sulle opere di S. Tomaso d. Aquino, Venezia 1874. J. Didiot, S. Thomas d'Aquin, Paris 1874, 2e éd. Lille 1894. A. Galea, De fontibus quorumdam opusculorum S. Thomae Aquin. dissertatio, Melitae 1880. V. de Groot, Het leven van den h. Thomas von Aquino, Utrecht 1882, 2e éd. 1907 (ins Französische übersetzt Louvain 1909). H. Denifle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, 1886, S. 237 f. (Werke von Thomas im Stamser Katalog). U. Chevalier, Catalogue critique des oeuvres de S. Thomas d'Aquin, Romans 1886. Berjon y Vasquez, Estudios criticos acerca de las obras de S. Tomas de Aquino, Madrid 1889. P. Mandonnet, Polémique averroiste de Siger de Brabant et S. Thomas, Rev. Thom. 1895, 1896, 1897; derselbe, Les titres doctoraux de S. Thomas d'A., Rev. thom. 1909, S. 597 ff.; derselbe, Des écrits authentiques de S. Thom. d'A., 2e éd., Fribourg (Suisse) 1910 (zuerst erschienen Rev. thom. 1909—1910. Es ist die bedeutendste Arbeit über die Echtheitsfrage, die auf Grund der ältesten fünfzehn Kataloge behandelt wird); derselbe, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI). J. Jansen, Der hl. Thomas von Aquin, Kevelaer 1898. E. Chimenti,

Belcastro, patria di S. Thom. d'Aquino, Napoli 1900. F. Scandone, Documenti e congetture sulla famiglia e sulla patria di S. Tom. d'A., Napoli 1901 (aus Riv. di scienze e lettere II); derselbe, Ancora nuovi documenti per S. Tom. d'A., Napoli 1902 (aus Riv. die scienze e lettere II). G. Cozza-Luzzi, Lettere calabresi. Fu calabrese S. Tom. d'A.?, Riv. storica calabrese 9, 1902. Pellegrini e Scandone, Pro Roccasecca patria di S. T. d'Aquino con documenti, Napoli 1903. P. Pellegrini, La vera patria di s. T. d'Aquino: studio storico critico sopra alcuni documenti che si dicono rinvenuti a Belcastro, Napoli 1903. P. Béral, S. Thomas d'Aquin, Paris 1903. M. J. Delengre, S. Thomas d'A. Un épisode de sa carrière universitaire à Paris, Paris 1904. J. Wild, siehe oben im Text. A. Gardeil, La documentation de S. Thomas, Rev. thom. 1904 u. 1905. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 307—320. J. A. Endres, Studien zur Biographie d. hl. Thomas v. A., Histor. Jahrb. 29, 1908, 537—558, 774–789 (der erste Biograph v. Thomas ist nicht Wilhelm von Tocco, sondern Bernardus Guidonis); derselbe, Thomas v. Aquin, Mainz 1910. H. Kirfel, Der Geist d. hl. Thom. v. A., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 24, 1910, S. 385—398. E. Bouvy, S. Thomas. Ses traducteurs byzantins, Revue Augustinienne 1910, S. 401—408 (behandelt wird hauptsächlich Demetrios Kydones, der mehrere Schriften des Thomas ins Griechische übersetzte; siehe oben im Text S. 358). B. Allo, La paix dans la vérité. La personalité de S. Thomas, Paris 1911. F. Roeder, S. Thomas d'A. au Mont Cassin, Questions ecclésiast., avril 1911. F. Hedde, Le latin de S. Thomas, L'Université cathol. 1911, N. 12, S. 460–468. H. Grauert, Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie, Abh. d. bayr. Ak. d. Wiss., philos.-philol. und hist. Kl., Bd. 27, Abh. 1 u. 2, München 1912 (3. Hauptabschn. § 7: Urban IV. als Förderer der Philosophen Albertus Magnus u. Thomas von Aquin). D. J. Kennedy, The Cathol. Encyclopedia 14, 1912, S. 663—676. A. Michelitsch, Thomasschriften. Untersuch. über die Schriften Thomas' v. Aquino. 1. Bd.: Bibliographisches (Thomistenschriften 1. Philosophische Reihe), Graz 1913. L. Cornudet, Histoire de S. Thom. d'A., Paris 1913.

Zu einzelnen thomistischen Schriften:

E. Brunetau, Brève notice sur le de ente et essentia de S. Thomas, Rev. thom. 1912, S. 307—320.

R. Pasté, Il „De anima" di Aristotele commentato da S. Tom., La Scuola cattolica 1904, 1905, 1906.

J. Berthier, Tabulae systematicae etc. siehe oben im Text.

M. Asin y Palacios, La Summa contra gentes y el Pugio fidei, Vergara 1905 (Nach Asin hätte Thomas v. Aquin aus Pugio fidei des spanischen Dominikaners Raymund Martin geschöpft).

A. Portmann, Das System der theolog. Summe d. hl. Thom. v. Aquin oder übersichtlicher u. zusammenhängender Abriß der Summa theol. mit Anm. u. Erklärungen d. termini technici, Luzern 1894, 2. A. 1903. G. de Holtum, Commentaria Caietani in Summam S. Thomae, Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Zisterzienserorden 25, 1904, 3. H. J. Berthier, L'étude de la Somme théol. d. S. Thom. d'A., 2e éd., Paris [1905]. M. Pègues, La question XLIV de Somme théol., Rev. thom. 16, 1908. Kennedy, The Summa theol. of S. Thomas, The Catholic University Bullet. 1909, April.

A. Portmann, Die Systematik in den quaestiones disputatae d. hl. Thom. v. Aquin, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 6, 1892, S. 48 ff., 127 ff. G. v. Hertling, Wo und wann verfaßte Thomas v. A. die Schrift De spiritualibus creaturis?, Histor. Jahrb. 5, 1884, S. 143–145. Der hl. Bernhard in den „Quaestiones disputatae" d. hl. Thom. v. A., Zisterzienser Chronik 1906, August.

R. Janssen, Quodlibeta d. hl. Thomas v. A. Ein Beitr. zu ihrer Würdigung und Beurteilung ihrer Ausgaben, Bonn 1912. Siehe dazu Cl. Baeumker, Philos. Jahrb. 27, 1914, S. 78—81. D. Prümmer, Les „Quodlibeta" de S. Thomas d'A., Rev. thom. 1912, mai-juin.

F. H. Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat d. Thom. v. Aqu. gegen d. Griechen, Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss., Bd. 18, 1889.

b) Allgemeine Darstellungen: Hörtel, Thomas von Aquin u. seine Zeit, Augsburg 1846. Montet, Mémoire sur Thomas d'Aquin, Abh. d. Acad. des sciences morales et politiques t. II, 1847, S. 511—611. N. Cacheux, De la philosophie de S. Thomas d'Aquin, Paris 1858. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin, Regensburg 1858 ff. (Bd. I: Leben u. Schriften. Bd. II: Lehre. Bd. III: Gesch. d. Thomismus). Z. Gonzalez, Estudios, sobre la filosofia de Santo Tomas, 3 voll., Manila 1864, ins Deutsche übers. v. C. J. Nolte, 3 voll., Regensburg 1885. Goudin, Philosophia iuxta D. Thomae dogmata, neu herausgegeben von Roux la Vergne, Paris 1861 (unvollständig); vollständiger Neudruck von Mareddu, Orvieto 1859—1860. E. Plaßmann, Die Schule d. hl. Thom. v. Aquin, Soest 1857—1862 (folgt in der Darstellung dem sehr oft in Frankreich, Deutschland und Italien aufgelegten Goudin; wegen klarer Darstellung und ausführlicher Quellenbelege aus Thomas zur Einführung sehr brauchbar). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 421—734. B. Hauréau, Hist. de philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 338—462. E. Commer, System d. Philosophie (Darstellung d. Systems d. hl. Thomas), Münster 1883—1885. Chocarne, St. Thom. d'Aquin et l'encyclique de Léon XIII, Paris 1884. Mittermüller, Die Benediktineruniversität Salzburg u. d. hl. Thom. v. Aquin. Kinters Studien u. Mitteil. 1884, I, S. 368 ff. A. Moglia, La filosofia di S. Tomaso di Aquino nelle scuole italiane, Piacenza 1885. J. Frohschammer, Die Philos. d. Thomas v. Aquin kritisch gewürdigt, Leipzig 1889; vgl. dazu Der Kathol. 1889, S. 176—188, 253—270, 369—383. E. V. Maumus, Thom. d'Aquin et la philos. chrétienne, 2 voll., Paris 1890. P. Rabus, Zur Philos. d. Thom. v. Aquin, Neue kirchl. Zeitschr. 1, 1890, S. 157—173. A. Vacant, Études comparées sur la philos. de S. Thomas et sur celle de Duns Scot, Paris-Lyon 1891. V. de Groot, S. Thomas d'Aquin philosophe, Rev. thom. 1894, S. 697—720. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, Braunschweig 1896, 442—541. Th. M. Wehofer, Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomasenzyklika Leos XIII. vom 4. August 1879, Wien 1897. H. J. Schaepman, St. Thomas v. Aquin. Drie Voorlezungen, Utrecht 1898. Pietro de Nardi, Tomaso d'Aquino e l'età in cui s'avenne, Forli 1899. J. Mausbach, Kirchenlexikon XI, 2. A. 1899, S. 1626—1661. R. Seeberg, Die Theologie d. Duns Scotus, Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche 5, 1900, S. 624—644 (Duns Scotus u. Thomas). M. Grabmann, Streiflichter über Ziel u. Weg d. Studiums d. thom. Philos., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 14, 1900, S. 137—154. Ch. T. Bellet, S. Thomas d'Aquin: le saint, le penseur, son oeuvre et sa destinée, Paris 1902. J. Lindsay, La philos. de S. Thomas, Rev. néo-scol. 1904, S. 58 ff.; derselbe, Studies in European Philosophy, London 1909 (The philos. of Aquinas). S. Thomas Aquinas and medieval thought, The Dublin Review, jan. 1906. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. 19, 3. A. 1907, 704—717. Fox, St. Thomas and his philosophy, The Catholic Univ. Bullet. 1908, April. J. A. Endres, Gesch. d. mittelalt. Philosophie, Kempten u. München 1908, S. 139—152. Cl. Baeumker, Die europäische Philosophie des Mittelalt., Kultur d. Gegenw. I. 5, Berlin u. Leipzig 1909, 2. A. 1913, S. 386—406. A. D. Sertillanges, S. Thomas d'Aquin, 2 voll., Paris 1910 (Les grands Philosophes). P. Conway, S. Thomas Aquinas, London 1911. M. Baumgartner, Thomas v. Aquin in: Große Denker I, herausgeg. von E. von Aster, Leipzig 1911, S. 285—314. W. Turner, St. Thomas of Aquin, The Cathol. Univers. Bulletin 1912, june. Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in d. Philos. d. Thom. v. A., Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 1). M. Grabmann, Thomas v. Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt, Kempten u. München 1912. M. de Wulf, Geschichte d. mittelalt. Philos., übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 290—309. S. Bové, S. Tomaso de Aquino. El descenso del entendimento, Barcelona 1913.

c) Glauben und Wissen nach Thomas: Kuhn, Glauben u. Wissen nach Thomas v. Aquin, Theol. Quartalschr. 1860, 2. H.; derselbe, Philos. u. Theologie, Tübingen 1860. G. Lefebure, L'acte de foi d'après la doctrine de S. Thom. d'A., Paris 1904. M. Asin y Palacio, El Averroismo teológico de Santo Tomás de Aquino, Zaragoza 1904 (Extracto del Homenaje à D. Fr. Codera, S. 271—331). Nach A. y P. hätte Thom. v. Aquin über das Verhältnis von Glauben und Wissen die gleiche Ansicht vertreten, wie Averroës. Dagegen P. Doncoeur, siehe oben zu § 33, XIV, S. 146*, L. G. A. Getino, El Aver-

roismo teológico de S. Tomás de Aquino, Vergara 1905, ferner G. M. Manser, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 25, 1911, S. 259–277 (Averroës und Thom. v. Aquin. Zwischen beiden gibt es wesentlich unvereinbare Gegensätze) und P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 149—150, Anm. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'A., Paris 1909, S. 145—167; derselbe, La philos. et la foi chez S. Thomas, Rev. des sciences philos. et théol. 3, 1909, 244—261. L. Laberthonnière, S. Thomas et le rapport entre la science et la foi, Ann. de philos. chrét., Bd. 158, 1909, 599—621. Th. V. Moore, St. Thomas and the will to believe, The Cathol. Univers. Bulletin 1911, jan.

d) Die thomistische Logik und Erkenntnislehre: J. Walker, Essay on the origin of knowledge according to the philos. of S. Thom., London 1858. M. Liberatore, Della conoscenza intellettuale, 2 voll., Roma 1858. 2. Bd.: Die Erkenntnislehre d. hl. Thom. v. Aqu., übersetzt von E. Franz, Mainz 1861. A. Schmid, Die thomistische und skotistische Gewißheitslehre, Dillingen 1859; derselbe, Erkenntnislehre I, Freiburg i. B. 1890, S. 401—438. Jac. Merten, Über d. Bedeutung d. Erkenntnislehre d. hl. Augustin. u. d. hl. Thom. v. Aquin für den geschichtl. Entwicklungsgang d. Philos. als reiner Vernunftwissenschaft, Trier 1865. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 107—119 P. C. van den Berg, De ideis divinis seu de divina essentia, prout est omnium rerum idea et prim. exemplar iuxta doctrin. doctoris angelici Th. Aquinat., Herzogenbusch 1872. T. Zigliara, Della luce intellettuale dell Ontologismo, 2 Bde., Rom. 1874 (Begründung und Verteidigung d. thom. Erkenntnistheorie). C. M. Ferré, S. Thomas of Aquin and Ideology, London 1875, ins Französ. übersetzt Paris 1876. D. Delaunay, St. Thomae de origine idearum doctrina, Paris 1876. L. C. Bourquard, Doctrine de la connaissance d'après S. Thom. d'A., Angers 1877. A. Otten, Allgemeine Erkenntnislehre d. h. Thom., Paderborn 1882. C. M. Schneider, Natur, Vernunft, Gott. Abh. über d. natürliche Erkenntnis Gottes nach der Lehre des hl. Thom. v. Aquin, Regensburg 1883. A. Vacant, La théorie de la connaissance selon S. Thomas d'A. et selon Duns Scot, Annales de philos. chrét., Paris 1889. N. Kaufmann, Die Erkenntnisl. d. hl. Thom. v. Aquin und ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, Philos. Jahrb. 2, 1889, S. 22 ff., derselbe, Das Kausalitätsprinzip und seine Bedeutung für die Philosophie, Philos. Jahrb. 4, 1891, S. 30 ff., S. 105 ff. Brookhoff, Die Lehre d. hl. Thom. von der Erkennbarkeit Gottes, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 1890, S. 332—357. V. Lipperheide, Thom. v. A. und die platonische Ideenlehre, München 1890. J. Gardair, La connaissance, Paris 1895. Domet de Vorges, L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après S. Thomas, Rev. néo-scol. 1896; U. Baltus, L'Idéalisme de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin, Rev. Bénédict. 1897, S. 415—424. M. Couailhac, Doctrinam de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatricem . . ., Paris 1897. Chollet, De la connaissance d'après S. Thomas, Rev. des sciences ecclésiast. 1898. J. Geyser, Wie erklärt Thomas v. A. unsere Wahrnehmung von der Außenwelt? Philos. Jahrb. 12, 1899, S. 130—147. C. Piat, Quid divini nostris ideis tribuat divus Thomas? Thèse, Paris 1890. Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Arist. u. d. hl. Thom. v. A., Philos. Jahrb. 14, 1901, S. 287 ff., 15, 1902, S. 30 ff., 150 ff. J. Baron, Die Bedeutung d. Phantasmen für die Entstehung d. Begriffe bei Thom. v. A. Ein Beitr z. Gesch. d. erkenntnistheoretischen Dualismus, I. D., Münster 1902. A. Lang, Das Kausalproblem I. Köln 1904, S. 189–214. G. Feldner, Die natürliche Erkenntnis der Seligen nach Thom. v. Aquin, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 19, 1905, S. 27 ff. L. Baur, Die methodische Behandlung des Substanzproblems bei Thomas von Aquin und Kant, Theol. Quartalschr. 1905, 37—78. B. Desbuts, La notion d'analogie d'après S. Thom. d'A., Annales de philos. chrét. Bd. 151, 1906, 377—385; derselbe, De l'utilisation de la doctrine thomiste du concours divine, ebendas. Bd. 156, 1908, S. 247–260. H. Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien, Lille 1907. A. D. Sertillanges, L'idée générale de la connaissance dans S. Thom. d'A., Rev. des sciences philos. et théol. 2, 1908, S. 449–465; derselbe, Agnosticisme ou anthropomorphisme. Études de philos. thom., Paris 1908. R. Garrigou-Lagrange, Comment le principe de la raison d'être se rattache au principe d'identité d'après S. Thomas, Rev. thom. 1908; derselbe, La valeur transcendante et analogique des notions

premières (Thomisme et Agnosticisme), ebendaselbst 1912, S. 628—648. P. Rousselot, L'intellectualisme de S. Thomas, Paris 1908. Siehe dazu B. Gallot, Ann. de philos. chrét., Bd. 158, 1909, S. 449—470. P. Rousselot, Métaphysique thomiste et critique de la connaissance, Rev. néo-scol. 17, 1910, 476—509. Siehe dazu Le Guichaoua, A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance, Rev. néo-scol. 1913, 88—101, ferner Viel, Rev. thom. 1909, Dercy, Rev. Augustin. 1909. W. Mook, Der Begriff d. Maßes bei Thomas v. Aquin, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 24, 1910, S. 303—359. H. A. Montagne, Le doute méthodique selon S. Thomas d'A., Rev. thom. 1910, juillet-août (auch Riv. di filosofia neo-scol. 2, 1910, April). G. M. Donati, Teoria della conoscenza di S. Tomaso d'A., Firenze 1911. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systemat. Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 23—31 (Wesen d. theol. Erkenntnis bei Thomas im Gegensatz zur älteren Franziskanerschule). D. Lanna, La dottrina gnoseologica di S. Tomaso nel momento attuale della coscienza filosofica, Riv. di filosofia neo-scol. 1912, ottobre; derselbe, La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, Firenze 1913. E. Blanc, Une interprétation abusive de la doctrine de S. Thomas sur l'origine et la nature de nos connaissances, Université cathol. 1913, S. 153—161; siehe dazu D. Nys, Rev. néo-scol. 1913, mai. M. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 1—16; derselbe, Zum thomistischen Wahrheitsbegriff, Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 241—260. G. Schulemann, Das Kausalprinzip in d. Philos. d. Thomas v. A., I.-D. Münster 1913 (erscheint vollständig in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XIII, 5).

e) Die thomistische Metaphysik: Th. de Régnon, La metaphysique des causes d'après S. Thomas et Albert le Grand, Paris 1885, 2e éd. 1906. M. Gloßner, Das Prinzip d. Individuation nach d. Lehre d. hl. Thom. u. s. Schule. Ein Beitrag z. philos. Verständnis der Materie, Paderborn 1887. A. Rittler, Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen nach Thomas, Regensburg 1887. G. Feldner, D. Verh. der Wesenh. zu d. Dasein in d. geschaff. Dingen n. d. L. des Th., Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol., 1891, S. 28—48, 206—221, 327—356, 383—393; 1892, 142—180, 272—301. B. Felchlin, Über. d. realen Untersch. zw. Wesenh. u. Dasein in d. Geschöpfen nach St. Th., Zeitschr. f. kath. Theol., 1892, S. 82—96, 428—445. D. Nys, La notion de temps d'après S. Thom. d'Aquin, Rev. néo-scol. 4, 1897; derselbe, La notion de temps d'après les principes de S. Thom. d'Aquin, Louvain 1898. Fr. von Tessen-Wesierski, Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas von Aquin, Paderborn 1899. St. Schindele, Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik, München 1900. A. Cappellazzi, La persona nella dottrina di S. Tomaso d'A., Siena 1900. Fr. Zigon, Zur Lehre des hl. Thomas von Wesenheit und Dasein, Jahrb. für Philosophie und spekul. Theologie 18, 1904, S. 396 ff., 19, 1905, S. 53 ff., 193 ff., 314 ff. M. Piccirelli, Disquisitio metaphysica, theol., critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente ac praecipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quaestionem, Napoli 1906. G. Sichirollo, Nomenclatura tomistica nella teorica del miracolo, Rovigo 1909. J. Pra, Étude sur le miracle d'après les scolastiques, Questions ecclésiast. 1910, février, mars. P. Rousselot, Méthaphysique thomiste et critique de la connaissance, Rev. néo-scol. 17, 1910, 476—509. Hubert, Études thomistes. Le principe d'individuation de la substance corporelle, Revue Augustinienne 1910, Oktober. A. Lhotzky, Die Lehre vom Zufall nach Thomas von Aquin, Jahrb. d. Stiftes Klosterneuburg 3. Jahrg., Wien und Leipzig 1910. P. Mandonnet, Les premiers disputes sur la distinction réelle entre l'essence et l'existence 1276—1287, Rev. thomiste 18, 1910, S. 741—765; siehe dazu oben S. 93*. C. Henry, Contribution à l'histoire de la distinction de l'essence et de l'existence dans la scolastique, Rev. thomiste 19, 1911, S. 445—457. Mattiussi, Essenza ed esistenza, Riv. di filos. neo-scol. 3, 1911, N. 3-4. J. Dindinger, Die Metaphysik von Welt, Seele u. Gott beim hl. Thom. v. A. und bei Kant und ihre Stellung z. kathol. Dogma, Theol. u. Glaube 1912, 544—569. Th. Steinbüchel, Der Zweckgedanke in der Philos. d. Thom. v. A., Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 1), S. 4—34 (Über die Zweckkausalität), S. 121—151 (Der Zweckgedanke in der thomistischen Metaphysik).

f) Die thomistischen Gottesbeweise: A. D. Sertillanges, La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde, Rev. thomiste 6, 1898. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thom. v. Aquin u. Aristot., Köln 1898; derselbe, Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der philos. Summe d. hl. Thomas I, 13: „Ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius", Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 20, 1906, S. 39—45 (gegen S. Weber, welcher non sequitur liest); derselbe, Zum Gottesbeweis des hl. Thomas. Herrn Professor S. Weber zur Erwiderung, ebendas. 22, 1908, S. 80—94; derselbe, Zu dem Gottesbeweis des hl. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit, Philos. Jahrb. 26, 1913, S. 146—159; 27, 1914, S. 126—128. S. Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht. Ein Beitrag zur Textkritik und Erklärung der Summa contra gentiles, Freiburg 1902; derselbe, Nochmals die Textfrage im Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thom. v. A., Summa contra gentiles I, 13, Freiburg i. B. 1907 (Sonderdruck aus: Christl. Apologetik, Freiburg 1907). Weber liest an der strittigen Stelle: „Ergo ad quietem unius partis eius non sequitur quies totius." A. Cappellazzi, Qui est. Studio comparativo tra la seconda questione della somma teologica di S. T. e le conclusioni di sistemi filosofici, I, Crema 1902. Garrigou-Lagrange, Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres chez S. Thomas, Rev. thom. 12, 1905, S. 361; derselbe, Les preuves thomistes de l'existence de Dieu critiqués par M. Le Roy, ebendas. 1907, S. 313—331; derselbe, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formalités dogmatiques. Suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu, Paris 1909. G. Grunwald, Gesch. d. Gottesbeweise im Mittelalt., Münster 1907 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 3), S. 133—161. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2), S. 302 f. (Ablehnung d. ontolog. Arguments Anselms durch Thomas), S. 310 f., S. 324 ff. (Beweis aus der Bewegung), S. 332—334 (Unmöglichkeit eines progressus in infinitum), S. 338 (Beweis ex possibili et necessario im Anschluß an Maimonides); derselbe, Archiv f. Gesch. d. Philos. 22, 1908, S. 132—134 (B. zeigt die engen Beziehungen auf, welche zwischen dem dritten Gottesbeweis der Summa theol. bei Thomas und der Formulierung in dem Moreh Nebûchîm des Moses Maimonides bestehen). A. Daniels, Quellenbeitr. u. Unters. z. Gesch. d. Gottesbew. im 13. Jahrh., Münster 1909 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VIII, 1—2), S. 64—68 (Text); S. 122—124. N. del Prado, In quaestionem secundam primae partis Summ. theol. An deus sit, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 23, 1909, S. 438 ff.; 24, 1910, S. 114 ff. H. Kirfel, Zum Gottesbeweis d. hl. Thomas aus der Ordnung der Wirkursachen, ebendas. 25, 1911, S. 146—163; derselbe, Gottesbeweis oder Gottesbeweise beim hl. Thom. v. Aquin, ebendas. 27, 1913, 451—460; derselbe, Absolutes oder relatives Meist im Gottesbeweis aus den Seinsstufen, Philos. Jahrb. 27, 1914, S. 113—126. E. Krebs, siehe im Text. N. Balthasar, La méthode en théodicée. Idéalisme anselmien et réalisme thomiste, Annales de l'Inst. supérieur de Philos. I, Louvain 1912, S. 421—469. A. Audin, A proposito della dimostrazione tomistica dell' esistenza di Dio, Riv. di filos. neo-scol. 4, 1912, 758 ff. G. Mattiussi, Sulle „cinque vie" di S. Tomaso, ebendas. 5, 1913, 67 ff.

g) Die thomistische Naturphilosophie: J. C. Barret, Études philos. sur Dieu et la création d'après la „Somme" de S. Thom. d'A. „Contra gentes", Paris 1848. A. Schmid, Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern, Athenaeum I, München 1862, S. 549—582. M. Schneid, Naturphil. im Geiste des h. Th. v. A., 3. A. 1890. Frz. Xav. Pfeifer, Harmon. Bezieh. zwisch. Scholastik u. moderner Naturw. mit besond. Rücks. auf Alb. Magnus, St. Th. v. A., Augsb. 1881. A. Stöckl, Die thomistische Lehre vom Weltanfang in ihrem geschichtl. Zusammenhange, Der Katholik 1883, I, S. 225—241; 337—361. Th. Esser, Die Lehre d. hl. Thomas bezüglich d. Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 6, 1892, S. 176—205, 393—410; derselbe, Die Lehre d. hl. Thom. v. A. über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, Münster 1895. P. Mandonnet, Les idées cosmographiques etc., siehe oben bei Alb. d. Gr. S. 165*. A. Michel, Die Kosmologie des Moses Maimonides u. d. Thom. v. A. in ihren gegenseitigen Beziehungen, Philos. Jahrb. 1891, S. 387—404. A. D. Sertillanges, L'idée de création dans S. Thom. d'A., Revue de théol. et de philos. 1907, Avril; derselbe, La contingence dans la nature selon S. Thom. d'A., Rev.

des sciences philos. et théol. 3, 1909, S. 665—681; derselbe, Les principes de la nature selon S. Thom. d'A., Rev. thom. 17, 1909. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris 1908, S. 46–49 (Thomas' kritische Beurteilung der astronomischen Hypothesen). Schmöller, Die Ewigkeit der Welt bei Arist. u. Thom. v. Aquin, Theol.-praktische Monatsschr. 1910/11, 10. H. J. Durantel, La notion de la création dans S. Thomas, Annales de philos. chrét. 1912, I u. II. Th. Steinbüchel, siehe oben unter e, S. 35—71 (Der Zweckgedanke in der thomistischen Naturphilosophie und Psychologie). A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimon., Alb. Magnus u. Thomas v. Aquin, Münster 1913 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 5).

h) Die thomistische Psychologie: R. de la Bouillerie, L'homme, sa nature, son âme, ses facultés et sa fin d'après la doctrine de S. Thomas d'Aquin, Paris 1880. E. Lecoultre, Essai sur la psychologie des actions humaines d'après les systèmes d'Aristote et de S. Thom. d'Aqu., Paris 1884. L. Schütz, Die vis aestimativa seu cogitativa d. hl. Thom. v. A., Jahresb. d. Görresges. für 1883, Köln 1884. C. Fontaine, De la sensation et de la pensée selon S. Thomas, Louvain 1885. V. Knauer, Grundlinien z. aristotel.-thomist. Psychologie, Wien 1885. J. Mausbach, Divi thom. Aquin. de voluntate et appetitu sensitivo doctrina, Paderborn 1888. G. Feldner, Die Lehre d. hl. Thomas von Aquin über die Willensfreiheit d. vernünftigen Wesen, Graz 1890. E. Neumayr, Theorie des Strebens nach Thom. v. Aquin, Leipzig 1890. H. Thüring, Die Willensfreiheit d. Menschen nach d. Lehre d. hl. Thom. v. A., Kath. Schweiz. Bl. 1891, S. 243—254, 456–465. T. Pesch, Seele u. Leib als zwei Bestandteile der einen Menschensubstanz gemäß d. Lehre d. hl. Thom. v. A., Philos. Jahrb. 7, 1894, S. 1—29. E. Domet de Vorges, La perception et la psychologie thomiste, Paris 1892. J. Gardair, Corps et âme. Essais s. l. philos. de S. Thomas, Paris 1892; derselbe, Philos. de S. Thomas. Les passions et la volonté, Paris 1892; derselbe, La nature humaine, Paris 1897. M. B. Schwalm, L'action intellectuelle d'un maître d'après S. Thomas, Rev. thom. 8, 1900, S. 221 ff. E. Darley, L'accord de la liberté avec la conservation de l'énergie et S. Thomas, Rev. thom. 8, 1900, S. 551 ff. Fr. Abert, Die thomistische Lehre der Seinseinheit von Leib und Seele, Akten d. 5. internat. Kongresses kathol. Gelehrten, München 1901, S. 194 bis 196. C. Svorčik, Die Theorie d. Gefühle (passiones) nach d. hl. Thom. v. A., Studien u. Mitteil. aus d. Benediktiner- und Zisterzienser-Orden 23, 1902, S. 16—30. J. S. Folghera, Le libre arbitre, Rev. thom. 11, 1904, S. 155 ff. M. Schiefferens, Quellenmäßige Darlegung der Lehre von der Willensfreiheit bei Thom. v. A. mit Berücksichtigung ders. Lehre bei Duns Scotus, Münster 1904 (Erlanger I.-D.). Hugon, De l'état des âmes séparées, Rev. thom. 1906, 529—546. J. Ude, Die Psychol. d. Strebevermögens im Sinne d. Scholastik, Graz 1907. R. Garrigou-Lagrange, Intellectualisme et liberté chez S. Thomas, Rev. des sciences philos. et théol. 1907 u. 1908. H. D. Noble, La nature de l'émotion selon les modernes et selon S. Thom., ebend. 1908, 225—245; 466—483; derselbe, L'individualité affective d'après S. Thomas, ebendas., 1911, S. 546—551. S. Thomas psychologue, Études 1908, 20. Déc. A. D. Sertillanges, L'âme et la vie selon S. Thomas d'Aquin, Revue de philosophie 8, 1908, S. 217 ff.; derselbe, Le désir et la volonté selon S. Thomas d'A., ebendas. 9, 1909, S. 501—516. L. Cirillo, Il pensiero di S. Tomaso sull' origine dell' anima humana e sue facoltà. Studio critico-polemico, Napoli 1909. Fabre, La preuve thomiste de la spiritualité de l'âme humaine, Rev. Augustinienne 1909, Juni. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in d. Scholastik, Heidelberg 1909, S. 127—156. M. Grabmann, Die Psychologie des Lehrens u. Lernens nach dem hl. Thom. v. A., Die christl. Schule 1, 1910. M. Meier, Die Lehre d. Thom. v. A. De passionibus animae, Münster 1912 (Beitr. z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. XI, 2). Siehe dazu J. de Rochellec, Revue de philos. 1913, mars.

i) Die thomistische Ethik: A. Rietter, Die Moral d. hl. Thomas von Aquin, München 1858. N. J. Linnarson, Über die Moraltheologie d. hl. Thomas, Univ.-Schrift, Upsala 1866. W. Redepenning, Über den Einfluß d. aristot. Ethik auf die Moral d. Thom. v. Aquin, I.-D., Jena 1875. G. Guadagnin, Della umana felicità secondo la dottrina di S. T. d'Aqu., Treviso 1883. H. Koppehl, Die Verwandtschaft Leibnizens mit Thom. v. A. in der Lehre vom Bösen, Jena 1892. S. Huber, Die Glückseligkeitslehre d. Arist. u. d. hl. Thom. v. A.,

Freising 1893. K. Weiß, Über den Begriff der Tugend im Allgemeinen nach d. Lehre d. hl. Thom. von Aqu., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 8, 1894, S. 115—129, 242—258, 303—332, 442—471. A. Gardeil, L'évolutionisme et les principes de S. Thomas, Rev. thom. 3—4, 1895 - 1896. J. Mausbach, Der Begriff d. sittlich Guten nach d. hl. Thomas, Philos. Jahrb. 12, 1899, S. 85 ff. J. Zmavc, Die Prinzipien der Moral bei Thom. v. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 1899, S. 290—302; derselbe, Die philos.-ethische Seite der Lehre d. Thom. v. A. über die Willensfreiheit, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 13, 1899, S. 444—460. A. Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Arist. u. Thom. v. A., Sitzungsb. d. k. k. Akad. d. Wiss. z. Wien, Bd. 38, 1900. J. Wild, Das Maß d. Nützlichkeit nach d. hl. Thomas, Monatsschr. f. christl. Sozialreform 1900, S. 61—64. J. Gardair, Les vertus naturelles, Paris 1901. J. G. Berthier, De la perfection chrétienne et la perfection religieuse d'après S. Thomas d'A. et S. François de Sales, 2 Bde., Paris 1902. G. Feldner, Das innerste Wesen der Sittlichkeit nach Thom. v. A., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 18, 1904, S. 308 ff. E. Hugueny, A quel bonheur sommes-nous destinés? (ein Komm. zu S. theol. I—II, q. 3, a. 8), Rev. thom. 12, 1905, S. 661 ff.; 13, 1906, S. 29 ff.; derselbe, L'éveil du sens moral, ebendas. 13, 1906, S. 509 ff., 616 ff. (ein Komm. zu S. theol, I—II, q. 89, a. 6). Ph. Gonet, Du principe fondamental de la morale d'après Aristote et S. Thomas, L'Université cathol. 1905, août. J. Seipel, Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe in des Petrus Lombardus Büchern der Sentenzen und in der Summa theologica des hl. Thomas von Aquin, Der Katholik 34, 1906, S. 128—145; 189—201. De Paul Blachère, La probabilité morale d'après S. Thomas, Rev. Augustinienne 1906, Sept. Th. Coconnier, Ce qu'est la charité d'après S. Thom. d'A., Rev. thom. 1906, mars-avril; derselbe, La charité d'après S. Thom. d'A., Rev. thom. 1907, mars-avril. J. Lehner, Der Willenszustand d. Sünders nach dem Tode. Nach thomistischen Prinzipien dargest., Wien 1906. J. Stufler, Bemerk. z. Lehre d. hl. Thom. über den Willenszustand des Sünders nach d. Tode, Zeitschr. f. kathol. Theol. 31, 1907, S. 171 ff. Ch. Calippe, La destination et l'usage des biens naturels d'après S. Thom. d'A., Annales de philos. chrét. Bd. 155, 1907, S. 151—167. A. Ott, Thom. v. A. u. d. Mendikantentum, Freiburg i. B. 1908 (Die Anschauungen v. Thom. über das Bettelideal u. d. freiwillige Armut). P. Rousselot, Pour l'hist. du problème de l'amour au moyen-âge, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VI, 6), S. 7 bis 43 (die thomistische Lösung des Liebesproblems). P. d'Héronville, La vertu et le juste milieu, Rev. de Philosophie 10, 1910 (über die Lehre vom justum medium bei Arist. u. Thom. v. A.). S. Deploige, Morale thomiste et science de moeurs, Rev. néo-scol. 17, 1910, S. 445—473; derselbe, Le conflit de la morale et de la sociologie, Louvain 1911, S. 272—364 (Die Methode der thom. Moral- u. Sozialphilosophie). O. Renz, Die Synteresis nach d. hl. Thom. v. A., Münster 1911 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. X, 1—2); derselbe, Der Einfluß des Willens u. d. Tugend auf die Wahrheit u. Sicherheit des Gewissens. Studie nach dem hl. Thom. v. A., Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 269—285. J. Mausbach, Grundlage u. Ausbildung des Charakters nach d. hl. Thom. v. A. in: Moralprobleme, Vortr. auf d. 3. theol. Hochschulkurs zu Freiburg im Okt. 1910, Freiburg i. B. 1911, S. 1—78 (auch separat erschienen), H. Lauer, Die Moraltheologie Alb. d. Gr. mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen z. Lehre d. hl. Thom., Freiburg i. B. 1911. A. de la Barre, La morale d'après S. Thomas et les théologiens scolastiques. Memento théorique et guide bibliographique, Paris 1911. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der schol. Ethik, Freiburg i. B. 1911 (Freiburger theol. Studien 4. H.), S. 42—101. F. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach d. Lehre d. hl. Thom. v. A., Freiburg i. B. 1911; derselbe, Der Begriff d. Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura, Breslauer Habilitations-Schrift, Paderborn 1913 (auch Jahrb. für Philosophie und spekulat. Theologie 27, 1913). A. D. Sertillanges, La sanction morale dans la philos. de S. Thomas, Rev. des sciences philos. et théol. 1912, S. 213—235. E. Troeltsch, Gesammelte Schriften I. B. 1. u. 2. Hälfte. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, 1. H., S. 252—285 (Die thomistische Ethik). Th. Steinbüchel, siehe oben unter c, S. 71—121 (Der Zweckgedanke in der thomistischen Ethik und Gesellschaftslehre). A. M. Orlich, L'uso dei beni nella morale di S. Tomaso, Scuola catt. 1913 (auch separat Monza 1913). J. C. Costes, La piété d'après S. Thomas d'Aquin, Rev. thom. 1913, mai-juin. K. Müller, Die

Arbeit. Nach den moralphilosophischen Grundsätzen des hl. Thomas v. Aquin, I. D., Stans 1913.

k) Die thomistische Sozial- und Wirtschaftsphilosophie: H. Contzen, Thom. von Aquin als volkswirtschaftlicher Schriftsteller, ein Beitr. z. nationalökonomischen Dogmengesch. d. Mittelalt., Leipzig 1861. N. Thoemes, siehe unten unter l. M. B. Schwalm, La propriété d'après la philos. de S. Thom., Rev. thom. 3, 1895, S. 281–307, 634—660. Mercier, Théorie du juste salaire, ebendas. 4, S. 317—341, 541–568. F. Walter, Das Eigentum nach d. Lehre d. hl. Thomas v. A. und d. Sozialismus, Freiburg 1895. M. Maurenbrecher, Thom. von Aquins Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, Leipzig 1898. F. Schaub, Die Eigentumslehre nach Thom. v. A. und dem modernen Sozialismus, mit bes. Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen, München 1898. J. Zmavc, Die Werttheorie bei Arist. u. Thom. v. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 1899, S. 407—433. Th. Sommerlad, siehe oben zu § 1, II, g, S. 2*. J. Didiot, S. Thomas d'Aquin, est-il socialiste?, Paris 1900. K. Hilgenreiner, Die Erwerbsarbeit in den Werken d. hl. Thom. v. A., Der Katholik, Bd. 23 u. 24, 1901. Zollmann, Thomas von Aquin und der Sozialismus, Deutsche Volksstimme 1901, S. 296. M. Casalis, Thom. d'Aquin, Leon XIII. et la question sociale, Thèse, Montauban 1901. A. Cappellazi, La dottrina di S. Tomaso nella sociologia moderna. Parte 1. Sociologia economica, Bitonto 1902. E. van Roey, La monnaie d'après S. Thom. d'A. Sa nature, ses fonctions, sa productivité dans les contrats qui s'y rapportent, Rev. néo-scol. 12, 1905, 27 ff., 207 ff. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Lit., Freiburg i. B. 1908, S. 209—217 (Anhang: Die Anschauungen d. hl. Thom. über das Eigentum). Ch. Calippe, La fonction sociale des pouvoirs publics d'après S. Thom. d'A. Cours faits à la semaine sociale de Rouen, Lyon 1911. J. Healy, St. Thomas and the social question, The Catholic University Bulletin, june 1911. S. Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie, siehe oben unter i. M. Robert, La doctrine sociale de S. Thomas et sa réalisation dans les faits, Rev. thom. 1912, janv.-févr.; derselbe, Hiérarchie nécessaire des fonctions économiques d'après S. Thom. d'A., ebend. 1913, juillet-août. P. Mandonnet, S. Thom. d'A. et les sciences sociales, Rev. thom. 1912, S. 654–665. E. Troeltsch, Gesamm. Schriften Bd. I. 1. u. 2. Hälfte. Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen, Tübingen 1912. 1. H., S. 286—358 (Die mittelalt. Sozialphilosophie nach den Grundsätzen d. Thomismus). Siehe auch Archiv f. Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik B. 26–28, 1908 u. 1909, wo T. zuerst seine soziologischen Studien veröffentlichte. Th. Steinbüchel, siehe oben unter i. E. Schreiber, Die volkswirtschaftl. Anschauungen der Scholastik seit Thomas v. Aquin, Jena 1913.

l) Die thomistische Staatsphilosophie. H. R. Feugueray, Essai sur les doctrines polit. de S. Thomas, Paris 1857. H. Contzen, Zur Würdigung d. Mittelalt. mit besonderer Beziehung auf die Staatsrechtslehre d. hl. Thom. von Aquin, Cassel 1870. J. J. Baumann, Die Staatslehre d. hl. Thom. v. Aquin, des größten Theol. u. Philos. d. kath. Kirche, Leipzig 1873; derselbe, Die Staatslehre d. hl. Thom. v. Aquino. Ein Nachtrag u. zugleich ein Beitr. z. Wertschätzung mittelalt. Wissenschaft, Leipzig 1909. Nic. Thoemes, Divi Thom. Aquin. opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiasticas, politicas, sociales, Berol. 1875. F. Boulas, S. Thomae de regimine principum doctrina, Lyon 1880. B. Antoniades, Die Staatslehre d. Thom. v. Aquin, Leipzig 1890; derselbe, Die Entstehung u. Verfassung d. Staates nach Thom. v. A., ebend. 1890. C. M. Schneider, Die sozialistische Staatsidee beleuchtet durch Thom. v. A., Paderborn 1895; siehe auch Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Jahrg. 8—10. A. J. Carlyle, The political theories of S. Thom. Aq., Scott. Hist. Rev. 27, 1896, S. 126–150. E. Crahay, La politique de S. Thomas, Löwen 1896. J. A. Endres, Thom. von Aquin in: Staatslexikon, herausgegeben im Auftrage der Görresgesellschaft, Bd. 5, Freiburg i. B. 1897, S. 704—715; 3. und 4. A. 1912, S. 436–448. H. A. Montagne, La pensée de S. Thomas sur les diverses formes de gouvernement, Rev. thom. 8, 1900, S. 631; 1901, S. 322. V. Sansone, Difesa dell' autenticità del trattato De regimine principum di S. Tomaso d'A. a torto attribuito intieramente o in parte ad altri, Palermo 1910. J. Vilmain, Die Staatslehre d. Thom. v. A. im Lichte modern. polit.-jurist. Staatsauffassung, Lpz. 1910, Hdlb. I.-D. J. Zeiller, L'idée de l'état dans S. Thom. d'A., Paris 1910 (der 1. Teil behand. die Theorie d. poli-

tischen Gewalt; der 2. untersucht die Quellen d. thomist. Lehre; der 3. vergleicht d. thom. Theorie mit der des Ptolomaeus von Lucca und des Aegidius von Rom). Siehe dazu M. Defourny, Rev. néo-scol. 18, 1911, S. 131—134. J. Zeiller, Les destinées hist. de la doctrine politique de S. Thomas d'A., Ann. de philos. chrét. Bd. 160, 1910, S. 5—19 (ein Auszug aus L'idée de l'etat etc.); derselbe, L'origine du pouvoir politique d'après S. Thom., Rev. thom. 1910, juillet-août. Th. M. Pègues, La théorie du pouvoir dans S. Thomas, ebendas. 1911, sept.-oct. A. Malagola, Le teorie politiche di S. Tomaso d'A., Bologna 1912. Ella H. Stokes, The conception of a Kingdom of ends in Augustine, Aquinas and Leibniz, I.-D., Chicago 1912. J. A. Endres, De regimine principum d. hl. Thom. v. A., Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 261—267 (gegen die Echtheit).

m) Die thomistische Rechtsphilosophie: C. F. Maréchal, De legis natura et partibus sec. div. Thom. Aquin., Lyon 1854. W. H. Nolens, De leer van den h. Thom. v. A. over het recht, Utrecht 1890. A. Pagano, Delle vicende storiche del concetto del diritto naturale, Riv. filosofica 7, 1905, fasc. I, S. 64—100. B. Brandes, Die Lehre von der Strafe bei Thom. v. A. Ein Beitrag zur Rechtsphilos. d. Mittelalt., Berliner I. D., Düsseldorf 1908. F. Kuhn, Die Probleme d. Naturrechts bei Thom. v. A., Münchener I. D., Erlangen 1909. C. Kuhlmann, Der Gesetzesbegriff beim hl. Thom. v. A. im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit, Freiburg, I. D., Bonn 1912; derselbe, Gebeuren en behooren. Antwoord aan Prof. Struycken, De Katholiek 1913, Juli.

n) Die thomistische Ästhetik: P. Vallet, L'idée du beau dans la philos. de S. Thomas d'Aquin, Paris 1884, 2. éd. 1887 (selbständige Ästhetik mit Benutzung einiger Gedanken des Thomas). W. Molsdorf, Die Idee d. Schönen u. d. Weltgestaltung bei Thom, v. A., Jena 1891. N. Kaufmann, D. Begr. der Schönheit nach der L. des Aristoteles und des Th. v. A., Kath. Schw. Bl., 11, S. 292—305. M. de Wulf, Les théories esthétiques propres à St. Th., Rev. Néo-scolast. II, 1895, S. 108—206; 1896, und separat Louvain 1896 unter dem Titel: Études historiques sur l'esthétique de S. Thom. d'A. J. Gredt, Zum Begriff d. Schönen, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 21, 1907, S. 30 ff. (Begriff d. Schönen nach Thom. v. A.). O. Steinitz, Wesen u. Bedeutung d. Kunst, Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. 24, 1910, S. 74—114 (Wesen u. Wirken d. Kunst nach Thomas). Paredes, Ideas estéticas de S. Tomàs, La Ciencia Tomista 1910/11.

o) Die thomistische Theologie: J. N. P. Oischinger, Die spekulative Theologie d. Thom. v. Aquin, Landshut 1858; derselbe, Die christl. u. scholastische Theol., Jena 1869. P. J. Boecker, De statu iustitiae originalis et de peccato origin. quae disserit Th., Köln 1868. Joh. Delitzsch, Krit. Darstellung der Gottesl. des Th. v. A., Lpz. 1870. Henr. Vandenesch, Doctrina divi Th. Aqu. de concupiscentia, Diss. dogm., Bonn 1870. E. Lecoultre, La doctrine de Dieu d'après Aristote et S. Thom. d'A., Lausanne 1877. C. M. Schneider, Das Wissen Gottes nach d. Lehre d. hl. Thomas v. Aquin, 4 Bde., Regensburg 1884—1886. J. Pecci, Lehre d. hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die Scientia media, aus dem Italienischen übers. v. G. Triller, Paderborn 1888. E. C. Lesserteur, S. Thom. et la prédestination, Mayenne 1888. C. Bonacina, Dottrina di S. Tomaso d'A. sul concorso generale di Dio nell'azione creata, Mailand 1889. G. Feldner, Die Lehre des hl. Thomas über den Einfluß Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe, Graz 1889; derselbe, Thomas oder Molina, Jahrb. f. Philosophie u. spekul. Theologie 1890, S. 282—332; derselbe, Die sogenannte Aseität Gottes als konstitutives Prinzip seiner Wesenheit, ebendaselbst 7, 1893, S. 421—440. Th. Moosherr, Die Versöhnungslehre des Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin, Jahrb. für protestant. Theologie 16, 1890, S. 167—262. F. Zigon, De scientia media seu Thomismi cum Molinismo concordia, Görz 1894. A. M. Dummermuth, o. Praed., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores, Paris 1886 (umfassendes Hauptwerk zur Geschichte des Willensproblems in der Thomistenschule); derselbe, Defensio doctrinae s. Thomae de praemotione physica, Paris 1895 (mit vielen philosophiegeschichtlichen Abhandlungen, Ergänzungen des vorigen). J. J. Berthier, Maître Thomas et Saint Ignace, Löwen 1896. P. V. Frins, Thomae Aqu. doctrina de cooperatione dei

cum omni creatura praesertim libera, Paris 1894. H. Gayraud, Providence et libre arbitre selon S. Thom. d'A., Paris 1892; derselbe, S. Thomas et le prédéterminisme, Paris 1895. A. Cappellazzi, La dottrina di S. Tom. sulla conoscenza che Dio ha delle cose, Parma 1893. H. Guillermin, S. Thomas et le prédéterminisme, Paris 1895. J. A. Manser, Possibilitas praemotionis physicae in actibus liberis naturalibus iuxta mentem divi Aquin., Fribourg (Suisse) 1896. K. Krogh-Tonning, De gratia Christi et de libero arbitrio S. Thom. Aq. doctrinam breviter exposuit atque cum doctrina definita et cum sententiis protestantium comparavit, Christianiae 1898. M. Grabmann, Der Genius der Schriften des hl. Thom. und die Gottesidee, in: Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., Bd. 13, 1899, S. 408—444; derselbe, Die Theologie d. eucharistischen Hymnen d. hl. Th. v. A., in: Katholik 1902, I, S. 385—399; derselbe, Die Lehre d. hl. Th. v. A. von der Kirche als Gotteswerk, Regensb. 1903. Fr. Abert, Das Wesen des Christentums nach Thom. v. A., Festrede, Würzburg 1901. N. del Prado, Characteres essentiales physicae praemotionis iuxta doctrinam D. Thomae, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 16, 1902, S. 51 ff.; derselbe, De concordia physicae praemotionis cum libero arbitrio, ebend. 17, 1903, S. 61 ff.; derselbe, Concordia liberi arbitrii cum divina motione iuxta doctrinam D. Thomae et S. Augustini, Divus Thomas, Ser. II, vol. VI, 1905. R. Schultes, Die Lehre des hl. Thom. über das Wesen der biblischen Inspiration, in: Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol., Bd. 16, 1902, S. 80—95; derselbe, Die Wirksamkeit der Sakramente, ebendas. 20, 1906, S. 409 ff.; derselbe, Reue und Bußsakrament, ebendas. 21, 1907, S. 72 ff., 143 ff., 273 ff. (auch separat Paderborn 1907). P. Papagni, La mente di s. T. intorno alla mozione divina nelle creature e le questioni che vi hanno rapporto, Benevento 1902. J. Gottschick, Zeitschr. für Kircheng. 23, 1902 (Thomas' Versöhnungslehre). J. Göttler, Zur Lehre d. hl. Thomas v. Aquin über die Wirkungen des Bußsakraments, Zeitschr. f. kath. Theol. 27, 1903, S. 37 ff., 209 ff.; derselbe, Der hl. Thom. v. Aquin u. die vortridentinischen Thomisten über die Wirkungen des Bußsakraments, Freiburg 1904. F. Picavet, Deux directions de la théologie et de l'exégèse cathol. au XIIIe siècle, S. Thom. d'A. et Roger Bacon, Paris 1905. Fr. Citento, De cognitione Dei, Divus Thomas, Ser. II, vol. VI, 1905. Unterleidner, La causalité des Sacrements, Revue Augustin. 1905, April und Mai. De P. Blachère, Le péché originel d'après S. Thomas, ebendas. 1905, Juli. M. Notton, Harnack u. Thom. v. A. Eine dogmengesch. Studie über die Gnadenlehre, Paderborn 1906. Gr. v. Holtum, Die contritio in ihrem Verhältnis zum Bußsakrament nach der Lehre des hl. Thomas, Jahrb. für Philos. u. spek. Theol. 20, 1906, S. 45 ff.; derselbe, Zur theolog. Reuelehre, ebendas. 23, 1909, S. 129 ff. J. Gardair, La transcendance de Dieu, Revue de philosophie 7, 1907, S. 93 ff. Costes, Le traité des anges d. S. Thomas, Bulletin de litterat. ecclésiastique 1907, Nov. L. Billot, De ecclesiae Sacramentis. Comm. in tertiam partem Summae Thomae 1907. F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thom. v. A. incl., Paderborn 1908 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. VIII, 2). W. Schlößinger, Die Erkenntnis der Engel, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 22, 1908; 23, 1909; 24, 1910. K. Staab, Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi, Paderborn 1908 (3. Kap.: Thomas von Aquin). A. D. Sertillanges, La providence, la contingence et la liberté selon S. Thom. d'A., Rev. des sciences philos. et theol. 3, 1909, S. 5—16. A. M. Rohner, Die unio in persona, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 23, 1909, S. 408 ff. A. Harnack, Lehrb. d. Dogmeng. III, 4. A., Tübingen 1910, S. 497—502 (Thomas' Bedeutung); S. 535—540 (seine Lehre v. Werke Christi); S. 585—597 (seine Lehre v. Buße u. Beichte); S. 624-643 (die thomistische Gnadenlehre). M. Martin, L'objet de la théologie d'après S. Thomas et les scolastiques, Rev. thom. 1912, S. 12—21. A. Pagano et F. Olgiati, L'individualità di Dio secondo S. Tomaso, Riv. di filos. neo-scol. 1912, Juni. G. Reinhold, Die Weise der eucharistischen Gegenwart bei Thom. v. A., Theol.-prakt. Quartalschr. 1912, S. 489—507. V. Bernardi, siehe oben bei Bonaventura. R. Seeberg, Lehrb. der Dogmengeschichte III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 340—356, 364—368 u. ö. M. Schaff, S. Thomas et les rapports de la nature pure avec la nature déchue, Rev. des sciences philos. et théol. 1913, S. 71—76. J. Bainvel, D'un désaccord entre S. Thom. poète et S. Thom. théologien, Rech. de sc. relig. 1913, S. 579—583. J. de Guibert, Quelle a été la pensée de S. Thom. sur le salut des infidèles, Bull. de litt. ecclés. 1913, S. 337—355.

p) Thomas und die Mystik: M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der scintilla animae in ihrer Bedeutung f. d. deutsche Mystik im Predigerorden, Jahrb. f. Philos u. spek. Theol. 14, 1900, S. 413—427. Wie zitiert der Aquinate den honigfließenden Lehrer?, Zisterzienser-Chronik, 1905, März. J. Anger, La doctrine du corps mystique de Jésus-Christ d'après les principes de théologie de S. Thomas, Thèse, Anger 1911. Thomas a Vallgornera, Mystica theologia divi Thomae, 3. ed. cur. Fr. Berthier, 2 voll., Turin 1911.

q) Die thomistische Pädagogik: E. A. Pace, S. Thomas theory of education, The Cathol. University Bull. 8, 1902, S. 290 f.

r) Thomas' Verhältnis zu anderen Autoren: Ch. Huit, Les éléments platoniciens de la doctrine de S. Thomas, Rev. Thomiste 1911 (auch separat Toulouse 1911).

G. von Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin. München 1904 (Sitzungsb. d. philos.-philol. u. d. hist. Kl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss. 1904, H. 4, S. 535—602). Siehe dazu P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re partie, Louvain 1911, S. 44, Anm. 1.

J. a Leonissa, Des Areopagiten Lehre vom Übel beleuchtet v. Aquinaten, Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theol., Bd. 15, 1901, S. 147 ff.; derselbe, Des Areopagiten Buch von d. göttlichen Namen nach St. Thomas, ebd. Bd. 14, 1900, S. 427 ff.; derselbe, Gott u. das Übel, ebendas. 18, 1904, S. 327 ff.; derselbe, Die geschaffenen Geister u. das Übel, ebendas. 19, 1905, S. 176 ff.; derselbe, Verursachung des Übels, ebendas. 22, 1908, S. 431 ff. H. Weertz, Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius u. ihre Einwirkung auf Thomas v. Aquin, Bonner I. D., Köln 1908.

V. Ermoni, S. Jean Damascène, Paris 1904, S. 141 ff. (die Methode des Arist., Johs. v. Damasc. u. Thom. v. A.). Duffo, S. Jean Damascène source de S. Thomas. Thèse, Bulletin de littérat. ecclés. 1906, 126–130.

Jellinek, Thomas v. Aqu. in der jüdischen Literatur, Leipzig 1853. J. Mausbach, Die Stellung d. hl. Thomas v. Aquin zu Maimonides in der Lehre von d. Prophetie, Theol. Quartalschr. 81, S. 553—579. J. Guttmann, Das Verhältnis d. Thom. v. Aquin zum Judentum u. zur jüdischen Lit., Göttingen 1891; derselbe, Der Einfluß der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in: Moses ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 175–204. Michel, siehe oben unter g: Naturphilosophie. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thom. v. A. zu Avencebrol, Münster 1900 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 3). Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22, 1908, S. 132–134 (Beziehungen des Thomas zu Maimonides). A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimon., Alb. Magnus und Thomas v. A., Münster 1913.

E. Renan, Averroës et l'Averroïsme, 2e éd. Paris 1861, S. 236–246. P. Mandonnet, Polémique averroiste etc. und Siger de Brabant et l'Averroïsme latin etc., siehe oben unter a. F. Picavet, L'averroïsme et les averroistes du XIIIe siècle d'après le De unitate intellectus contra Averroistas du S. Thomas d'A., Revue de l'hist. des religions 45, Paris 1902, S. 56—69 (auch separat Paris 1902). Die Arbeiten von M. Asin y Palacio, P. Doncoeur, G. M. Manser, L. G. A. Getino siehe oben unter c.

s) Thomas von Aquin und die Neuzeit: Vincenzo Lilla, La mente del' Aquinate e la filosofia moderna, Vol. I, Torino 1873. S. Talamo, Il rinnovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna, tre discorsi, Siena 1878. M. Schneid, Die Philos. d. hl. Thomas v. Aq. u. ihre Bedeutung f. d. Gegenwart, Würzburg 1881. Rud. Eucken, Die Philos. des Th. v. A. u. die Kultur der Neuzeit, Halle 1886 (vorher, 1885 in der Zeitschr. f. Ph. u. ph. Kr.), 2. A. Sachsa 1910; derselbe, Thomas v. Aquin und Kant. Ein Kampf zweier Welten, Berlin 1901 (auch Kantstudien VI, 1901). A. Adeodatus, Die Philosophie und Kultur der Neuzeit u. die Philos. des hl. Th. v. A., Köln 1887; s. dazu Feldner, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol., III, S. 494–499. M. Gloßner, D. Phil. d. hl. Thom. v. Aquin — Die Philos. d. Christentums u. der Zukunft in: Philos. Festschr. z. Jubil. Sr. H. Leo XIII., herausgeg. v. E. Commer, Paderborn und Münster 1887, S. 3—72. V. Maumus, S. Thom. d'A. et la philosophie cartésienne, Paris 1889. E. Rolfes, Die Textauslegung d. Aristoteles bei Thom. von

A. und bei den Neueren, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 9, 1895, 1—33. Fr. Hettinger, Thom. v. Aq. u. die europäische Zivilisation, 2. A., Frankfurt a. M. 1898. A. Walgrave, Kant et S. Thomas, Rev. néo-scol. 8, 1900. C. Sentroul, Vrai thomisme et vrai kantisme, Rev. néo-scol. 13, 1906, S. 164—200. G. Lebrun, La philos. thomiste dans Lafontaine, Revue de l'ordre de Prémontré 1908, juillet. Merklen, La modernité de S. Thomas, Rev. Augustinienne 1909, février. Domet de Vorges, De Kant à S. Thomas, Revue de philos. 9, 1909, S. 26—39. N. del Prado, Balmes y santo Tomas, Ciencia tomista 1910, sept.-dic. E. Martinez, S. Tomas y el modernismo, Salamanca 1911. L. Bassani, S. Tomaso d'Aquino e il pensiero moderno italiano. Studio storico-filosofico, Siena 1911. Th. Droege, Die Philos. d. hl. Thom. v. A. u. das moderne Denken, Histor.-polit. Blätter 149, 1912, 7—35; 81—96. J. Dindinger, siehe oben unter e. D. Feuling, Henri Bergson und der Thomismus, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 27, 1913, 33—55. Matth. Meier, Descartes' Stellung zu den Alten in seinem Traktat „Les passions de l'âme", Festgabe für G. v. Hertling, Freiburg i. B. 1913, S. 183—209 (inhaltl. Abhängigkeit insbesondere von Arist. u. Thomas von Aquin). M. Grabmann, Der hl. Thom. v. A. im Werturteil d. modernen Wiss., Theol. u. Glaube 1913, S. 809-824.

Zu § 40. Der Kampf für und gegen Thomas.

I. Der Kampf zwischen Augustinismus und Aristotelismus.

Siehe die oben S. 91*, III genannten Arbeiten von Fr. Ehrle, M. de Wulf, E. Portalié, G. von Hertling. Ferner sind zu erwähnen: B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 95—128. K. Werner, Die Scholastik d. späteren Mittelalt. III: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalt., Wien 1883; derselbe, Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung, Wien 1882 (Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 100), S. 435—494. M. Wittmann, Die Stellung d. hl. Thom. v. A. zu Avencebrol, Münster 1900 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 3), S. 56-67 (W. gibt hier eine Gesch. der Lehre von der Mehrheit der substanziellen Formen). H. Felder, Gesch. d. wissensch. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 471—490. M. Grabmann, Die philos. und theol. Erkenntnislehre des Matthaeus von Aquasparta. Ein Beitr. z. Gesch. d. Verhältnisses zwischen Augustinismus u. Aristotelismus im mittelalt. Denken, Wien 1906; derselbe, Le „Correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris, Rev. néo-scol. 1912, S. 404—418. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re p., Louvain 1911, S. 55—57 (Charakteristik des philos. Augustinismus); S. 214—251 (Condamnation du péripatétisme); derselbe, Premiers travaux de polémique thomiste, Rev. des scienc. philos. et théol. 7, 1913, S. 46—69, 245—262. E. Krebs, Der Kampf um Thomas v. A. im Mittelalt., Internat. Wochenschr. 5, 1911, Nr. 36, Sp. 1133—1148; derselbe, La lotta intorno a S. Tomaso d'A. nel medio evo, Riv. di filos. neo-scol., 1913 ottobre. R. Janssen, Die Quodlibeta d. hl. Thom. v. A., Bonn 1912, S. 46-67. Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thom. v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, Zeitschr. f. kath. Theol. 37, 1913, S. 266—318. A. Daniels, Wilhelm von Ware über das menschl. Erkennen. Ein Beitr. z. Gesch. d. Kampfes zwischen dem Augustinismus u. d. Aristotelismus im 13. Jahrh., Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 309-318. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 309—328.

II. Roland von Cremona.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 125—127. L. Lucchini, Il beato Rolando da Cremona, Cremona 1886. H. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, 1886, S. 204, n. 1. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 266.

III. Hugo von St. Cher.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, S. 194 ff. H. Denifle, Arch. f. Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, 1886, S. 204, n. 3; 235, n. 83; derselbe, Chart. Univ. Paris. I, S. 158; derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther,

Mainz 1905, S. 106—111. B. Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892 (siehe Autorenverzeichnis; zur handschriftlichen Überlieferung der exegetischen Werke Hugos von St. Cher). J. H. H. Sassen, Hugo v. St. Cher, seine Tätigkeit als Kardinal 1244—1263, Bonn 1908. M. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode II, Freiburg i. B. 1911, S. 388, 393 f. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 53, Anm. 2.

IV. Peter von Tarentaise.

Quétif-Echard, a. a. O. I, S. 350—354. H. Denifle, Arch. etc. II, S. 206, n. 17; 238, n. 87; derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Mainz 1905, S. 144—152 (über Peters Kommentar zum Römerbrief). Mothon, Vie du bienheureux Innocent V, Rom 1896. Turinaz, Un pape savoisien, Nancy 1901. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 389—390. A. Daniels, siehe Text. P. Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thom. d'A., 2e éd., Fribourg (Suisse), S. 126 f. M. de Wulf, Gesch. der mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 281 f.

V. Robert Kilwardby.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, S. 374—380. W. F. Hooke, Lives of the Archbishops of Canterbury III, London 1865, S. 304—326. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 735 f. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 185—188. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 28—33; derselbe, Notices et extraits etc. V, Paris 1892, S. 115—130. H. Denifle, Archiv etc. II, S. 236, n. 84. Fr. Ehrle, Beitr. z. Gesch. d. mittelalt. Scholastik. II. Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende d. 13. Jahrh., Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. V, 1889, S. 603—635. Bellesheim, Kirchenlexikon 7, 2. A. 1891, S. 449—452. Tout, Dict. of Nation. Biography 31, 1892, 120—122. M. de Wulf, Gilles de Lessines de unitate formae, Louvain-Paris 1902, S. 73 ff. (Les Philosophes du moyen-âge t. I); derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 282. L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalt. IV, 2—3), S. 368—380 (über die Einleitungsschrift De ortu et divisione philosophiae). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 387—388. F. Tocco in: British Society of Franciscan Studies, Vol. II, Aberdeen 1910, S. 93—96. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 233—235.

VI. Heinrich von Gent.

François Huet, Recherches historiques et critiques sur la vie, les ouvrages et la doctrine de Henri de Gand, surnommé le docteur solennel, Gand 1838. M. Schwartz, Henri de Gand et ses derniers historiens, in: Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique, t. X, 1859. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 738—758. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 190—195. K. Werner, Heinrich v. G. als Repräsentant des christlichen Platonismus im 13. Jahrh., in: Denkschr. d. k. Ak. d. Wiss., Wien 1878. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 52—74. F. Ehrle, Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker. I: Hnr. v. Gent, in: Arch. f. Lit.- und Kirchengesch. d. Mittelalt., I, 1885, S. 365—401 u. 507—508. H. Delahaye, Nouvelles recherches sur Henri de Gand, Messager des sciences historiques de Belgique, Bd. 60, 1886, S. 328—355, Bd. 61, S. 438—455 (auch separat Gand 1886). A. Wauters, Sur les documents apocryphes qui concerneraient Henri de Gand, le docteur Solennel, et qui le rattacheraient à la famille Goethals. Bulletin de la Commission royale d'histoire, 4. sér., XIV, Bruxelles 1887, S. 179—190. Napoléon de Pauw, Note sur le vrai nom du docteur Solennel, Henri de Gand, ebd. XV, 1888, S. 135—145. A. Wauters, Sur la signification du mot latin formator à propos de Henri de Gand, ebd. XVI, 1889, S. 12—75. Napoléon de Pauw, Dernières découvertes concernant le docteur Solennel, Henri de Gand, ebd. XVI, 1889, S. 27—135. A. Wauters, Le mot latin formator, au moyen-âge, avait la signification le professeur, ebd. S. 399—410. U. Berlière, Die neuesten Forschungen über H. v. G., in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 14, 1890, S. 384—388. Vgl. dazu Cl. Baeumker in: Archiv f. Gesch. d.

Philos., Bd. V, 1891, S. 130 f. M. Mayr, Kirchenlexikon 5, 2. A., 1888, S. 1704—1706. B. Hauréau, Notices et extraits, Bd. VI, S. 162—173 (d. Liber de scriptoribus ecclesiasticis wird H. v. G. abgesprochen; ders., Bd. V, S. 71 (über einen gegen H. v. G. gerichteten Traktat). M. de Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège jusqu'à la Révolution française, Louvain et Paris 1895, S. 46—272 (Extrait du t. LI des Mémoires couronnés et autres mémoires de l'Académie de Belgique 1894). Vgl. dazu Cl. Baeumker in: Arch. f. G. d. Philos., Bd. X, 1897, S. 283 ff. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 80—116; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 324—327. G. Hagemann, De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo, Münster 1898. R. Seeberg, Die Theologie d. Duns Scotus, in: Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche, Bd. V, 1900, S. 605—624 (Duns Scotus u. Heinrich v. G.). J. Lichterfeld, Die Ethik Heinrichs von Gent in ihren Grundzügen, Erlanger I. D. 1906. H. Hurter, Nomencl. II, 3. ed. 1906, S. 396—400. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 156—164. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 446—451 (über die Möglichkeit des leeren Raumes); 451—455 (über den Begriff des Unendlichen). P. Mandonnet, Les premières disputes etc., siehe oben S. 93*, e. C. Henry, Contribution etc., siehe oben S. 93*, e.

VII. Johannes Quidort von Paris.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 500—502. F. L. Lajard, Hist. litt. de la France XXV, 1869, S. 244—266. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 126—128. H. Denifle, Archiv etc. II, S. 212, n. 54; 236, n. 4; derselbe, Chartul. Univers. Paris. II, 46, n. 569; 120, n. 656. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster 1902, S. 170—177. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen u. Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903, S. 275—333. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 477—479. M. Grabmann, Le „Correctorium corruptorii" du dominicain Johannes Quidort de Paris, Rev. neó-scol., 1912, S. 404—418. P. Mandonnet, Premiers travaux etc., S. 56 f., siehe unter I. Fr. Ehrle, Der Kampf um d. Lehre d. hl. Thom. usw., S. 285—289, siehe unter I.

VIII. Johannes von Neapel.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 567. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz, 1865, S. 879. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 343—345. H. Denifle, Archiv etc. II, S. 216, n. 68. J. Jellouschek, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26, 1912, S. 155—187; 325—367 (Verteidigung d. Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Johannes von Neapel). P. Mandonnet, Premiers travaux etc., S. 255—258, siehe unter I.

IX. Aegidius von Lessines.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 370 f. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 33—41; derselbe, Notices et extraits V, Paris 1892, S. 65—72. H. Denifle, Archiv etc. II, S. 238, n. 89. M. de Wulf in seiner Ausgabe, siehe Text; derselbe, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 68—80; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übersetz. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 316 f. P. Mandonnet, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 105—107.

X. Bernhard de Trilia.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, S. 432—434. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 737 f. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, Paris 1880, S. 114—120. H. Denifle, Archiv etc. II, S. 209, n. 34; 239, n. 97. M. Grabmann, Die philos. u. theol. Erkenntnislehre das Matthaeus ab Aquasparta, Wien 1906, S. 34.

XI. Herveus von Nédellec (Natalis).

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 533—536. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 876—879. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 264—273. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 327—343. H. Denifle, Archiv etc. II, S. 228, n. 17. Braunmüller, Kirchenlex. 5, 2. A. 1888, S. 1916 f. C. Werner, Der hl. Thomas v. A., III, Regensburg 1889, S. 104—106. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. 7, 3. A. 1899, S. 771—773. M. Grabmann, Die Lehre d. hl. Thom. v. A. von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, S. 33—35. Mortier, Hist. des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs II, Paris 1905, S. 412, 525 ff. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. A. 1906, S. 476 f. E. Krebs, Theologie und Wissenschaft usw., siehe Text. Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung bei Herveus Natalis, Jahrb. f. Philos. und spek. Theol. 26, 1912, S. 155—187; 325—367. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 388, 390. R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole), Münster 1913, S. 208—210.

XII. Gottfried von Fontaines.

F. Lajard, Hist. litt. de la France XXI, Paris 1847, S. 547—565. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz, 1865, S. 774—777; derselbe, Kirchenlexikon 5, 2. A., 1888, S. 933 f. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 196—199. Wittert, Godefroid de Fontaines, le docteur vénérable, Liège 1873. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 137—156. M. de Wulf, Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. — Étude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines (Extrait des Mémoires publiés par la classe des lettres et des sciences mor. et pol. de l'Acad. royale de Belgique, Nouv. série, t. 1, Bruxelles 1904; derselbe, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 80—116; derselbe, L'intellectualisme de Godefroid de Fontaines d'après le Quodlibet VI, q. 15, Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 287—296; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 319—321. H. Hurter, Nomencl. II, 3. ed. 1906, S. 314. P. Mandonnet, Les premières disputes etc., siehe oben S. 93*, e. C. Henry, Contribution etc., siehe oben S. 93*, e. A. Pelzer, Godefroid de Fontaines. Les manuscrits de ses Quolibets conservés à la Vaticane et dans quelques autres biblioth., Rev. néo-scol. 1913, S. 365—388; 491—532.

XIII. Aegidius von Rom.

A. Gandolfo, Dissertatio historica de 200 celeberrimis scriptoribus Augustinianis Romae 1704, S. 20—36; auch in: Ossinger, Biblioth. Augustiniana, Ingolst. et Aug. Vind. 1768, S. 237—250. Ch. Jourdain u. Fr. X. Kraus, siehe im Text. E. Renan, Averroës et l'Averroïsme, 2e éd., Paris 1861, S. 251—255 (Der Liber de erroribus philos. wird fälschlich Aegidius zugeschrieben). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 766—770. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipz. 1867, S. 257—264. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 165—170. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalt. III: Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1883 (behandelt werden Aegidius von Rom und Gregor von Rimini); derselbe, Die augustinische Psychol. in ihrer mittelalt.-scholastischen Einkleidung u. Gestaltung, Wien 1882 (Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 100), S. 435—494. Scheeben, Kirchenlexikon 3, 2. A., 1884, S. 667—671. Narducci, Intorno ad una enciclopedia finora sconosciuta di Egidio Colonna romano, ed al plagio fattone dall' Inglese Bartolomeo Glauville, Atti della Reale Acad. dei Lincei, 18 Gennaio 1885. F. Lajard, Hist. litt. de la France XXX, 1888, S. 421—566. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, 1889; II, 1, 1891 (siehe Index unter Aeg. Rom.); derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Mainz 1905, S. 173—178 (über Aeg. Kommentar zum Römerbrief). N. Mattioli, Studio critico sopra Egidio Romano Colonna, Rom 1896. P. Féret, La faculté de theologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres III, Paris 1896, S. 459—475. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster 1902, S. 160—163 (über den Traktat De pot. eccles.). L. Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster

1903 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. IV, 2—3), S. 380—385 (über die Einleitungsschrift De partibus philosophiae essentialibus). R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Ein Beitr. z. Gesch. d. politischen Anschauungen des Mittelalt., Stuttgart 1903, S. 32—129 (Aeg. kirchenpolitische Anschauungen). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 471—485. Burgard, Un disciple de S. Thomas d'A., Gilles de Rome, Rev. Augustinienne 1906. August. C. A. Durbay, The Catholic Encyclopedia IV, 1908, S. 127—128. G. U. Oxilia — G. Boffito, siehe Text (enthält auch eine Biographie des Aeg.). J. Zeiller, L'idée de l'état dans S. Thom. d'Aquin, Paris 1910, S. 162—177 (Aeg. politische und kirchenpolitische Auffassungen). G. Boffito, Saggio di Bibliographia Egidiana, Firenze 1911. P. Mandonnet, Siger de Brabant etc., 2e partie, Louvain 1908, p. XIV sqq.; XXIII sqq. (über den Aeg. fälschlich zugeteilten Liber de erroribus philosophorum); derselbe, ebendas., 1re partie, Louvain 1911, S. 248—251 (über die Schulkarriere des Aeg.); derselbe, La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276—1291), Rev. des sc. philos. et théol. 1910, S. 480—499; derselbe, Les premières disputes etc., siehe oben S. 93*, e (über die Unterscheidung von Wesenheit u. Dasein); derselbe, Premiers travaux de polémique thomiste, Rev. des sc. philos. et théol. 1913, S. 55 (über das Aeg. mit Unrecht zugeschriebene Correctorium corruptorii). Fr. Ehrle, Der Kampf um die Lehre d. hl. Thom. v. A. in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod, Zeitschr. f. kath. Theol. 37, 1913, S. 278—284 (über das Aeg. fälschlich zugeteilte Correctorium corruptorii). M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philosophie, ins Deutsche übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 321—323.

W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit, München 1909 (über Aeg. Pädagogik).

XIV. Jacob Capocci von Viterbo.

A. Gandolfo, S. 184—189 (siehe unter XIII). B. Hauréau, Hist. lit. de la France XXVII, 1877, S. 45—63; derselbe, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 159—164. K. Werner, Die Scholastik d. späteren Mittelalt. III, Wien 1883, S. 14 u. oft. B. Cantera, Documenti risguardanti il beato Giacomo da Viterbo, arcivescovo di Napoli, Napoli 1888. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, 1889, S. 62 u. öfters. P. Feret, La faculté de théologie de Paris. etc. III, Paris 1896, S. 477 ff. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster 1902, S. 163—166. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903, S. 129—152 (insbesondere über den Traktat De regimine christiano). P. Mandonnet, La carrière scolaire de Gilles de Rome, Rev. des sc. philos. et théol. 1910, S. 487. Anm. 2; derselbe, Premiers travaux de polémique thomiste, ebendas. 1913, S. 61. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 324.

XV. Augustinus Triumphus.

F. Cornelius Curtius, Virorum illustrium ex ordine Eremitarum S. Augustini elogia, Antverpiae 1636, S. 129—139. A. Gandolfo, S. 81—84 (siehe unter XIII). Ossinger, S. 44—49 (siehe unter XIII). C. Prantl, Geschichte der Logik III, Leipzig 1867, S. 274—276. S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste, Leipzig 1874, S. 286 ff. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 290—291. H. Hagemann, Kirchenlexikon 1, 2. A. 1882, S. 1692—1694. K. Werner, Die augustin. Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Gestaltung (Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch. zu Wien, philos.-histor. Kl. 100), Wien 1882, S. 474—486 (über die Seelen- u. Erkenntnislehre); derselbe, Die Scholastik d. späteren Mittelalt. III, Wien 1883, S. 14. H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster 1902, S. 250 ff. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903, S. 172—189; derselbe, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig des Bayern, I. Teil, Rom 1911, S. 190—196 (Analyse der Schrift De divinatoribus et somniatoribus); II. Teil. Rom 1914, S. 481—490 (Text des Traktats). H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Mainz 1905, S. 161—172 (ein Fragment aus dem Kommentar d. Aug. Triumph. zum Römerbrief). R. Schmid, Realenzykl. f. prot. Theol. 20, 3. A. 1908, S. 134—135. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 517 f.

XVI. Thomas von Straßburg.

A. Gandolfo, S. 334 ff. (siehe unter XIII). Ossinger, S. 71 ff. (siehe unter XIII). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1045—1049. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 3—6. P. Féret, La faculté de théologie de Paris etc. III, Paris 1896, S. 493. Morgott, Kirchenlexikon 11, 2. A. 1899, S. 1689—1690. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 197—206. Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalters, Rede, Straßburg 1912, S. 22.

XVII. Dante Alighieri.

Philalethes (König Johann von Sachsen), Übersetzung und Kommentar zur Divina Commedia, 3 Bde., Dresden 1828—1849, 4. Abdr. 1891 (In dem Kommentar zum Paradiso, erste Ausgabe 1849, ist dem ersten Gesang ein Aufsatz „über Kosmologie und Kosmogonie nach den Ansichten der Scholastiker“ beigegeben, wobei Philaletes aus Alberts d. Gr. Schrift De causis et processu universitatis schöpfte). Ozanam, D. u. die kathol. Philos. im 13. Jahrh., Paris 1845. Schelling, Üb. D. in philos. Beziehung, Sämtl. WW., I. Abt., Bd. 5, S. 152 ff. Wegele, D. Alighieris Leben u. Werke, 2. A., Jena 1865. Charles Jourdain, La philosophie de St. Thomas d'Aquin, II, S. 128 ff. Hugo Delff, D. A., Leipzig 1869 (besonders die Beziehungen D.s zum Platonismus u. zur Mystik). G. A. Scartazzini, D. Al., seine Zeit, sein Leben u. s. Werke, Berlin 1859, 2. A., Frankfurt a. M. 1879. Dantologia. Vita ed opere di Dante Alighieri per. G. A. Scartazzini, 3. ed. di N. Scaranno, Milano 1906. C. Vasallo, D. Al. filosofo e padre della letteratura italiana, Asti 1872. Gustav Baur, Boëthius u. Dante, Lpz. 1873. Wilh. Schmidt, Üb. D.s Stellung in d. Gesch. d. Kosmographie, I. T.: die Schr. De aqua et terra, Leipziger I.-D., Graz 1876. Franz Hettinger, Die göttl. Komödie des D. Al., Freib. i. B. 1880. Grg. Simmel, D.s Psychologie, in: Ztschr. f. Völkerpsych. usw., 15. Bd., 1884, S. 18-69, 239—276. J. G. Müller, Kirchenlexikon 3, 2. A. 1884, S. 1378—1395. G. M. Cornoldi, La filosofia scolastica di S. Tomaso e di Dante, 7. ed., Roma 1889. J. Berthier, La divina Comm. con commenti secondo la Scolastica, Freiburg (Schweiz) 1892. J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 430—436. Fr. X. Kraus, Dante, sein Leben u. sein Werk, Berlin 1897. Gius. Zuccante, Il concetto e il sentimento della natura nella Divina Commedia, Conferenza, Milano 1897. L. Stein, D. als Sozialphilosoph in seiner Schrift De monarchia, in: Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 10, 1896; 11, 1897. C. Carboni, La sintesi filosofica del pensiero dantesco, Pitigliano 1899. M. da Carbonara, Dante e Pier Lombardo, Città di Castello 1899. C. Huit, La psychologie de Dante, in: Annales de philos. chrétienne, 71e année, 1901. G. Boffito, Dante e Ugo di Strasburgo etc., siehe oben S. 165*, II. L. Pfleger, Dante und Hugo von Straßburg; siehe oben S. 165*, II. E. G. Gardner, Dantes ten heavens. Study of Paradiso, 2. ed., London 1900; derselbe, The Cathol. Encyclopedia 4, 1908, S. 628—633; derselbe, Dante and the mystics. A study of the mystical aspect of the Divina Commedia and its relation with som of its mediaevel sources, London 1913. R. Murari, Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche, Bologna 1905. H. Kelsen, Die Staatslehre des Dante Alighieri, Wiener staatswiss. Studien VI, 3, Wien 1905. G. Tarozzi, Teologia dantesca studiata nel Paradiso, Livorno 1905. A. Leclère, Le mysticisme catholique et l'âme de Dante, Ann. de philos. chrét., Bd. 149, 150, 1905 (auch separat Paris 1906). G. B. Zoppi, Psicologia dantesca, Riv. Rosminiana 1906—1909. G. Franceschini, La psicologia della Divina Commedia. „L'inferno“, Venezia 1906. J. Köhler, Dante als Prophet an unsere Zeit, Berlin 1906 (Das moderne Christentum, I. Serie, 4. H.). A. Cappa Legora, La politica di Dante e di Marsilio di Padova, Rom-Turin 1907. G. Poletto, Religione, morale e politica nelle opere di Dante, Siena 1907. R. Garofalo, Idee sociologiche e politiche di Dante, Nietzsche e Tolstoi, Palermo 1907. W. Schmidt, Der Kampf um den Sinn des Lebens. Von Dante bis Ibsen, 2 Bde., Berlin 1907. E. Sulger-Gebing, Goethe und Dante, Berlin 1907 (Forsch. z. neueren Literaturg., herausg. v. Muncker 32). E. J. Bryne, Dante and Goethe; their philosophies of life, The Americ. Cathol. Quarterly Rev. 1908, S. 354—365. H. Grauert, Dante u. die Idee des Weltfriedens, München 1909.

W. H. Reade, The moral system of Dantes Inferno, 1909. A. Viel, La divine Comédie de Dante, son dessein théologique, Revue thomiste 1909. Dante as a philosopher, The Cathol. University Bulletin 1910, April. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle, 1re partie, Louvain 1911 (Les Philosophes Belges VI), S. 287—309 (Siger de Brabant, Thomas d'Aquin et Dante). G. Santayana, Three philosophical poets: Lucretius, Dante and Goethe, London 1911. C. Sauter, Dante u. d. liber de causis, Histor.-polit. Bl. 147, 1911, 81—91; 161—169; derselbe, Dantes Gastmahl übers. u. erklärt mit einer Einführung, Freiburg i. B. 1911; derselbe, Dantes Monarchie übers. u. erkl. mit einer Einführung, Freiburg i. B. 1913. Amaducci, La fonte della Divina Commedia, Rovigo 1911, 2 voll. (Die Quelle der göttlichen Commedie wäre nach A. das 33. Opusc. des Petrus Damiani. Allein die Argumente sind nicht beweiskräftig); siehe dazu La Civiltà Cattol. 62, 1911, IV, S. 664—680. G. Busnelli, Il concetto e l'ordine del Paradiso dantesco. I. Teil, Città di Castello 1911. M. Battistoni, Il pensiero pedagogico in Dante, Perugia 1911. A. v. Kostanecki, Dantes Philosophie des Eigentums, Leipzig-Berlin 1912 (aus Arch. f. Rechts- u. Wirtschaftsphilosophie 1911 u. 1912). L. Rocca, San Pier Damiano e Dante, Rendic. di R. Ist. Lombardo 1912, Vol. XLV, S. 731—749. O. Miller, Dantes Geschichtsphilosophie, Freiburger I. D., Hildesheim 1912. B. Nardi, Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate 1912 (Auszug aus Riv. di Filosofia Neoscolastica 1911, aprile e ottobre; 1912, febraio e aprile); siehe dazu Cl. Baeumker, Deutsche Literaturz. 1913, N. 44, S. 2757—2762. L. Gaugusch, Staat und Kirche nach Dantes Schrift De monarchia, Theol. Quartalschr. 1913, S. 30—56. Ph. H. Wicksteed, Dante and Aquinas, London u. Toronto 1913. Fr. Kern, Humana Civilitas (Staat, Kirche und Kultur). Eine Dante-Untersuchung, Leipzig 1913 (Mittelalt. Studien I, 1); derselbe, Dantes Gesellschaftslehre, Vierteljahrschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsg. 1913, S. 289—306; derselbe, Vier Vorträge zur Einführung in die göttliche Komödie, Tübingen 1914. E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Dritte Vereinsschr. d. Görres-Gesellsch., Köln 1913, S. 35—55; derselbe, Meister Dietrich, Münster 1906, S. 72, 75, 84, 59* (über die Beziehungen Dantes zu Lehren des Dietrich von Freiberg). Cl. Baeumker, Die christl. Philos. des Mittelalt., Kultur d. Gegenwart I, 5, 2. A., Leipzig-Berlin 1913, S. 406 f. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 318.

XVIII. Jacob von Douai.

B. Hauréau, Hist. litt. de la France XXVII, 1877, S. 156—160; derselbe, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 262—265. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 124 f.; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 318, Anm. 8.

XIX. Gerhard von Bologna.

A. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 876. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 241. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 266—272. M. Grabmann, Thomas von Aquin, Kempten u. München 1912, S. 50.

XX. Radulf, der Bretone (Brito).

M. Daunou, Hist. litt. de la France XVIII, Paris 1835, S. 529. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 876. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 241—242. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 272—278.

Zu § 41. Die Entwicklung der Logik und Methodik im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert.

I. Wilhelm Shyreswood.

C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 10—24. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 1, Paris 1880, S. 182—184.

II. Lambert von Auxerre.

Quétif-Echard, Script. O. Praed. I, S. 906. Hist. lit. de la France XIX, Paris 1838, S. 416. C. Prantl, a. a. O., S. 25—32. B. Hauréau, a. a. O., S. 188—191.

III. Petrus Hispanus.

Histoire lit. de la France XIX, Paris 1838, S. 322—334. C. Prantl, a. a. O., S. 32—74. B. Hauréau, a. a. O., II, 2, S. 26 f. J. Brischar, Kirchenlexikon VI, 2. A. 1889, S. 1583. Walsh, John XXI, philosopher, physician, pope, Americ. eccles. Review 1908. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos., deutsche Übersetz. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 337 f. — Die Arbeiten von Thurot, Rose, Stapper siehe oben zu § 32, III, S. 135*.

IV. Raymundus Lullus.

Eine alte anonyme, aber zeitgenössische Vita Lulls nebst Schriftenkatalog wurde von J. B. Sollerius, Acta Sanctorum, Juni t. V, 1709, S. 661—668 veröffentlicht. Ebendas. S. 668—673 und S. 633 ff. ist auch die 1511 abgefaßte Lullbiographie des Carolus Bovillus und anderer ediert. Zur Vita coaetanea siehe M. Bihl, Le bienheureux Raymond Lulle, Études francisc. XV, 1906, S. 328—345, der die Echtheit anzweifelte, während O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Münster 1909, S. 10—12 mit Recht für die Echtheit eintrat. — Bei M. Bihl, a. a. O., S. 343, Anm. 4 ist auch eine reiche Literatur über Lullus zusammengestellt; ebenso bei J. H. Probst; Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle (Ramon Lull), Toulouse 1912, S. IX—XVI.

Hier seien genannt: Jo. Henr. Altstädtii clavis artis Lullianae et verae logicae, Argentor. 1609. Perroquet, Apologie de la vie et des oeuvres du bienheur. R. Lulle, Vendôme 1667. J. Casturer, Disertaciones historicas del culto immemorial del B. Raymundo Lullio, Mallorca 1700. J. B. Sollerius, Acta Sanctorum, Juni t. V, 1709, S. 633—736. A. R. Pasqual, Vindiciae Lullianae sive demonstratio critica immunitatis doctrinae illuminati doctoris B. Raym. Lulli Martyris ab erroribus eidem a Nicolao Eymerico impactis, t. I—IV, Avenione 1787. Bonner Zeitschrift für Philos. u. kathol. Theologie 1852, H. 83, Vorstudien über das Leben des Raymundus Lullus. A. Helfferich, Raymund Lull und die Anfänge der katalonischen Literatur, Berlin 1858. E. Renan, Averroës et l'Averroïsme, 2e éd., Paris 1861, S. 255—259. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 924—952. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 145—177 (gute Darstellung der Ars magna). F. de P. Canalejas, Las doctrinas del Doctor iluminado Raimundo Lulio 1270—1315, Madrid 1870. Luanco, Raimundo Lulio considerado como alquimista, Barcelona 1870 (Nachweis, daß Lullus kein Alchimist war). Menendez Pelayo, Historia de los Heterodoxos Espannoles, t. I, Madrid 1880, S. 513—539 (Reaccion Antiaverroista — Teodicea Lulliana — Vindicacion de Raimundo Lulio y de R. Sabunde). B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 292—298; derselbe und Littré, Raimond Lulle, in: Hist. litt. de la France, t. 29, 1885, S. 1—386. S. 333 f. wird aufmerksam gemacht auf die 1298 abgefaßte, jetzt von O. Keicher edierte Schrift: Declaratio Raymundi etc. Vgl. dazu H. Denifle, Chart. Univers. Paris. I S. 556; II, S. 140, 142, 144 und Clem. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898, S. 106. H. Denifle, Zur Verdammung der Schriften des Raimund Lull, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. IV, Berlin 1888, S. 352—356. Hartmann, Kirchenlexikon X, 1895, S. 747 ff. J. E. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 411—430 (ausführliche Darstellung der Ars magna). Miguel Asin Palacios in: Homenaje a Menendez Pelayo, t. II, Madrid 1899, S. 217—256 (Nachweis der Abhängigkeit Lullischer Schriften von dem Buch Alfohutat des arabisch-murcianischen Philosophen Mohy ed Din). G. Groeber, Grundriß der romanischen Philologie II, 2, Straßburg 1897, S. 105—107. J. Ribera, Origines de la filosofia de Raimondo Lullo, Madrid 1899. M. André, Los primeros viajes de Raimundo Lullo, in: Revista contemporanea 117, S. 513—522. M. Gaya y Bauza, Ramón Lull, ebd. 119, S. 617—630. M. André, Le bien-

heureux Raymond Lulle („Les saints"), Paris 1900. J. Garan, Estudi de la doctrina filosofica-teologica qui's conté en el „libre del gentil y los tres sabis" del Bto. Ramon, in: Boletin de la sociedad arqueologica Luliana, 1901, S. 33–41. Ramon Lull, Condempna de sas obras per la inquisició. Revisió pontificia demanada par Barcelona, Boletin de la Sociedad arqueologica Luliana 1901 (Bittgesuch der Behörden von Barcelona an den Papst 1390 um Aufhebung der Verdammung gewisser Schriften des Lullus). J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 150 f. S. M. Zwemer, Raymond Lull, first missionary to the Moslems, New York 1902; ins Deutsche übersetzt Wiesbaden 1913. W. A. T. Barber, Raymond Lull, the illuminated doctor: a study in mediaeval missions, London 1903. Zöckler, Realenzyklopädie für protest. Theol., Bd. 11, 1902, S. 706 ff. Juan Maura y Gelabert, El optimismo del b. Raymundo Lulio, Barcelona 1904. B. Schädel, Literaturblatt für germanische u. romanische Philol. 26, 1905, S. 201–208 (über die neuen Lull-Publikationen). Girol. Golubovich, Bibliotheca bio-bibliografica della terra santa e dell' oriente francescano, t. I, Quaracchi 1906, S. 361–392. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 469–476. H. Finke, Acta Aragonensia t. II, Berlin u. Leipzig 1908, S. 900 f., n. 578 u. 579 (F. veröffentlicht zwei Briefe vom 5. August 1315 und 29. Oktober 1315, in denen von Lullus als von einem noch Lebenden gesprochen wird). P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 148, 424, 427 (Lullus' Abhängigkeit in seiner Auffassung der Elemente von Johannes Scottus). M. Grabmann, Gesch. d. schol. Methode I, Freiburg i. B. 1909, S. 279 (über die Schrift: Probatio articulorum fidei per necessarias rationes). S. Bové, La filosofia nacional de Catalunya, Barcelona 1902; derselbe, Les doctrines lulianes en lo congrés Universitari Catala, Barcelona 1903; derselbe, El sistema cientifico Lulliano Ars magna, Barcelona 1908; derselbe, Al margen de un discurso (Raimundo Lulio), La Seo de Urgel 1912; derselbe, S. Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento (Platon y Aristoteles harmonizados por il B. Raim. Lulio), Barcelona 1913. O. Keicher, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie, Münster 1909. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 215–218. P. Blanco, La apologia luliana del Dr. Dimas de Miguel y el catalogo de las obras de Raimundo Lulio del Dr. Arias de Loyola, La Ciudad de Dios 1908 u. 1909; derselbe, El catalogo de las obras de Raimondo Lulio del Dr. Arias de Loyola, ebendas. 1910; derselbe, Memoria de los libros que han venido à noticia del Dr. Dimas del iluminado Doctor Raimundo Lulio, ebendas. 1910. A. Rubió y Lluch, Summari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans, Barcelona 1911. E. Rogent y E. Duran, Les ediciones lulianes de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, Barcelona 1913. A. Gottron, Ramon Lulls Kreuzzugsideen, Berlin 1912 (Abh. z. mittleren und neueren Gesch., H. 39); derselbe, Neue Literatur zu Ramon Lull, Franziskanische Studien 1914, S. 250–256. M. J. Avinyo, Beat Ramón Llull. Sa vida y la historia contemporanea, Igualada 1912. S. M. Lozano, Demonstrabilidad de los misterios de la fe según Raimundo Lulio, La Ciencia Tomista 1912 und 1913. J. H. Probst, Caractère et origine etc.; siehe oben; derselbe, Le Lullisme de Raymond de Sebonde (Rimon de Sibiude), Thèse, Toulouse 1912. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos., deutsche Übersetzung von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 365–367.

V. Siger von Courtrai.

Ch. Thurot, siehe im Text. L. Délisle, Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale, t. II, Paris 1874, S. 173 f. (Siger von Courtrai nicht identisch mit Siger von Brabant). Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster 1898 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, 6), S. 67 ff. P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle. Étude critique et documents inédits, Fribourg (en Suisse) 1899, p. LXXV sq. (Pseudo-Siger de Brabant); 2e éd., 1re partie, Louvain 1911, S. 65—68; 74—78; 141. A. Niglis, Siger von Courtrai. Beiträge zu seiner Würdigung, I.-Diss., Freiburg 1903. H. Vercruysse, Étude critique des sources relatives à la personalité du Sorboniste Siger de Courtrai, Mém. du cercle hist. et archéolog. de Courtrai IV, 1910, S. 37–85 (biographische Notizen). M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 133 f.; derselbe, Gesch. der

mittelalterl. Philososophie, deutsche Übersetzung von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 338 f. G. Wallerand, in seiner Ausgabe d. Werke Sigers v. Courtrai. Siehe auch die Lit. zu Siger von Brabant.

Zu § 42. Der lateinische Averroismus.

I. Siger von Brabant.

Le Clerc in der Histoire litt. de la France, XXI, Paris 1847, 96—127. Kervyn de Lettenhove, Siger de Gulleghem, docteur de théologie de l'univers. de Paris au XIIIe siècle, Bullet. de l'Académie de Belgique, T. 20, 1853, S. 252—259. E. Renan, Averroès et l'averroïsme, 2e éd., Paris 1861 (L'averroïsme dans la philosophie scolastique). Ch. Potvin, Siger de Brabant, Bullet. de l'Ac. royale de Belgique, T. 45, 1878, S. 330—397. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 131—137; derselbe, Hist. litt. de la France XXIX, Paris 1885, S. 333 f. (über die Declaratio Raymundi); derselbe, Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277, Journal des savants 1886, S. 176—183, wieder abgedruckt in Hist. litt. de la France XXX, Paris 1888, S. 270—279; derselbe, Notices et extraits, t. V, 1892, S. 88—99. F. Castets, Il Fiore, poème italien du XIIIe siècle par Durante, Montpellier (Paris) 1881, S. 47, 150—152. Siehe dazu G. Paris, Romania X, Paris 1881, S. 460 f.; derselbe, Revue politique et littéraire, IIIe série, t. II, Paris 1881, S. 582—586 (Siger de Brabant); derselbe, La mort de Siger de Brabant, Romania XXIX, 1900, S. 107—112. C. Cipolla, Sigieri nella Divina Commedia, Giornale storico della letteratura italiana, vol. 8, Torino 1886, S. 53—139. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, Paris 1889, S. 487, 556. P. Mandonnet, Polémique averroïste de Siger de Brabant et de St. Thomas d'Aqu., Revue Thomiste, verschiedene Artikel, T. III—V, 1895—1897; derselbe, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle; siehe im Text. Mandonnets Werk ist die umfassendste und bedeutendste Publikation über den lateinischen Averroismus im dreizehnten Jahrhundert. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger usw., siehe im Text. Baeumker bietet (S. 49—116) eine ausgezeichnete geschichtliche Darlegung des verwickelten Siger-Problems; derselbe, Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabant, Arch. f. Gesch. d. Philos. 13, 1900, S. 73 ff.; derselbe, Zur Beurteilung Sigers von Brabant, Philos. Jahrb. 1911, S. 177—202. Gegen Mandonnet, der darauf in zwei Artikeln erwiderte: Autour de Siger de Brabant, Revue thomiste, mai-juin, juillet-août 1911. Erwiderung Baeumkers: Um Siger von Brabant, Philos. Jahrb., 1911, S. 369—381; 517—519; derselbe, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kultur d. Gegenw. I, 5, 2. Aufl., Leipzig-Berlin 1913, S. 383; derselbe, Die Stellung des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) und seiner Schrift De motu cordis, München 1913 (Sitzungsb. d. K. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. hist. Kl., Jahrg. 1913, 9. Abh., S. 15—16. C. V. Langlois, Siger de Brabant, in: Revue de Paris, 1900, n. 17, S. 60—96. P. Alphandéry, Y a-t-il eu un averroïsme populaire au XIIIe et au XIVe siècle, Revue de l'hist. des religions 44, 1901, S. 395—406. F. Picavet, L'averroisme et les averroistes du XIII siècle d'après le „De unitate intellectus contra Averroistas" du S. Thomas d'Aquin, in: Revue de l'histoire des religions 45, Paris 1902, 56—69. M. de Wulf, Hist. de la philos. scol. dans les Pays-Bas, Louvain, Paris 1895, S. 275 ff.; derselbe, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 117—122; derselbe, Gesch. der mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 339—349. F. Bruckmüller, Untersuchungen über Sigers (von Brabant) Anima intellectiva, I. D., München 1908 (Br. findet in Siger keinen Averroisten, sondern einen Thomisten, einen „Thomasschüler", der außer von Arist. vor allem von Thomas von A. abhängig sei. Allein die von Br. für seine Ansicht vorgebrachten Gründe sind völlig unzureichend). Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, S. 124—131. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 164—170. P. Doncoeur, Notes sur les Averroistes latins. Boèce le Dace, Rev. des scienc. philos. et théol. 1910, S. 500—511. R. Janssen, Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin, Bonn 1912, S. 67 ff. B. Nardi, Sigieri di Brabante nella divina comedia e le fonti della filosofia di Dante, Spianate 1912 (Auszug aus der Riv. di filosofia neo-scolastica 1911 u. 1912). A. J. Rahilly, Averroism and Scholasticism, Studies. An Irish Quarterly Review 1913—1914 (R. sucht gegen Mandonnet zu zeigen, daß

die Kommentare des Averroës bezüglich des Verhältnisses von Wissen und Glauben mit seinen übrigen Werken nicht im Widerspruch stehen, und daß die Auffassung von Mandonnet in bezug auf Sigers Averroismus großen Bedenken unterliegt).

II. Boëtius der Däne.

B. Hauréau, Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277 in: Journal des savants 1886, S. 176—183; derselbe, Hist. litt. de la France, t. 30, 1888, S. 270—279. Cl. Baeumker, Impossibilia etc., S. 106 ff. P. Mandonnet, Siger de Brabant etc., CCXXXV f., CCXXXIX ff.; 1re partie 1911, S. 220 f., 224 ff., 313 f. Denifle, Chart. Univ. Paris. I, S. 556. P. Doncoeur, Notes sur les Averroistes latins. Boèce le Dace, Rev. des scienc. philos. et théol. 1910, S. 500—511 (die logischen Werke des Boëtius enthalten keinen spezifischen Averroismus).

III. Johann von Jandun und Marsilius von Padua.

E. Renan, Averroës et l'averroïsme, 2e éd., Paris 1861, S. 339—342. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 273 f. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, 1880, S. 281—290. K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalters, Wien 1881 (Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch., philos.-hist. Kl., Bd. 98), S. 265—288. A. Stöckl, Kirchenlexikon 6, 2. A. 1889, S. 1691—1693. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 103, 186, 301—303, 326, 718. P. Féret, La faculté de théologie de Paris etc. III, Paris 1896, S. 273—275. N. Valois, Jean de Jandun et Marsile de Padoue, auteurs du Defensor pacis, Histoire litt. de la France, t. 33, 1906, S. 528—623. H. Hurter, Nomenclator lit. II, 3. ed. 1906, S. 529. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 24. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 132 f.; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 393—395.

E. Renan, a. a. O., S. 339 f. S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers, Leipzig 1874. Labanca, Marsilio da Padova, riformatore politico e religioso, Padova 1882. Wurm, Kirchenlexikon 8, 2. A. 1893, S. 908—910. P. Féret, a. a. O., III, S. 193—200. Sander, Realenzykl. f. prot. Theol. 12, 3. A. 1903, S. 368—371. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903, S. 452—456. N. Valois, siehe oben. A. Cappa Legora, La politica di Dante e di Marsilio di Padova, Rom-Turin 1907. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, S. 501—508. P. Villari, Marsilio di Padova e il „Defensor pacis", N. Antologia 1913, aprile, S. 369—379. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 520—523.

IV. Johann Baconthorp.

E. Renan, a. a. O., S. 318 ff., 420. C. Prantl, a. a. O., S. 318. B. Hauréau, a. a. O., S. 441—443. K. Werner, Der Averroismus usw. (siehe unter III), S. 231—265; derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalters II. Die nachskotistische Scholastik, Wien 1883, S. 13 f. und sehr häufig. Scheeben, Kirchenlexikon 1, 2. A. 1882, S. 1838 f. H. Hurter, Nomenclat. lit. II, 3. ed. 1906, S. 544 f. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., 1913, S. 395, Anm. 5.

V. Pietro d'Abano.

Acta philosophorum t. III, n. 15, S. 374—400 (ed. Ch. Aug. Heumann, Halle 1724). Weitere ältere Lit. siehe bei U. Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen-âge, Bio-Bibliogr., Paris 1907, S. 3668. E. Renan, a. a. O., S. 326—328. C. Prantl, a. a. O., S. 243. F. Wüstenfeld, Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische, Abh. d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, B. 22, 1877. Ronzoni, Della vita e delle opere di P. d'Abano, Roma 1878. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1 (Der Endausgang der mittelalt. Scholastik), Wien 1887, S. 139 ff. S. Ferrari, Contribuzioni alla storia della biologia (Pietro d'Abano), Genova 1899; derselbe, I

tempi, la vita etc. (siehe im Text; die Monographie enthält reiche Literaturangaben). P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée, Paris 1908, S. 50–52. B. Nardi, La teoria dell' anima e la generazione delle forme secondo Pietro d'Abano, Riv. di filos. neo-scol. 4, 1912, S. 723 ff. (Pietro d'A. ist in der Psychologie kein Averroist). M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., 1913, S. 395, Anm. 6.

Zu § 43. Neuplatonismus, Mathematik und Naturwissenschaft im dreizehnten Jahrhundert.

I. Witelo.

L. Wituski, O życiu i dziele optycznem Vitellona, Poznań 1870. M. Curtze, Sur l'orthographe du nom et sur la patrie de Witelo (Vitellion), Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubbl. da B. Boncompagni t. IV, Roma 1871; derselbe, Kurze Replik an Herrn Dr. Zebrawski, Arch. d. Mathem. u. Phys., Teil 64, Leipzig 1879, S. 432–434. Szokalski, Stanowisko naukowe Ciołka (Vitelliona) w średniowiecznej optyce, Ateneum pismo naukowe i literackie t. IV, Warszawa 1877, 379–407; 554–579. T. Żebrawski, Uwagi nad rozprawą Profesora M. Curtze w przedmiocie pisowni imienia i narodowości Witka autora optyki z XIII. wieku, Abhandl. u. Sitzungsber. d. philol. Abt. d. Krakauer Akad. d. Wiss., Bd. VI, Krakau 1878, S. 425—435; derselbe, Quelques mots au sujet de la note M. Curtze sur l'orthographe du nom et de la patrie de Witelo, Bulletino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche pubbl. da B. Boncompagni, t. XII, Roma 1879, S. 315—317. St. Windakiewicz, Bologna i Polska. Przegląd Polski, Ogólnego zbioru t. 88 w Krakowie 1888, str. 1—72. W. Rubczyński, Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion, Abhandl. d. Krakauer Akad. d. Wiss., hist.-philos. Abt., Serie II, Bd. II, der ganzen Sammlung Bd. 27, Krakau 1891, S. 378—410; derselbe, Nieznany traktat filosoficzny XIII. wieku i jego domniemany autor Vitellio (Die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens und ihr vermutlicher Verfasser Vitellio), Anzeiger der Akad. d. Wiss. in Krakau 1891, Krakau 1892, S. 17—20. B. Hauréau, Notices et extraits V, Paris 1892, S. 107—108. Cl. Baeumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philos. Jahrb. 7, 1894, S. 169—181; derselbe, Ein Naturforscher u. Philosoph d. XIII. Jahrh. in Schlesien, Zeitschrift d. Vereins f. Gesch. und Altertum Schlesiens 32, Breslau 1898, S. 373–380; derselbe, Witelo, ein Philosoph u. Naturforscher des XIII. Jahrh., Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III, 2; das Hauptwerk über Witelo mit reichen Literaturangaben. Über den weitgreifenden Inhalt dieser Schrift siehe oben S. 91*). Siehe dazu: J. A. Endres, Lit. Rundschau 1910, N. 9, S. 438—439. M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, Philos. Jahrb. 23, 1910, S. 38–54. G. bietet interessante handschriftliche Beiträge und Nachträge zur scholastischen Lichtlehre, Erkenntnislehre, Engellehre. B. Adlhoch, Einige Glossen zu Baeumkers Witelo, ebendas., S. 352—366 (verfehlte Polemik gegen Baeumkers Auffassung des ontolog. Arguments Anselms). W. Rubczyński, Kwartalnik historyczny XXIII, S. 574–587. Cl. Baeumker, Kirchliches Handlexikon, München 1912, S. 2746; derselbe, Zur Biographie des Philosophen und Naturforschers Witelo, Histor. Jahrb. 33, 1912, S. 359—361. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 350 f.

II. Dietrich von Freiberg.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 510 f., 513. W. Preger, Vorarbeiten zur Gesch. d. deutschen Mystik, Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1869, S. 35 ff.; derselbe, Altdeutscher Traktat, Sitzungsb. d. Münchner Akad., philos.-hist. Kl. 1871, S. 157 ff.; derselbe, Gesch. d. deutschen Mytik I, Leipzig 1874, S. 292—305; derselbe, Allgemeine deutsche Biographie V, S. 190 ff. H. Denifle, Histor.-polit. Blätter 75, 1875, S. 789; derselbe, Arch. f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalt. II, 1886, S. 210, n. 40 (Dietrich als Dominikanerlehrer in Paris), 240, n. 105 (Katalog seiner Schriften), 528; derselbe, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 143, 148. B. Hauréau, Hist. litt. de la France XXVII, 1877, S. 74—79, 419 f. H. Finke, Ungedruckte Dominikanerbriefe, Paderborn

1891, n. 159. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes III, Freiburg i. B. 1903, S. 121, 146, 524. E. Krebs, siehe im Text. Siehe dazu M. de Wulf, Revue néo-scol. 1906, S. 434—441. E. Krebs, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen. Dritte Vereinsschr. d. Görresges., Köln 1913, S. 35—55. C. Gauthier, Thierry de Fribourg, Revue Augustinienne 15, 1909, S. 657—673; 16, 1910, S. 178—206, 541—566. A. Hauck, Kircheng. Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, S. 262—270. P. Mandonnet, Les premières disputes etc., siehe oben S. 93* (Eingreifen Dietrichs in den Kampf betreffend den realen Unterschied von esse und essentia). M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 351—354.

Über Dietrich als Optiker handeln: Poggendorf, Biographisch literarisches Handwörterbuch zur Gesch. d. exakten Wissenschaften II, Leipzig 1863. F. Rosenberger, Gesch. d. Physik in Grundzügen I, Braunschweig 1882, S. 104 f. A. Heller, Gesch. d. Physik von Aristot. bis auf die Neuzeit I, Stuttgart 1882, S. 207 f., 249. Günther, Gesch. d. mathematischen Unterrichts, Berlin 1887. G. Hellmann und J. Würschmidt siehe im Text.

III. Berthold von Mosburg.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 811 f. W. Rubczyński, Studja neoplatoński, Przegląd Filosoficzny 1900, S. 41—69. Siehe dazu den Bericht von H. Struve, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18, 1905, S. 570 f. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, S. 626; derselbe, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, Philos. Jahrb. 1910, S. 53—54; derselbe, Gesch. d. scholastischen Methode II, Freiburg i. B. 1911, S. 470. E. Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, S. 50, Anm. 2, 216*; derselbe, Scholastisches zur Lösung von Danteproblemen, Dritte Vereinsschrift d. Görresges. für 1913, Köln 1913, S. 38.

IV. Petrus Peregrinus von Maricourt.

E. Schlund, Petrus Peregrinus von Maricourt. Sein Leben und seine Schriften, Archivum Franciscanum Historicum 1911, S. 436—455, 633—643; 1912, S. 22—40. Schlund hat a. a. O., 1911, S. 438—440 die ältere Literatur zusammengestellt. Hier seien genannt S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, I. D., Erlangen 1906, S. 11—14. S. P. Thompson, Petrus Peregrinus de Maricourt and his epistola de magnete, Proceedings of the British Academy 1905—1906, London 1907, S. 377—408. F. Picavet, Pierre de Maricourt, le Picard, et son influence sur Roger Bacon, Revue internationale de l'enseignement, vol. 54, Nr. 10, 1907, S. 289—315; umgearbeitet unter dem Titel: Le maître des expériences, Pierre de Maricourt, l'exégète et le théologien vantés par Roger Bacon in: Essais sur l'hist. générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, Paris 1913, S. 232—254. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 361.

V. Roger Bacon.

V. Le Clerc, Hist. litt. de la France 20, 1842, S. 227—252. A. Jourdain, Recherches crit., Paris 1843, S. 34; 372—390. V. Cousin, siehe im Text. J. S. Brewer, in der Vorrede seiner Ausgabe, siehe Text. E. Charles, dieses sehr wichtige Werk siehe im Text. H. Siebert, Roger Bacon, sein Leben und seine Philosophie, I. D., Marburg 1861. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 915—924. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipz. 1867, S. 120—129. Leonh. Schneider, Rog. Bacon, Augsb. 1873. K. Werner, Psychologie, Erkenntn.- u. Wissenschaftsl. d. Roger Bacon, Wien 1879 (Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. Bd. 93, S. 467—576); ders., Kosmologie u. allgem. Naturlehre des R. Bacon, Wien 1879 (Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. Bd. 94, S. 489—612). B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 75—94. D. Grammer, Kirchenlexikon 1, 2. A. 1882, S. 1839—1843. Jos. Langen, Roger Bacon, in: Hist. Ztschr., 1883, S. 434—450. C. Narbey, Roger Bacon et le mouvement scientifique du XIIIe siècle, in: Revue des questions historiques, Bd. 35, 1884, S. 115—165. H. Siebeck, Zur Psychol. d. Scholastik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3, 1890, S. 177—191. P. Féret, Les emprisonnements de Roger Bacon, in: Revue des questions hist., Bd. 50, 1891,

S. 119—142. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 191—211. Weitere Arbeiten von Little siehe im Text. A. Starhahn, Das Opus maius des R. B. nach s. Inhalt u. s. Bedeut. f. d. Wissensch. betrachtet, Kirchl. Monatsschr., 12, 1893, S. 267—286. C. Pohl, D. Verh. d. Philos. zur Theol. bei Rog. Bacon, Diss., Neustrelitz 1893. v. Romocki, Geschichte d. Explosivstoffe, I. Bd., 1895 (die Chemie Bacons). F. Picavet, La science expérimentale au XIIIe s. en Occident, Par. 1894; derselbe, Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, Paris 1913, S. 209—232 (Éditions faites et à faire de Roger Bacon); 255—264 (Jean disciple de Roger Bacon); 265—278 (Quelques-uns de ceux que combat Roger Bacon: Alexandre de Hales, Albert le Grand, Saint Thomas); 279—294 (Deux directions de la théologie et de l'exégèse cathol. au XIIIe siècle, S. Thomas d'Aquin et Roger Bacon). Berthelot, Les origines de l'alchimie, Par. 1885; ders., Introduction à l'étude de la chimie des anciens et du moyen-âge, Par. 1889; ders., Histoire des sciences. La chimie au moyen-âge, Par. 1894. A. Parrot, Roger Bacon, sa personne, son génie, ses oeuvres et ses contemporains, Par. 1894. A. Valdarnini, Esperienza e ragionamento in Rogere Bacone, Roma 1896. J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos., 4. A., Berlin 1896, S. 438—445. Whitefoord, Bacon as an Interpreter of Holy Scripture. Expositor 1897, S. 349—360. Zöckler, Realenzykl. f. prot. Theol. 2, 3. A. 1897, S. 344—346. J. H. Bridges, Introduction in seiner Ausgabe, siehe im Text. F. A. Gasquet, siehe im Text. F. L. Heiberg, Griechische Grammatik Roger Bacons, in: Byzantinische Zeitschrift 1900, S. 479—491. Krembs, Roger Bacons Optik, Natur und Offenbarung 1900. J. Guttmann, Die Scholastik des 13. Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau 1902, S. 140—150. E. Flügel, Roger Bacons Stellung in der Gesch. d. Philos., Philos. Studien 19. Festschr. f. Wilhelm Wundt. I. Teil, Leipzig 1902, S. 164 ff. A. Döring, Die beiden Bacon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, S. 341—348. H. Felder, Gesch. d. wissenschaftl. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904 (siehe das Register dieses Buches unter Bacon Roger). M. Bihl, siehe im Text. S. Vogl, Die Physik Roger Bacons, J. D., Erlangen 1906. Hadelin Hoffmans, Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIIIe siècle, Revue néo-scol. 1906, S. 371—391; derselbe, La genèse des sensations d'après Roger Bacon, ebendas., 1908, S. 474—498; derselbe, La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon, ebendas. 1909, S. 32—46; derselbe, Roger Bacon. L'intuition mystique et la science, ebendas. 1909, S. 370—397; derselbe, La synthèse doctrinale de Roger Bacon, Archiv für Geschichte der Philos. 20, 1907, S. 196—224. J. A. Endres, Geschichte der mittelalt. Philos., Kempten und München 1908, S. 115—118. P. Duhem, Essai sur la notion de théorie physique, Paris 1908, S. 43 f.; derselbe, Le mouvement absolu et le mouvement relatif, Montligeon 1909, S. 211—216; derselbe, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 410 f. (über die Frage nach der Mehrheit der Welten); über die Ausgabe eines Fragments zum Opus tertium von Duhem siehe Text. J. Gheorgov, Roger Bacon u. Tomaso Campanella, Ber. über d. dritten internationalen Kongreß f. Philosophie, Heidelberg 1909. Th. Heitz, Essai hist. sur les rapports entre la philos. et la foi, Paris 1909, S. 117—123. H. C. Longwell, The theory of mind of Roger Bacon, Straßb. I. D., Münster 1910. G. Delorme, Dict. de theol. cathol. II, Paris 1910, S. 8—31. Th. Witzel, De Fr. Rogero Bacon eiusque sententia de rebus biblicis, Arch. Franc. Hist. 1910, S. 3—22; 185—213; derselbe, The Catholic Encyclopedia 13, 1912, S. 111—116. P. Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum astronomiae und Roger Bacon et la composition des trois „Opus" siehe im Text; derselbe, Siger de Brabant, 1re part., Louvain 1911, S. 238—244 (über den intellectus agens bei Rog. Bac.), 244—248 (über Rogers astrologische Ansichten und deren Verurteilung). L. Marchal, Roger Bacon. Sa méthode et ses principes. Rapports sur les travaux du séminaire hist. de Louvain, Louvain 1911. H. Höver, Roger Bacons Hylomorphismus, siehe Text. H. Matrod, Fr. Roger Bacon et Fr. Barthélemy d'Angleterre, Étud. francisc. 1912, nov. S. 468—483. G. M. Manser, Roger Bacon und seine Gewährsmänner, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 27, 1913, S. 1—32; 55—81. Cl. Baeumker, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Kult. d. Gegenw. I, 5, 2. A., Leipz.-Berlin 1913, S. 408 f. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 355—361. F. Picavet, Commémoration de Roger Bacon, Revue philos., 1914 janvier. P. Robinson, The seventh centenary of Roger Bacon, The Cathol. University Bulletin, 1914 january. A. G.

Little, Roger Bacon Essays, contributed by various writers on the occasion of the commemoration of the seventh centenary of his birth, Oxford 1914.

VI. Henri Bate von Mecheln.

E. Littré, Hist. litt. de la France XXVI, 1873, S. 558—562. Stappaerts, Biogr. nationale I, 773. M. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters, Berlin 1893, S. 611, 951, 973. M. de Wulf, Henri Bate de Malines et son Speculum divinorum, Bulletin de la classe des lettres de l'Acad. royale de Belgique, Nov. 1909 (mitgeteilt wird der Text des Widmungsbriefes). Siehe dazu Cl. Baeumker, Philos. Jahrb. 23, 1910, S. 208—210. M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 122—124; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 361 f.

Zu § 44. Der Scotismus.

I. Johannes Duns Scotus.

Eine Biographie des D. Sc. von Wadding ist aus dessen Annales ordinis Minorum ad ann. 1304 u. 1308 in die Gesamtausgabe der WW. des D. Sc. t. I aufgenommen. S. außerdem: Hugo Cavellus, Vita Scoti, in seiner Ausgabe der Distinctiones in IV libros sententiarum, Antverp. 1620. Ferchi, Vita D. Scoti, Coloniae 1622. Janssen, Animadversiones et scholia in apologiam nuper editam de morte et vita Duns Scoti, Colon. 1622. Colganus, Tractatus d. vita, patria, scriptis Duns Scoti, Antv. 1655. J. Müller, Biographisches über Duns Scotus, Pr., Cöln, 1881. H. Denifle, Chartul. Univers. Paris. II, 1, 1891, S. 117 f. P. Paolini, Vita B. Johannis Duns Scoti . . . . a Mariano Florentino conscripta circa annum 1480, Genuae 1904. Fernandez Garcia, Joann. Duns Scoti Vitae Compendium, Ad Claras Aquas 1907; derselbe, De vita, scriptis et doctrina B. Joann. Duns Scoti, Ad Claras Aquas 1910; siehe oben im Text.

Unter den älteren Werken über den Scotismus ist besonders belehrend die Schrift des Johannes de Rada, Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur et responsiones ad argumenta Scoti reiiciuntur, Venet. 1599 u. Colon. 1620. Eine Gesamtdarstellung der scotistischen Doktrin hat Fr. Eleuth. Albergoni gegeben: resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas quas exagitat quaestiones sentiat, breviter ostenditur, Lugd. 1643. Claudius Frassenius, Scotus academicus seu Universa doctoris subtilis theologica dogmata, Paris 1680; ed. nova Romae 1900—1902, 12 voll. in-8°. Im achtzehnten Jahrhundert war der Scotismus u. a. vertreten von Jos. Ant. Ferrari, Philosophia peripatetica advers. veteres et recentiores praesertim philosophos propugnata rationibus Joann. Duns Scoti subtilium principis, 3 voll., Venet. 1746. Carolus Joseph. a. S. Floriano, Joannis Duns Scoti philosophia nunc primum recentibus placitis accommodata 1782.

In neuerer Zeit hat Baumgarten-Crusius De theol. Scoti, Jen. 1826, geschrieben. E. Erdmann, Andeutungen über die wissenschaftl. Stellung des Duns Scotus, Theol. Studien u. Kritiken 1863, H. 3, S. 429—451; derselbe, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 446—460. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 778-868. C. Prantl, Der Universalienstreit im 13. und 14. Jahrh., Sitzungsb. d. k. bayr. Akad. d. Wiss., Jahrg. 1864, Bd. II, S. 63; derselbe, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 202-232. E. Renan, Hist. litt. de la France XXV, Paris 1869, S. 404-467. Seine Sprachlogik hat dargestellt K. Werner in: Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Kl., 85. Bd., 3. F., Wien 1877, seine Psychologie u. Erkenntnisl. derselbe in: Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss., Wien 1877, auch eine ausführliche Monographie hat derselbe Gelehrte verfaßt: Johannes Duns Scotus, Wien 1881 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. I); derselbe, Der hl. Thom. v. Aquino III, Regensb. 1889, S. 1—99. Die Körperlehre des Joh. Duns Scotus u. ihr Verh. zum Thomismus und Atomismus hat dargestellt M. Schneid, Mainz 1879, vorher erschienen in der Ztschr. Der Katholik. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 171—259. W. Kahl, Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus, Descartes, Straßb. 1886. A. Vacant, La philos. de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas, in: Annales de philos. chrét. 1887—1889; derselbe, Études comparées sur la philos. de S. Thomas et sur celle de Duns Scot,

Paris-Lyon 1891; derselbe, D'où vient que Duns Scot ne conçoit point la volonté comme S. Thomas d'Aquin, in: Compte-rendu du IVe congrès scientif. intern. cath., Fribourg 1898, S. 631—645. E. Pluzanski, Essai sur la philos. de D. Sc., Par. 1887; dasselbe übers. von Alfani, Saggio della philos. del D. S., Firenze 1892. H. Siebeck, Der Scotismus, in Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., Bd. 94, 1888, S. 161—182; Bd. 95, 1889, S. 245—261; derselbe, Die Willensl. b. D. Sc. u. seinen Nachfolgern, Ztschr. f. Ph., 112, 1898, S. 179—216. A. Schmid, Erkenntnislehre I, Freiburg i. B. 1890, S. 443—462. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 219—222. O. Willmann, Gesch. d. Idealismus II, Braunschweig 1896, S. 505—519. J. v. Döllinger, Kirchenlexikon 10, 2. A. 1897, 2127—2133. J. Mausbach, Thomismus und Scotismus, Kirchenlexikon 11, 2. A. 1899, S. 1700—1710. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus. Eine dogmengeschichtl. Untersuchung, in: Studien z. Gesch. der Theol. und Kirche von Bonwetsch u. Seeberg, Bd. V. 1900 (eine bedeutende Arbeit über Scotus; behandelt nicht nur dessen Theologie, sondern seine gesamte Weltanschauung im Zusammenhang mit den Zeitgenossen und Vorgängern, insbesondere Robert Grosseteste, Richard v. Middeltown, Heinrich v. Gent, Thomas v. Aquin. Speziell sei noch aufmerksam gemacht auf die Kapitel: „Die philos. Hauptlehren", „der Gottesbegriff", „aus der Ethik d. D. Sc.", „die geschichtl. Stellung des D. Sc."); derselbe, Die Bußlehre des D. Scotus, in: Abhandl. Alexander v. Öttingen gewidmet, Münch. 1898, S. 171—195; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. 5, 3. A., 1898, S. 62—75; derselbe, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 480—483 (Die Reuelehre d. Duns Scotus); S. 568—592 (Die Theologie des Duns Scotus). Außer Seeberg hat sich sehr eingehend in einer Reihe ergebnisreicher und die bisherigen Auffassungen oft rektifizierender Arbeiten mit Scotus beschäftigt P. Minges, Die angeblich laxe Reuelehre des D. Scotus, in: Ztschr. f. kath. Theol., Bd. 25, 1901, S. 231—257; derselbe, Zur Theologie des Duns Scotus, in: Theolog. Quartalschrift, Bd. 84, 1902, S. 259—273; derselbe, Ist Scotus Indeterminist? Münster 1905 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 4); siehe dazu P. Gratien, Études francisc., juin 1906 und R. Seeberg, Deutsche Literaturztg. 28, 1907, N. 49, S. 3091—3094. P. Minges, Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus u. Semipelagianismus geprüft, Münster 1906; derselbe, Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus, Philos. Jahrb. 19, 1906, S. 338—347; derselbe, Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft, Wien 1906 (Theol. Studien d. Leogesellsch. 16); derselbe, Der Wert der guten Werke nach Duns Scotus, Theol. Quartalschr. 1907, S. 76 ff.; derselbe, Beitr. zur Lehre d. Duns Scotus über das Werk Christi, ebendas., S. 241—280; derselbe, Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Person Jesu Christi, ebendas., S. 384—424; derselbe, Beitr. zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffs, Philos. Jahrb. 20, 1907, S. 306—323; derselbe, Verhältnis von Glauben und Wissen, Theol. u. Philos. nach Duns Scotus, Paderborn 1907—1908 (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmeng. VII, 4—5); derselbe, Der angeblich exzessive Realismus des Duns Scotus, Münster 1908 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. VII, 1); derselbe, Die distinctio formalis des Duns Scotus, Theol. Quartalschr. 1908, S. 409—436; derselbe, Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita, exposita et considerata, 2 Bde., Quaracchi 1908; derselbe, Zum Wiederaufblühen des Scotismus, Franziskanische Studien 1914, S. 137—164. N. Paulus, Eine unechte Ablaßschrift des Duns Scotus, Zeitschr. f. kath. Theol. 25, 1901, S. 738—745. J. Guttmann, Die Scholastik d. 13. Jahrh. in ihr. Beziehungen z. Judentum, Breslau 1902, S. 154—167; derselbe, Der Einfluß d. maimonid. Philos. auf das christl. Abendland, in: Moses Ben Maimon I, Leipzig 1908, S. 206—208. M. Schiefferens, Quellenmäßige Darlegung d. Lehre von d. Willensfreiheit bei Thomas mit Berücksichtigung derselben Lehre bei Duns Scotus, Münster 1904 (Erlanger I. D.). Josephus a Leonissa, Scotistische Theologie, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 19, 1905, S. 298—314. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 453—462. M. Bihl, Zur Disputation des Duns Scotus über die unbefleckte Empfängnis, Zeitschr. f. kathol. Theol. 30, 1906, S. 454—469 (hält mit Recht die Disputation für unhistorisch). Olivier, Note sur l'opinion de Scot au sujet de la grâce et de la charité habituelles, Études francisc., nov. 1906. The Catholic Fortnightly Review, 15 dec. 1906: Did Duns Scotus hold the famous Disputatio magna? A. Gemelli, La volontà nel pensiero de Ven. G. Duns Scoto, Scuola cattolica, Sept. 1906; der-

selbe, Le Kantisme de Duns Scot: du rôle de la volonté dans la philos. de Duns Scot, La Verna, janv. 1907. G. Mattiussi, Primato della volontà, Scuola cattolica 1906. P. Raymond, La théorie de l'induction de Duns Scot précurseur de Bacon, Études franciscaines 1909, févr. S. 113–127; mars S. 270–280; derselbe, Pour la diffusion et la défense des doctrines de Duns Scot, ebendas., août 1909; derselbe, La philos. critique de Duns Scot et le criticisme de Kant, ebend., nov.-déc. 1909; derselbe, L'ontologie de Duns Scot et le principe du panthéisme, ebend., août-oct. 1910; derselbe, Dict. de théol. cathol. IV, 1911, S. 1865–1947; derselbe, Vers Duns Scot. Études franciscaines, janvier 1912; derselbe, Le motif de l'incarnation. Duns Scot et l'école scotiste, ebend. août-oct. 1912; derselbe, Duns Scot et le modernisme, ebend. 1913; derselbe, A propos de Duns Scot et du modernisme, Rev. thom. 1913, 432–438; derselbe, Docteurs franciscains et doctrines franciscaines, Études francisc., janvier 1914; derselbe, La pensée de Duns Scot sur les preuves de la transsubstantiation, ebendas., avril 1914. Symphorien, La distinction formelle de Scot et les universaux, Études francisc., 1909 u. 1910. J. A. Endres, Gesch. d. mittelalt. Philos., Kempten u. München 1908, S. 152–159. S. Belmond, L'existence de Dieu d'après Duns Scot, Revue de philos. 1908; derselbe, L'être transcendent d'après Duns Scot, ebend. 1909; derselbe, La perfection de Dieu d'après Duns Scot, ebend. Oct. 1909; derselbe, La connaissance de Dieu d'après Duns Scot, ebend. 1910; derselbe, L'essenza e l'esistenza secondo Duns Scoto, Riv. di filos. neo-scol., giugno 1910; derselbe, Da G. Duns Scoto a Kant, ebend., ott. 1910; derselbe, Le rôle de la volonté dans la philos. de Duns Scot, Études francisc., mai, juin 1911; derselbe, Pour l'univocité scotiste, ebend. 1911 u. 1912; derselbe, Actualités scotistes, ebend., avril 1912; derselbe, L'univocité scotiste, Revue de philos. 1912 u. 1913; derselbe, La lingua della teodicea in G. Duns Scoto, Riv. di filos. neo-scol. 1913; derselbe, L'idée de création d'après S. Bonaventure et Duns Scot, Études francisc., 1913 u. 1914; derselbe, Simples remarques sur l'idéologie comparée de S. Thomas et de Duns Scot, Revue de philos., 1914 mars. J. Verweyen. Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 170–196. Claverie, L'existence de Dieu d'après Duns Scot, Rev. thom. 1909. Michel-Ange, Osuna et Duns Scot ou la mystique de S. François, Études francisc., 1910 u. 1911. N. del Prado, Duns Scot et S. Thomas, Rev. thom., mars, avril 1910; derselbe, Escoto y S. Tomás, Ciencia Tomista, marzo–abril 1914. The Catholic Fortnightly Rev. 1910: Duns Scot on the divine will. A. Petazzi, Univocità od Analogia, Riv. di filos. neoscol., giugno 1911, febraio 1912. Domin. de Caylus, Merveilleux épanouissement de l'école scotiste au XVII. siècle, Études francisc., 1910 u. 1911. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 178–202 (Die Herausarbeitung der irrationalen Gewißheitsquelle bei Duns Scotus). W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, Freiburg i. B. 1911, S. 102–135. Preuß, In defense of Duns Scotus, The Cathol. Fortnightly Rev. 1912. A. Richard, A propos de Duns Scot et du modernisme, Rev. thom., 1913, S. 207–209; 438–441. A. O'Neill, La causalité sacramentelle d'après le Docteur subtil, Études francisc., août, sept. 1913. Th. Felten, Johannes Duns Scotus. Über das Werk des Erlösers, I. D., Bonn 1913. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 328–337. Cl. Baeumker, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kultur d. Gegenwart I, 5, 2. A., Leipzig-Berlin 1913, S. 410–416. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. d. Philos., Heidelberg 1913, S. 327–341 (Duns voluntaristische Fassung des Gotteserlebnisses). H. Klein, Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet, Paderborn 1913.

II. Antonius Andreas.

L. Wadding, Script. Ord. Min., Rom 1750, S. 29. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 875. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipz. 1867, S. 276–282. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 445–449.

III. Franciscus de Mayronis.

L. Wadding, a. a. O., S. 123 f. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 869–875. C. Prantl, Gesch. der Logik III, Leipzig

1867, S. 283--291. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 298—306. K. Werner, Der hl. Thomas von Aquin III, Regensburg 1889, S. 99—101. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 272 f. P. Duhem, François Meyronnes O. F. M. et la question de la rotation de la terre, Archiv. Francisc. Hist. 1913, S. 23—25.

IV. Johannes de Bassolis.

L. Wadding, a. a. O., S. 193. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 308—314. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 524. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 373—378 (über das Unendliche); 416 f. (über die Mehrheit der Welten).

V. Walter Burleigh (Burlaeus).

Marianus de Florentia, Compendium Chronicarum Fratrum Minorum, ed. Arch. Franc. Hist. II, 1909, S. 631; IV, 1911, S. 569. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1042—1044. C. Prantl, Gesch. d. Log. III, Leipz. 1867, S. 297—306. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 443 f. Jeiler, Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, S. 1542 f. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 454. P. Féret, La faculté de théologie de Paris III, Paris 1896, S. 242—247. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 525a. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 24, 443, 414 f. (über die Realität des leeren Raumes). Cl. Baeumker, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kultur der Gegenwart I, 5, 2. A., Leipz.-Berlin 1913, S. 359, 416. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 387.

VI. Thomas Bradwardine.

H. Savile in der Einleitung zu seiner Ausgabe, siehe Text. W. T. Hook, Lifes of the archbishops of Canterbury IV, London 1865, S. 81 ff. M. Curtze, siehe im Text. Gotthard Lechler, De Thoma Bradwardino commentatio, Lipsiae 1868; derselbe, Johann von Wiclif, Leipz. 1873. W. Stephens, Dictionary of National Biography VI, 1886, S. 188—190. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters III: Der Augustinismus in d. Scholastik des späteren Mittelalters, Wien 1883, S. 234-306. Knittel, Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, S. 1175—1177. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 454, n. 8. R. Seeberg, Realenzyklopädie f. protest. Theologie 3, 3. A. 1897, S. 350—353; derselbe, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipz. 1913, S. 624 f. M. Cantor, Vorlesungen über Gesch. d. Mathematik II, 2. A., Leipzig 1900, S. 113—120. S. Hahn, Thomas Bradwardinus u. s. Lehre von der menschl. Willensfreiheit, Münster 1905 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 2). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 553—555. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in d. Scholastik, Heidelberg 1909, S. 206-215. Cl. Baeumker, Witelo, Münster 1908, S. 311 (über den ontolog. Gottesbeweis bei Bradw.). A. Daniels, Quellenbeitr. u. Untersuch. z. Gesch. d. Gottesbew., Münster 1909, S. 162—164. E. Burton, The Catholic Encyclopedia XIV, 1912, S. 693. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 397 f. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, S. 296—300 (über den Tractatus proportionum).

Zu § 45. Die Erneuerung des Nominalismus.

I. Durandus von St. Pourçain.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, S. 586 f. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 976—986. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 292—297. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 345—355. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie der

Scholastik d. späteren Mittelalt., Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., Bd. 99, Wien 1882, S. 214–254; derselbe, Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. II), S. 14—17 u. ö.; derselbe, Der hl. Thomas von Aquin III (Gesch. d. Thomismus), Regensburg 1889, S. 106–112. Fritz, Kirchenlexikon 4, 2. A. 1886, S. 43–45. H. Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengr. d. Mittelalt., II, 1886, S. 214, n. 63; 229, n. 26; derselbe, Chart. Univ. Paris. II, 1, 218, 418 ff., 424. C. Urbain, De concursu divino scholastici quid senserint, Parisiis 1894. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 5, 3. A. 1898, S. 95–104. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. s. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. Bd. 112, 1898, S. 192–195. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed 1906, S. 533–536. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 378 f. (über das Unendliche). J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 232–238. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, Freiburg i. B. 1911, S. 136–145. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 374. R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli, Münster 1913, S. 208—210. P. Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste, Rev. des scienc. philos. et théol. 7, 1913, S. 65—67.

II. Petrus Aureoli.

L. Wadding, Annales Minorum VI, Romae 1733, ad a. 1308, n. 66, S. 137; ad a. 1316, n. 6, S. 245; derselbe, Script. Ord. Minor., Romae 1650, S. 276. Chronica XXIV generalium ord. minorum, Ad Claras Aquas 1897 (Analecta Franciscana III). Bartholomaeus de Pisa, De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu, I u. II, Ad Claras Aquas 1906, 1912 (Analecta Franciscana IV—V). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 973–975. C. Prantl, Gesch. d. Logik III, Leipzig 1867, S. 319—327. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 315–326. K. Werner, Der Averroismus in der christl.-peripatetischen Psychologie des späteren Mittelalt., Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., Bd. 98, Wien 1881, S. 176–231; derselbe, Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. II.), S. 11—13 u. ö.; derselbe, Der hl. Thomas v. Aquin III (Gesch. d. Thomismus), Regensburg 1889, S. 113 f. F. Stanonik, Über den äußeren Lebensgang u. d. Schriften des Petrus Aureoli, Der Katholik 62, 1882, I, 315–328; 415—427; 479–501; derselbe, Kirchenlexikon 1, 2. A. 1882, S. 1698–1700. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 225, 227 f., 431, 718; derselbe, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Mainz 1905, S. 186—188 (über den Kommentar zum Römerbrief). H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. s. Nachfolgern, Ztschr. f. Philos. 112, 1898, S. 188–192. E. Albe, Prélats originaires du Quercy. II. Province d'Aix (Annales de Saint-Louis-des-Français IX, 1904/05, S. 94 ff. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 463—465. N. Valois, Hist. litt. de la France XXXIII, 1906, S. 479—528. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 229—232. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 374 f. R. Dreiling, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole), Münster 1913 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. XI, 6). Siehe dazu B. Geyer, Theol. Revue 1913, n. 19, S. 375–377.

III. Wilhelm von Ockham.

Bartholomaeus de Pisa, De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Jesu I, Ad Claras Aquas 1906, S. 339, 341, 547 (Analecta Franciscana IV). L. Wadding, Annales Minorum, 2. ed., Romae 1731–1736, ad ann. 1308, n. 42, 63, 66 (t. VI, S. 121, 134, 137); ad ann. 1323, n. 15 (t. VII, S. 7 ff.); ad ann. 1347, n. 19 (t. VIII, S. 10 f.); derselbe, Scriptores Ord. Minorum, Romae 1650, S. 155 f. H. Sbaralea, Supplementum et castigatio ad Script. trium Ord. S. Francisci, Romae 1806, S. 326—328; 2. ed. ib. 1908, I, S. 341–346. Rettberg, Occam und Luther, Theolog. Studien und Kritiken 1839, S. 69–136.

H. Ritter, Gesch. d. Philos. VIII, Hamburg 1845, S. 574—604. J. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858, S. 31—37; 274-290. C. Prantl, Der Universalienstreit im 13. u. 14. Jahrhundert, in den Sitzungsber. der philos. Kl. der Münchener Akad., 1864, II, 1, S. 64 f.; derselbe, Gesch. d. Log. III, Leipzig 1867, S. 327—420. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, Bd. II, S. 986—1021, Mainz 1865. Über seine und überhaupt die nominalistische Gotteslehre. A. Ritschl in Jahrbb. f. deutsche Theol., Heft I, 1868. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 356—430. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie des späteren Mittelalters, Sitzungsb. d. k. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl., Bd. 99, Wien 1882, S. 254-302; derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalters II (Die nachscotistische Scholastik), Wien 1883; derselbe, Der hl. Thomas von Aquin, III (Gesch. d. Thomismus), Regensburg 1889, S. 114—121. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II, 1, Paris 1891. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 224—234. P. Féret, La faculté de théologie de Paris etc. Moyen-âge, III, Paris 1896, S. 339—350. J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos., 4. A., Berlin 1896, S. 462—473. H. Siebeck, Ockhams Erkenntnisl. in ihrer histor. Stellung, A. f. G. d. Ph., 10, N. F. 3, 1897, S. 317—339; derselbe, Die Willenslehre bei Duns Scotus und seinen Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112, 1898, S. 195—199. B. Henderson, Merton College, London 1899, S. 15 ff. n. 287 ff. (Ockham war nicht Mitglied des Merton College). Fr. Kropatscheck, Ockham u. Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips. Beitr. zur Förderung christl. Theol., hrsg. von A. Schlatter und H. Cremer, IV, 1, S. 51-74, Gütersloh 1900; derselbe, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I, Leipzig 1904. Wurm, Kirchenlexikon 12, 2. A. 1901, S. 1614—1621. R. Seeberg, Realenzykl. f. prot. Theol. 14, 3. A. 1904, S. 260—280; derselbe, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 520—528; 602—621; 643—648. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906 (über Ockham und Gabriel Biel). Giulio Canella, Il nominalismo e Guglielmo d'Occam, Firenze 1907. Muschietti, Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo d'Ockam, Bellinzona 1908. R. L. Poole, Dictionary of National Biography 14, London 1909, S. 802—807. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 238—242. W. Eichberg, Untersuchungen über die Beziehungen der Erkenntnislehre Spinozas zur Scholastik, mit besonderer Berücksichtigung der Schule Ockhams, Erlanger I. D., Borna-Leipzig 1910. A. Küthmann, Zur Geschichte des Terminismus, Leipzig 1911 (Abhandl. zur Philos. u. ihrer Gesch., herausg. von R. Falkenberg 20). Fr. Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham, I. D., München 1911. H. Grisar, Luther I, Freiburg i. B. 1911 (IV. „Ich bin von Occams Schule." „Positiver Einfluß des Occamismus."). W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, Freiburg i. B. 1911 (Freiburger Theolog. Studien 4), S. 146—161. K. Heim, Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, S. 206—219. J. Hofer, Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, Archiv. Francisc. Hist. 1913, S. 209—233; 439—465; 654—669. L. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, I. D., Breslau 1913 (die Universalientheorie). G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrh., Jahrb. f. Philos. u. spekul. Theol. 27, 1912, S. 405—437 (Ockham). Cl. Baeumker, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kultur der Gegenwart I, 5, 2. A., Leipzig-Berlin 1913, S. 418—422. P. J. Muller. De avondschemering der scholastiek (William van Occam en Jean van Gerson), Theol. Tijdschrift 47, 1913, S. 518—552.

Über die kirchenpolitischen Anschauungen Ockhams handeln: W. A. Schreiber, Die politischen und religiösen Doktrinen unter Ludwig d. Baier, Landshut 1858. S. Riezler, Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Baiers, Leipzig 1874. K. Müller, Der Kampf Ludwigs des Baiern mit der römischen Kurie, 2 Bände, Tübingen 1879—1880, besonders I, S. 207 ff.; II, S. 88, 250 ff.; ders., Einige Aktenstücke und Schriften zur Gesch. der Streitigkeiten unter den Minoriten in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, Briegers Zeitschr. f. Kirchengesch. VI, Gotha 1884, S. 63 ff.; derselbe, Allgemeine deutsche Biographie 24, Leipzig 1887, S. 122—126. W. Preger, Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss., hist. Kl., Bd. 14—17, 1879—1885 (mehrere Arbeiten über den kirchenpolitischen Konflikt Ludwigs des Bayern). Dorner, Verhältnis

von Kirche und Staat nach Occam, Theol. Studien und Kritiken 1885, S. 672—722. J. Silbernagl, Wilhelms von Occam Ansichten über Kirche und Staat, Hist. Jahrb. 7, 1886, S. 423-433. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen II, 3. A., Berlin 1887, S. 347 ff. E. Knotte, Untersuchungen zur Chronologie der Schriften der Minoriten am Hofe Ludwig des Bayern, Bonner I. D., 1903. R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipp des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903, S. 456—458; derselbe, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwig d. Bayern. Analysen und Texte, 2 Teile. I, Rom 1911, S. 141—189 (über neu aufgefundene kirchenpolitische Traktate Ockhams). A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, S. 537—542, 558—563. R. Moeller, Ludwig der Bayer und die Kurie im Kampf um das Reich, Berlin 1914.

Zu § 46. Die philosophischen Richtungen der Spätscholastik.

I. Adam Wodham oder Godham.

L. Wadding, Annales Min. VI, S. 344; derselbe, Script. Ord. Min., Rom 1650, S. 1. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1022. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 6. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 449—451. A. G. Little, The grey friars in Oxford, Oxford 1892, S. 172 f. J. Hofer, Biograph. Studien über Wilhelm von Ockham, Arch. Franc. Hist. 1913, S. 229, A. 8.

II. Robert Holkot.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 629 ff. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1022. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 6—9. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 434—436. K. Werner, Der hl. Thomas v. Aquino III (Gesch. d. Thomismus), Regensburg 1889, S. 122 f. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 539 f. Kirchliches Handlexikon I, München 1907, S. 2003. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 399—403 (über das Unendliche). W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik, Freiburg 1911, S. 161.

III. Gregor von Rimini.

Ossinger, Bibliotheca Augustiniana, Augsburg 1768, S. 74. C. Prantl, Geschichte der Logik IV, S. 9—14. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 439—441. K. Werner, Die augustinische Psychologie in ihrer mittelalterlich-scholastischen Einkleidung und Ausgestaltung, Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, philosoph.-histor. Klasse 100, Wien 1882, S. 449—452; 488—494; derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalt. III (Der Augustinismus in der Scholastik des späteren Mittelalters), Wien 1883; derselbe, Der hl. Thomas von Aquin III (Gesch. d. Thomismus), Regensburg 1889, S. 123. Streber, Kirchenlexikon 5, 2. A. 1888, S. 1177. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 557. H. Hurter, Nomenclator lit. II, 3. ed. 1906, S. 620 f. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 385—399 (Lehre vom Unendlichen). Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26, 1912, S. 155—187; 325—367.

IV. Johannes von Mirecourt (Mirecuria).

Du Plessis d'Argentrée, Collectio iudiciorum I, S. 326 ff. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 590, n. 7; 610—614. Cl. Baeumker, Archiv f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 252. S. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, Münster 1905, S. 50, 52 f. M. de Wulf, Gesch. der mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 401. J. Hofer, Biograph. Studien über Wilhelm von Ockham, Arch. Franc. Hist. 1913, S. 230.

V. Nicolaus von Autrecourt (de Ultricuria).

C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 2 f. K. Laßwitz, Geschichte d. Atomistik vom Mittelalt. bis Newton I, Hamburg u. Leipzig 1890, S. 256 ff. (über die Atomenlehre d. Nicol.). H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 505 (Vorladung nach Avignon), 507, 576—587, 590, 720. B. Hauréau, siehe oben im Text. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 252–254; derselbe, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Die Kultur der Gegenw. I, 5, 2. A., Leipz.-Berlin 1913, S. 356, 422; derselbe, Die Stellung des Alfred von Sareshel usw., Sitzungsber. d. K. bayr. Akad. d. Wiss., philos.-philol. u. histor. Kl., München 1913, 9. Abh., S. 14—15. H. Rashdall, Nicholas de Ultricuria, a medieval Hume, Proceedings of the Aristotelian Society, N. S., t. 8, London 1907, S. 1—27. J. Lappe; siehe im Text. G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrh., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 27, 1912, S. 301—305. J. Hofer, Biograph. Studien über Wilh. v. Ockham, Archiv. Franc. Hist. VI, 1913, S. 664—669. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 603. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 398—401.

VI. Johannes Buridan.

Bulaeus, Hist. Univ. Paris. IV, S. 212. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1023—1028; derselbe, Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, S. 1536—1539. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 14—38. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 452 f. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 307, 621 f., 645 f. J. Ed. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 473. Wagemann-Schmid, Realenzyklop. f. prot. Theol. 3, 3. A. 1897, S. 570 f. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scot. u. s. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112, 1898, 199—206. J. Verweyen, Das Problem d. Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 218–229. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 379–384 (über das Unendliche); 420–423 (über das Wesen der Schwere); 431—438 (über das Individuationsprinzip); 438–441 (der Buridan zugeschriebene Ethikkommentar soll einem Flamländer gleichen Namens angehören, der um 1400 lebte); derselbe, ebendas. 3e série, Paris 1913, S. 1—112 (Jean Buridan et Léonard de Vinci); 113—259 (La tradition de Buridan et la science italienne au XVI siècle); 279—286 (La dynamique de Jean Buridan et la dynamique de Soto); 350—360 (La dynamique d'Oresme et la dynamique de Buridan). M. de Wulf, Hist. de la philos. en Belgique, Bruxelles-Paris 1910, S. 130—132; derselbe, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übersetz. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 383 f. O. Klemm, Gesch. d. Psychol., Leipzig 1911, S. 375 f.

VII. Albert von Sachsen und Themo, der Sohn des Juden.

Bulaeus, Hist. Univers. Paris. IV, Paris 1668. J. Aschbach, siehe oben im Text. Ch. Thurot, Recherches hist. sur le principe d'Archimède, 3e article, Revue archéologique, nouv. série, t. XIX, 1869, S. 119. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 60—88. B. Boncompagni, siehe oben im Text. K. Werner, Der Endausgang der mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholast. des späteren Mittelalters IV, 1). H. Denifle, Chart. Univers. Paris. III, Paris 1894 (unter Albertus Bernardi Divitis oder de Saxonia); derselbe, Auctuarium Chart. Univers. Paris. I, Paris 1894 (unter Helmstat). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 672 f. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 1re série, Paris 1906; 2e série, ebendas. 1909; 3e série, ebendas. 1913 (sehr wichtige Untersuchungen über Leben und Schriften Alberts und seine Bedeutung für die Naturwissenschaft). M. Jullien, Un scolastique de la décadence. Albert de Saxe, Revue Augustinienne 16, 1910, S. 26–40. A. Dyroff, Über Albertus von Sachsen, siehe oben im Text. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 385.

Über Themo (Thimo) handeln: Bulaeus, Histoire Univers. Paris. IV, S. 991. H. Denifle, Auctuarium Chart. Univ. Paris. I, Paris 1894. P. Duhem, Études etc., 1re série, Paris 1906, S. 159–212, 345; 2e série, Paris 1909, S. 367.

VIII. Nicolaus von Oresme.

F. Meunier, siehe oben im Text. Ebenso Fabricius-Mansi und W. Roscher. W. Onken, Die Staatslehre des Aristoteles, Leipzig 1870, S. 77 ff. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 93 f. Ch. Jourdain, Mémoire sur les commencements de l'économie politique dans les écoles du moyen-âge (Mémoires de l'Acad. des inscript. et belles lettres, t. 28, 2e partie 1874); derselbe, Nic. Oresmes et les astrologues de la cour de Charles V, Revue des questions hist. 18, 1875, 136—160; derselbe, Excursions hist. et philos. à travers le moyen-âge, Paris 1888. G. v. Hertling, Zur Gesch. d. aristotel. Politik im Mittelalt., Rhein. Museum 1884, S. 446 f. (wieder abgedruckt G. v. Hertling, Historische Beitr. z. Philos., herausgeg. v. J. Endres, Kempten u. München 1914, S. 20 f.). H. Denifle, Chart. Univ. Paris II, 1, Paris 1891, S. 638, 641, note; III, 1894 (siehe Index). A. Esser, Kirchenlexikon 9, 2. A. 1895, S. 1042 f. M. Cantor, Vorlesungen über die Gesch. d. Mathematik II, 2. A., Leipzig 1900, S. 129—131. G. Gröber, Grundriß der romanischen Philologie II, 1, Straßburg 1902, S. 1073. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 713 f. E. Bridey, La théorie de la monnaie au XIVe siècle. Nicolas Oresmes, Thèse, Paris 1906. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 3e série, Paris 1913, S. 346—405; 481—492 (bedeutende Untersuchungen über die naturwissenschaftlichen Leistungen des Nicol. von Oresme und ihren Einfluß auf die Folgezeit). M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 386.

IX. Marsilius von Inghen.

A. Jellinek, Marsillius ab Inghen, Leipzig 1859. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1049—1053. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipzig 1870, S. 94—103. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 453—455. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. II, 1, Paris 1891, S. 646, n. 29; III, 1894, S. 91, 166, 200, 553 ff.; derselbe, Auctuarium Chart. Univ. Paris. I, Paris 1894, an vielen Stellen. Siehe dazu C. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 248, Anm. 127. Streber, Kirchenlexikon 8, 2. A., 1893, S. 907 f. P. Féret, La faculté de Théologie de Paris. Moyen-âge III, S. 284 ff. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. seinen Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos., Bd. 112, 1898, S. 207—210. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 671 f. P. Duhem, Études sur Léonard de Vinci, 2e série, Paris 1909, S. 195; 3e série, Paris 1913, S. 403—405. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 384.

X. Heinrich von Hainbuch (von Langenstein).

O. Hartwig, J. Aschbach, F. W. C. Roth siehe im Text. Kessel, Kirchenlexikon 5, 2. A. 1888, S. 1712—1714. Fr. J. Scheuffgen, Beitr. z. Gesch. d. großen Schismas, Freiburg 1889, S. 35 ff. A. Kneer, Die Entstehung der konziliaren Theorie, Rom 1893 (Römische Quartalschr. I. Supplem. Heft), S. 60 ff. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. III, Paris 1894, S. 134, 577 f.; derselbe, Auctuarium Chart. Univ. Paris. I, Paris 1894 (siehe Index). W. Preger, Abh. d. hist. Kl. d. K. bayr. Akad. d. Wiss. XXI, 1. Abt., München 1895, S. 20 f. Cl. Baeumker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10, 1897, S. 249. P. Féret, La faculté de théol. de Paris etc. III, Paris 1896, S. 263 ff. G. Bülow, Des Dominikus Gundissal. Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele, Münster 1897, S. 71. B. Beß, Realenzykl. f. prot. Theol. 7, 3. A. 1899, S. 604—606. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 690—694. Kirchl. Handlexikon I, München 1907, S. 1899.

XI. Petrus d'Ailly.

Die ältere Literatur ist bei P. Tschackert, Peter von Ailli (Petrus de Alliaco). Zur Gesch. des großen abendländischen Schisma und der Reformkonzilien von Pisa und Konstanz. Anhang: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae, Gotha 1877, S. V f., Anm. 2 zusammengestellt. J. Schwab, Gerson, Würzburg 1858. Hefele, Konziliengeschichte VI, 2. A. Freiburg 1890, VII, 1, Freiburg 1869. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1028—1032. C. Prantl, Gesch. d. Logik IV, Leipzig 1870, S. 103—118.

P. Tschackert, siehe oben; derselbe, Die angeblich Aillische Schrift „Determinatio pro quietatione conscientiae simplicium“ ein Werk Gersons, Zeitschr. f. Kirchengesch. 17, 1897, S. 234; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. 1, 3. A. 1896, S. 274—280. B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 455—458. J. Hergenröther, Kirchenlexikon 1, 2. A. 1882, S. 369—373. K. Werner, Die nominalisierende Psychologie der Scholastik d. späteren Mittelalt., Sitzungsb. d. K. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 99, Wien 1882, S. 302–327; derselbe, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1), S. 71 ff. u. ö. L. Salembier, Petrus de Alliaco, Lille 1886; derselbe, Les oeuvres françaises du cardinal Pierre Ailly, evêque de Cambrai, Arras 1908; derselbe, Bibliographie des oeuvres du cardinal Pierre d'Ailly, Besançon 1909; derselbe, Dict. de théol. cathol. I, Paris 1909, S. 642–654. H. Finke, Forschungen u. Quellen z. Gesch. des Konstanzer Konzils, Paderborn 1889, S. 103—132 (Zur literarischen Tätigkeit des Kardinals von Cambray). H. Denifle, Chart. Univ. Paris. III, Paris 1894, p. XVIII; derselbe, Auctuarium etc. I, 1894, S. 707 f. J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 476—479. P. Féret, La faculté de théol. de Paris. IV, Paris 1897, S. 181–223. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. s. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philosophie 112, 1898, S. 212–214. E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach P. d'Ailly, Philos. Jahrb. 16, 1903, S. 36 ff., 139 ff. (Freiburger I. D. 1903). N. Valois, Un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly: „De persecutionibus ecclesiae“, Paris 1904. J. Bègne, Exégèse et astrologie; A propos d'un ouvrage inédit de Pierre d'Ailly, Rev. des scienc. ecclés., Lille 1905, déc.; 1906, janvier. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 727—733. G. M. Manser, Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrh., Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 27, 1912, S. 293—300. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, S. 384 f.

XII. Johannes Gerson.

Du Pin in seiner Ausgabe t. I, Gersoniana lib. III. Engelhardt, De Gersonio mystico, Erlangen 1823. Lecuy, Essai sur la vie de Jean Gerson, sur sa doctrine, ses écrits etc., Paris 1832; ins Deutsche übers. von D. Mettenleitner, Augsburg 1857 u. d. Titel: Johann Gerson und seine Zeit. Ch. Jourdain, Doctrina Joh. Gerson. de theol. mystica, Paris 1837. C. Schmidt, Essai sur Gerson, Straßburg 1839. R. Thomassy, Jean Gerson, Paris 1843. J. B. Schwab, Johannes Gerson, Würzburg 1858. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1078—1095; derselbe, Lehrb. d. Gesch. d. Pädagog. Mainz 1875, S. 186 f. Louis Girardez, Exposé de la doctrine de Gerson sur l'église, Straßb. 1868. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipzig 1870, S. 141—148. Johannes Zürcher, Gersons Stellung auf dem Konzil v. Konstanz, Leipz. 1871. G. Schumann, Lehrb. d. Pädagogik, Hannov. 1876, S. 103 ff. (über G. als Pädagog). B. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II, 2, Paris 1880, S. 460—467. K. Werner, Der Endausgang der mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholast. d. späteren Mittelalt. IV, 1), S. 98–118. A. Knöpfler, Kirchenlexikon 5, 2. A. 1888, S. 457—473. A. J. Masson, Jean G., sa vie, son temps, ses œuvres, précédé d'une introduction sur le moyen-âge, Lyon 1894. H. Denifle, Chart. Univers. Paris. IV, Paris 1897; derselbe, Auct. Chart. Univers. Paris. I, Paris 1894; II, 1897. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 479—483. Fr. Xav. Funk, Gerson und Gersen in: Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters., 2, Nr. 20, S. 373–408. P. Féret, La faculté de théol. de Paris etc. IV, Paris 1897, S. 223–273. H. Siebeck, Die Willenslehre des Duns Scotus u. s. Nachfolger, Zeitschr. f. Philos. 112, 1898, S. 210—212. B. Beß, Realenzykl. f. prot. Theol. 6, 3. A. 1899, S. 612–617. Über Gersons Pädagogik siehe Bibliothek d. kath. Pädagogik, hrsg. v. F. X. Kunz, Bd. XV, 1904. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 791–798. A. Lafontaine, Jehan Gerson, Paris 1906. J. B. Monnoyeur, Traité de Jean Gerson sur la pucelle, Paris 1911. E. Vansteenberghe, Un écrit de Vincent d'Aggsbach contre Gerson, Festgabe f. Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 357–364. P. J. Muller, De avondschemering der scholastik (William von Occam en Jean van Gerson), Theol. Tijdschr. 47, 1913, S. 518–552. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 390, 392. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A., Leipzig, 1913, S. 627—630.

XIII. Gabriel Biel.

Linsenmann, Gabriel Biel und die Anfänge der Universität Tübingen, Theol. Quartalschr. 1865, S. 195-226; derselbe, G. Biel, der letzte Scholastiker u. d. Nominalismus, ebendas., S. 449—481; 601—676; derselbe, Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, S. 804—808. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1033—1035. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipzig 1870, S. 231 f. W. Roscher, Gesch. d. Nationalökonomie in Deutschland, München 1874, S. 21 ff. F. Kattenbusch, Luthers Lehre vom freien Willen, Göttinger I. D. 1876, S. 81 ff. H. Plitt, Gabriel Biel als Prediger, Erlangen 1879. P. Keppler, Hist. Jahrb. 3, 1882, S. 290—296 (über die Passionspredigt Biels). K. Werner, Der Endausgang der mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholastik d. späteren Mittelalt. IV, 1), S. 262—296. H. Schultz, Der sittliche Begriff des Verdienstes, Theol. Studien u. Kritiken 1894, S. 304 ff. P. Tschackert, Realenzykl. f. prot. Theol. 3, 3. A. 1897, S. 208—210. H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, Tübingen 1906, S. 80—133; 204—207. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 985—988. J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, S. 243—253. C. Ruch, Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, S. 814—824. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 636. M. de Wulf, Gesch. der mittelalt. Philos., deutsche Übersetz. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 440.

XIV. Johannes Capreolus.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, Paris 1719, S. 795 f. K. Werner, Die nachscotistische Scholastik, Wien 1883 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. II), S. 438—575; Der hl. Thomas v. Aquino III (Gesch. d. Thomism.), Regensburg 1889, S. 151—244. Hundhausen, Kirchenlexikon 2, 2. A. 1883, S. 1926 f. H. Denifle, Chart. Univ. Paris. IV, Paris 1877, S. 145, 223. P. Féret, La faculté de théol. de Paris etc. IV, Paris 1897, S. 331 f. A. Hauck, Realenzykl. f. prot. Theol. 3, 3. A., 1897, S. 722. Th. Pègues, Rev. thomiste 1899, 1900, 1905. M. Grabmann, Joh. Capreolus, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 16, 1902, S. 275—282. J. Ude, Doctrina Capreoli de influxu Dei in actus voluntatis humanae etc., Graecii 1905. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 805 f. Alvéry, Du molinisme au thomisme par Capréolus, Revue Augustinienne 1906, janvier. P. Mandonnet, Dict. de théol. cathol. II, Paris 1910, S. 1694. A. Matracy, Le constitutif de la personne d'après Capréolus, Rev. Augustinienne 1910, juin, août. J. Jellouschek, Verteidigung d. Möglichkeit einer anfangslosen Weltschöpfung durch Capreolus, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. 26, 1912, S. 155—187; 325—367. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 389. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. III, 2. u. 3. A., Leipzig 1913, S. 633.

XV. Antonin von Florenz.

Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, S. 817 ff.; II, 823 f. Stanonik, Kirchenlexikon 1, 2. A. 1882, S. 983—986. Wagenmann-Benrath, Realenzykl. f. prot. Theol. 1, 3. A. 1896, S. 604 f. H. Crohns, Die Summa theologica des Antonin von Florenz u. die Schätzung des Weibes im Hexenhammer, Helsingfors 1903. C. Ilgner, Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz, Paderborn 1904; siehe zu Ilgner und Crohns Schaub, Histor. Jahrb. 26, 1905, S. 112—124. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed., 1906, S. 958—960. P. Mandonnet, Dict. de théol. cathol. I, Paris 1909, S. 1450—1454. Bürck, Die Lehre vom Gewissen, Der Katholik 89, 1909, S. 17—37; 81—99. B. Jarret, The Economics of a Florentine Archbishop, The Irish Theol. Quarterly Review 7, 1912, S. 146—158. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. von R. Eisler, Tübingen 1913, S. 389.

XVI. Dionysius der Kartaeuser.

Eine Biographie des Dionysius von dem Dominikaner Theodorich von Loer in: Acta sanct., Mart. II, S. 245—255 und in der neuen Gesamtausgabe t. I, p. XXIII—XLVIII. O. Zöckler, Dionys der Kartaeuser, Theol. Studien u. Kritiken 1881, S. 648 ff. Welters, Denys le Chartreux, Roermonde

1882. Jocham-Scheeben, Kirchenlexikon 3, 2. A. 1884, S. 1801—1808. K. Werner, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1), S. 134—137; 206—262. A. Mougel, Denys le Chartreux, Montreuil-sur-mer 1896; ins Deutsche übers. Mülheim a. Rh. 1898. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 4, 3. A. 1898, S. 698—701. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker. Eine Apologie, Freiburg i. B. 1904. H. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther, Mainz 1905, S. 252—259 (über den Kommentar zum Römerbrief). M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg, Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, S. 623—626 (Dionys. benützt in seinem Sentenzenkommentar stark die Summa d. Ulr. von Straßburg). H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 909—913. H. Bihlmeyer, Kirchl. Handlexikon I, München 1907, S. 1128 f. A. Rösler, Die Schrift des Kartaeusers Dionysius De venustate mundi et puchritudine Dei u. d. Schönheitsbegriff der Gegenwart, Hist. polit. Bl. 149, 1912, S. 505—522. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 389 f., 392.

XVII. Petrus Tartaretus.

Bulaeus, Hist. Univ. Paris. V, Paris 1670, S. 794. C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipzig 1870, S. 204—209. K. Werner, Der Endausgang d. mittelalt. Scholastik, Wien 1887 (Die Scholastik des späteren Mittelalt. IV, 1), S. 305. Morgott, Kirchenlexikon 11, 2. A. 1899, S. 1227 f. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 995.

XVIII. Swineshead.

C. L. Kingsford, Dict. of Nat. Biography 55, S. 231. P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 413—420; 451—460.

XIX. Wilhelm Heytesbury (Hentisberus).

C. Prantl, Gesch. d. Log. IV, Leipzig 1870, S. 89–93. R. L. Poole, Dict. of Nat. Biography 26, S. 327 f. P. Duhem, Études etc., 3e série, Paris 1913, S. 406—408; 468—471.

XX. Raymund von Sabunde.

Fr. Holberg, De theol. nat. R. de S., Halis 1843. David Matzke, Die natürliche Theologie des R. v. S., Breslau 1846. M. Huttler, Die Religionsphilosophie des R. v. S., Augsburg 1851. C. C. L. Kleiber, De R. vita et scriptis (Progr. der Dorotheenstädt. Realschule), Berol. 1856. Fr. Nitzsch, Quaestiones Raimundanae, in Niedners Zeitschr. f. histor. Theol., Jahrg. 1859, Heft 3, S. 393–435. O. Zöckler, Theologia naturalis I, Frankfurt a. M. und Erlangen 1860, S. 40—46. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. II, Mainz 1865, S. 1055—1078. D. Beulet, Un inconnu célèbre. Recherches hist. et crit. sur Raymond de Sabonde, Paris 1875. Fil. Cicchitti-Suriani, Sopra Raim. S. teologo, filosofo e medico del secolo XV, Aquila 1889. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 484—489. J. Schenderlein, Die philosophischen Ansichten des R. v. S., Diss., Lpz. 1898. C. Schaarschmidt, Realenzykl. f. prot. Theol. 16, 3. A. 1905, S. 415—421. J. H. Probst, Le Lullisme de Raymond de Sebonde (Rimon de Sibiude), Thèse, Toulouse 1912. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 404.

Zu § 47. Die deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts.

I. Allgemeine Darstellungen zur deutschen Mystik.

Über vorreformatorische Mystiker handelt Albin Barrau, Études sur quelques tendances du mysticisme avant la réformation, Straßburg 1868. J. Tietz, Die Mystik und ihr Verhältnis zur Reformation, in Ztschr. für die luther. Theol. und Kirche, Jahrg. 29, 1868, S. 617—638 und ebend. Jahrg. 30, 1869, S. 641—666. F. R. Albert, Gesch. d. Predigt in Deutschland, 3. Teil, Gütersloh 1895. Cruel, Gesch. d. deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold

1879. v. Zeschwitz, Gesch. d. Predigtwesens (Handb. d. theol. Wissensch. III), Nördlingen 1883.

Über die deutschen Mystiker vgl. außer den oben S. 129* angeführten Schriften und den Schriften über Dogmengeschichte (oben S. 2* f.) insbesondere folgende: Gottfr. Arnold, Historia et descriptio theologiae mysticae, Frankf. 1702. De Wette, Christliche Sittenlehre II, 2, Berlin 1821. Rosenkranz, Die deutsche Mystik, zur Geschichte der deutschen Literatur, Königsberg 1836. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Bd. II, Hamb. 1842, S. 18—284. C. Schmidt, Études sur le mysticisme allemand (Mémoires de l'acad. des sciences mor. et polit., t. II, p. 240, Paris 1847). J. B. Dalgairns, The German Mystics of the fourtheenth Century, London 1858. Wilh. Wackernagel, Gesch. d. deutschen Literatur, 2. A. besorgt von E. Martin, Basel 1879, S. 423—432. Hamberger, Stimmen aus dem Heiligtum der christl. Mystik und Theosophie, 2 Teile, Stuttg. 1857. C. Greith, Die deutsche Mystik im Predigerorden, Freib. i. Br. 1861. G. A. Heinrich, Les mystiques allemands au moyen-âge in Revue d'économie chrétienne, 1866, Nov., p. 926 sqq. E. Fiebiger, Über die Selbstverleugnung bei den Hauptvertretern der deutsch. Mystik des Mittelalters, 1., 2., Brieg 1889, 1890. C. Schmidt, Nicolaus von Basel, Wien 1866; derselbe, Die Gottesfreunde im 14. Jahrh., Jena 1854. W. Wackernagel, Die Gottesfreunde in Basel (kl. Schr. II, 146 ff.). W. Preger, Vorarb. zu einer Gesch. der deutschen Mystik im 13. u. 14. Jahrh., in Ztschr. f. hist. Theol., 1869, S. 1-145; derselbe, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. Nach den Quellen untersucht u. dargestellt, 1. Teil, Gesch. d. deutsch. M. bis zum Tode Meister Eckharts, Lpz. 1874. 2. Teil, Ältere u. neuere Mystik in der 1. Hälfte des XIV. Jahrh., Hnr. Suso, 1881. 3. Teil. Tauler, D. Gottesfreund vom Oberland. Merswin, 1892. S. dazu H. Denifle, Histor.-politische Blätter, Bd. 75, 1875, S. 679—706; 771—790; 903—928. Phil. Strauch, in Anzeiger f. deutsch. Altert. u. deutsche Lit., 1883, S. 113-144. Jos. Haupt, Beiträge zur Literatur d. deutsch. Mystiker, Wien 1874. Jundt, Histoire du panthéisme populaire (vgl. S. 129*); derselbe, Les amis de Dieu au 14me siècle, Straßb. 1879. M. Rieger, Die Gottesfreunde im deutschen Mittelalter, Heidelb. 1880. H. Denifle, Die Dichtungen des Gottesfreundes im Oberlande, in Ztschr. f. deutsch. Altert. u. d. Lit., N. F. 12. Bd., 1880, S. 200-219, 280—324, 463-540; 13. Bd., 1881, S. 101 ff.; derselbe, Über die Anfänge der Predigtweise der deutschen Mystiker, Archiv für Lit.- u. Kircheng. d. Mittelalt. II, 1886, S. 641-652. Franz Jostes, Beiträge z. Kenntnis d. niederdeutsch. Mystik, in Germania, 1886, S. 1—41. H. Delacroix, Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV. siècle, Paris 1900. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalt., III. Bd.: Deutsche Wissenschaft u. deutsche Mystik während des 13. Jahrh., Freiburg i. B. 1903, S. 129-211. E. Schiller, Das mystische Leben der Ordensschwestern zu Töß, Zürich 1903. E. Krebs, Die Mystik in Adelhausen. Eine vergleichende Studie über die Chronik der Anna von Munzingen u. d. thaumatographische Lit. d. 13. u. 14. Jahrh. als Beitr. z. Gesch. d. Mystik im Predigerorden, Münster 1904 (in Festgabe f. Heinrich Finke); derselbe, Meister Dietrich, Münster 1906 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. V, 5-6), S. 126—148. J. Knepper, Das Schul- u. Unterrichtswesen im Elsaß von den Anfängen bis gegen das Jahr 1530, Straßburg 1905 (über Eckhart u. Tauler). P. Mehlhorn, Die Blütezeit der deutschen Mystik, Tübingen 1907; derselbe, Vom Dreigestirn der deutschen Mystik des Mittelalters, Protestantenblatt, Jahrg. 46, N. 47, 1913. E. Schmidt, Die Gnosis. Grundlagen d. Weltanschauung einer edlen Kultur, II. Bd.: Die Gnosis des Mittelalt. u. d. Neuzeit, Jena 1907 (Tauler, Suso). W. Dolch, Die Verbreitung oberländischer Mystikertexte im Niederländischen, I, I. D., Weida i. T. 1909. H. Scholz, Glaube u. Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu August. De civitate Dei. Mit einem Exkurs: Fruitio dei, ein Beitr. z. Gesch. d. Theol. u. Mystik, Leipzig 1911. K. Francke, Mediaeval German mysticism, Harvard Theolog. Review, 1912 Jan. R. Seeberg, Lehrb. d. Dogmeng. III, 2. u. 3. A. 1913, S. 561-567 (die Gottesfreunde, die deutsche Mystik); 594—599 (spekulative Theologie d. deutschen Mystik).

W. R. Inge, Studies of English Mystics, London 1906. Fr. von Hügel, The mystical element of religion as studied in St. Catherine of Genoa and her friends, 2 voll., London 1908. Siehe dazu L. de Grandmaison, Recherches de

sciences religieuses 1910, S. 180—208. B. Landor, The mystic of Prague: a mediaeval memory, London 1912.

II. David von Augsburg.

Fr. Pfeiffer in seiner Ausgabe, S. XXVI ff., siehe Text. W. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik I, S. 268—283. H. Denifle, Histor.-polit. Blätter 75, 1875, S. 679 ff. Jocham, Kirchenlexikon 3, 2. A. 1884, S. 1413--1417. E. Lempp, Realenzykl. f. prot. Theol. 4, 3. A., 1898, S. 503 f.; derselbe, Zeitschrift f. Kirchengesch. 19, 1899, S. 15 ff. E. Michael, Gesch. d. deutschen Volkes III, 1903, S. 133—143. H. Hurter, Nomencl. lit. II, 3. ed. 1906, S. 374 f. Kirchl. Handlexikon I, München 1907, S. 1050 f. D. Stöckerl, Bruder David von Augsburg. Ein deutscher Mystiker aus dem Franziskanerorden, Veröffentlichungen aus dem kirchenhistor. Seminar München. IV. Reihe, N. 3 u. 4, München 1914.

III. Mechtild von Magdeburg.

C. Greith, S. 207 ff. (Leben und Werk), siehe im Text. W. Preger, Sitzungsb. d. Münchner Akad. 1869, II, 2, S. 151 ff.; derselbe, Gesch. d. deutschen Mystik I, 1874, S. 69—78; 91–112. H. Denifle, Histor.-polit. Blätter 75, 1875. Ph. Strauch, Margaretha Ebner u. Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Gesch. d. deutschen Mystik, 1882; derselbe, Zeitschr. f. deutsches Altertum 27, 1883, S. 368 ff.; derselbe, Allgemeine deutsche Biographie 21, 1885, S. 154 ff. Fr. Kaulen, Kirchenlexikon 8, 2. A. 1893, S. 1144 ff. S. M. Deutsch, Realenzykl. f. prot. Theol. 12, 3. A., 1903, S. 483 f. E. Michael, Zur Chronologie der Mystikerin Mechtild von Magdeburg, Zeitschr. f. kath. Theol. 25, 1901, S. 177 ff.; derselbe, Gesch. d. deutschen Volkes III, 1903, S. 187—199. W. Oehl in seiner Übersetzung, S. 1—7, siehe im Text.

IV. Eckhart.

C. Schmidt, Theol. Stud. u. Krit., 1839, S. 663 ff. Martensen, Meister E., Hamb. 1842. Petr. Groß, De E., philosopho, diss. inaug., Bonn 1858. R. Heidrich, Das theol. System des Meisters E., Progr., Posen 1864. Joseph Bach, Meister E., der Vater der deutschen Spekulation, Wien 1864. W. Preger, Ein neuer Traktat Meister E.s, Zeitschr. f. histor. Theol., 1864, S. 163 ff.; derselbe, Kritische Studien zu Meister E., ebd., 1866, S. 453 ff.; derselbe, Meister E. und die Inquisition (aus den Abh. der k. bayer. Akad. d. Wiss., hist. Kl. XI, 2), München 1869. M. E.s Theosophie und deren neueste Darstellung, in Ztschr. f. d. luther. Theol., Jahrg. 31, 1870, S. 59—74; derselbe, Gesch. d. deutschen Mystik I, S. 309—458; 471—488. E. Böhmer, Meister E. (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 52 ff.). A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1095–1120. Wahl, Die Seelenlehre Meister E.s, Theol. Stud. u. Krit., 1868, S. 273—296. Ad. Lasson, Meister E., der Mystiker, zur Gesch. der relig. Spekulat. in Deutschland, Berlin 1868; derselbe, zum Text des Meist. Eckhart, in Ztschr. f. deutsche Philol., 9. Bd., 1878, S. 16–29. Aug. Jundt, Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckhart, Straßb. 1871, s. desselben Verfassers Histoire du panthéisme populaire etc., ob. I. A. Jonas, Der transzendentale Idealismus Artur Schopenhauers und der Mystizismus des Meisters Eckhart, in Phil. Monatshefte, Bd. II, S. 13—47, 161—197. Franz Xaver Linsenmann, Der ethische Charakter d. Lehre Meister Eckharts, Tübingen 1873. Lütolf, Über d. Prozeß u. die Unterwerfung Meister Eckharts, Theolog. Quartalschrift, Jahrg. 57, S. 578—603. Rieger in W. Wackernagels Altdeutsche Predigten, S. 398—429. Kramm, Meister E.s Terminologie in ihren Grundzügen dargestellt, in Ztschr. f. d. Philol. 16, 1884, S. 1–44. H. Denifle, Aktenstücke zu Meister E.s Prozeß, Zeitschrift f. d. Altert., N. F., 17, 1885, S. 259—266; derselbe, Meister E.s latein. Schriften usw. s. Text; derselbe, Die Heimat Meist. E.s, ebd., V, 1889, S. 349—364. O. Plümacher, Meister E., Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit., 93, 1888, S. 176—213. E. Kramm, Meister E. im Lichte der Denifleschen Funde, Pr., Bonn 1889. W. Schöpff, Meister E. (Die Predigt der Kirche, hrsg. von G. Leonhardi VIII), Lpz. 1889. C. Steffensen, Über Meister E. u. d. deutsche Mystik, Gesamm. Aufsätze, S. 133—201, Basel 1890. E. Schönbach, Meister E., Zeitschr. f. d. deutsche Altert., 35, 1891, S. 209—227. A. Bullinger, D. Christen-

tum im Lichte der deutsch. Philosophie, Dillingen 1893, Progr. R. Langenberg, Über das Verhältnis Meister E.s zur niederdeutschen Mystik, Diss., Göttingen 1896. Pearson, Meister Eckehart, the mystic, in Mind, 1886, 1. J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 504—512. Zillmann, Meister Eckehart, Neue Metaph. Rundschau, X, 1903. Leopold Ziegler, Die philosophische u. religiöse Bedeutung des Meisters Eckehart, Preuß. Jahrb. 115, 1904, S. 503—517. A. Pummerer, Der gegenwärtige Stand der Eckartforschung, I. Meister Eckharts Lebensgang, Pr., Feldkirch 1903. N. de Vooys, Meister Eckhart en de Nederlandsche Mystiek, Nederlandsch Archief voor kerkgeschiedenis III, 1904/05, S. 50 ff., 176 ff., 199 ff., 265 ff. H. Zuchold, Des Nicolaus von Landau Sermone als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises, Hermaea II, Halle 1905. O. Simon, Überlieferung u. Handschriftenverhältnis des Traktats „Schwester Katrei“, I. D., Halle 1906 (Der Traktat gehört nicht Eckhart an, sondern ist ein Konglomerat aus verschiedenen Stücken). F. Rittelmeyer, M. Eckharts Frömmigkeit, Monatsschr. f. Pastoraltheologie 1908, 4, S. 47—64. A. Hauck, Kirchengesch. Deutschlands V, 1, Leipzig 1911, S. 271—298. E. Diederichs, Meister Eckharts „Reden der Unterscheidung“. Eine literarkritische Untersuchung, I. D., Halle 1912. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten und München 1912. Ph. Strauch, Meister Eckhart-Probleme, Halle 1912 (Rede). Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geist. Bewegungen des Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, S. 28 ff.; derselbe, Die christl. Philos. d. Mittelalt., Kult. d. Gegenw. I, 5, 2. A., Leipzig-Berlin 1913, S. 423—427. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philos. I, Heidelberg 1913, S. 341—404. M. Pahncke, Ein Grundgedanke der deutschen Predigt Meister Eckharts, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1913, S. 58—73. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Philos., deutsche Übers. v. R. Eisler, Tübingen 1913, S. 402—404.

V. Die Gottesfreunde. Rulman Merswin.

Siehe die Literatur unter I. Ferner Th. W. Röhrich, Die Gottesfreunde und die Winkler am Oberrhein, Zeitschr. f. d. histor. Theol. X, 1, 1840, S. 118—161. C. Schmidt, Johannes Tauler 1841. Anhang S. 161—208: Die Gottesfreunde. Fr. Ehrle, Das Einst und Jetzt der Geschichte des Gottesfreundebundes, Stimmen aus Maria-Laach 21, 1881, S. 38—52; 252—265. Kessel, Kirchenlexikon 5, 2. A. 1888, S. 893—900. K. Rieder, Zur Frage der Gottesfreunde, Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins, N. F. 17, 1902, S. 205—216; 480—496; derselbe, Der Gottesfreund vom Oberland. Eine Erfindung des Straßburger Johanniter Bruders Nicolaus von Löwen, Innsbruck 1905. Ph. Strauch, Zur Gottesfreundfrage. Das Neunfelsenbuch, Zeitschr. f. deutsche Philol. 34, 1902, S. 235—311; derselbe, Schürebrand. Ein Traktat aus dem Kreise der Straßburger Gottesfreunde in: Festgabe der german. Abt. d. 47. Vers. deutscher Philologen u. Schulmänner, Halle 1903; derselbe, Realenzykl. f. prot. Theol. 17, 3. A. 1906, S. 204—206; derselbe, Zeitschr. f. deutsche Philol. 41, 1909, S. 18 ff. Cl. Baeumker, Der Anteil des Elsaß an den geistigen Bewegungen des Mittelalt., Rede, Straßburg 1912, S. 55, Anm. 78—80 (Zusammenfassung der Lit.).

Über Rulman Merswin siehe die eben angeführte Literatur und die unter VI zu nennende. Ferner Grandidier, Nouvelles oeuvres inédites, V, Colmar 1900, S. 29 ff., 387 ff. C. Schmidt, Johannes Tauler, 1841, S. 177—190. A. Jundt, Rulman Merswin et l'ami de Dieu de l'Oberland, Paris 1890. Ph. Strauch, Allg. deutsche Biographie 21, München 1885, S. 459—468; derselbe, Realenzykl. usw. 17, 3. A. 1906, S. 203—227.

VI. Tauler.

C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamb. 1841. Rudelbach, Christl. Biogr., Lpz. 1849, S. 187 ff. F. Bähring, Joh. Tauler und die Gottesfreunde, Hamb. 1853. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1120—1128. E. Böhmer, Nicolaus v. Basel u. Tauler (Giesebrechts Damaris, 1865, S. 148 ff.). Nicol. v. Basel, Bericht v. d. Bekehrung Taulers, hrsg. v. C. Schmidt, Straßb. 1875. J. Nobbe, Tauler v. Straßb. als Volksprediger, Ztschr. f. luther. Theol., 1876, S. 637—663. Heinr. Seuse Denifle (der Gottesfreund im Oberl. u. Nikol. von Basel, eine krit. Studie, Histor. polit. Blätter 1875, S. 17—38, 93—

122, 245—266, 340—354; derselbe, Taulers Bekehrung, krit. unters., Straßb. 1879; derselbe, Taulers Bekehrung, Antikritik gegen A. Jundt, München 1879) hat nachgewiesen, daß die Geschichte von Taulers Bekehrung eine Dichtung ist. P. Mehlhorn, T.s Leben, in Jahrb. f. prot. Th., 1883, S. 159—190. W. Preger, Gesch. d. deutsch. Mystik, III, S. 3—241; derselbe, Allg. deutsche Biographie 37, München 1894, S. 453—465. F. Cohrs, Realenzykl. f. prot. Theol. 19, 3. A., 1907, S. 451—459. L. Naumann, Untersuchungen zu Joh. Taulers deutschen Predigten, Rostock. I. D., Halle 1911. G. Siedel, Die Mystik Taulers nebst einer Erörterung über den Begriff der Mystik, Leipzig 1911; siehe dazu K. Bihlmeyer, Theol. Revue 1911, N. 20, S. 609—613. G. Grisar, Luther I, Freiburg i. B. 1911 (V. Tauler und Luther). L. Roure, Tauler. Le „docteur illuminé", Études 1912, 5. avril, S. 5—34. A. Délplace, La doctrine de la communion chez Tauler et Suso, Études 1913, 20. fevrier, S. 501—515. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philosophie I, Heidelberg 1913, S. 412—424.

VII. Heinrich Seuse (Suso).

Alb. Jahn, Theol. u. Philos. aus H. Suso u. Nicolaus v. Straßburg, Bern 1838. C. Schmidt, Theol. Stud. u. Krit., 1843, S. 835 ff. Böhmer, Giesebrechts Damaris, 1865, S. 321 ff. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1129—1137. Wilh. Volkmann, Der Mystiker Heinrich Suso, G.-Progr., Duisburg 1869. W. Preger, Gesch. d. deutschen Mystik II, Leipzig 1881, S. 309—415; derselbe, Eine noch unbekannte Schrift Susos, München 1896 (aus den Abhandlungen d. bayr. Akad. d. Wiss.). Reinh. Seeberg, E. Kampf um jenseitiges Leben. Lebensbild eines mittelalterl. Frommen (Hnr. Seuses) in protestant. Beleuchtung, Dorpat 1889. Th. Jäger, Hnr. Seuse aus Schwaben. Ein Diener der ewigen Weisheit im 14. Jahrh., Basel 1893. K. Bihlmeyer, Zur Chronologie einiger Schriften Seuses, Histor. Jahrb. 25, 1904, S. 176—190; derselbe in seiner Ausgabe. O. Clemen, Seuse (Suso) in: Unsere religiösen Erzieher, herausgeg. von B. Beß, Bd. I, Leipzig 1908. A. Pummerer, Seuses Büchlein der Wahrheit nach formalen Gesichtspunkten betrachtet, Pr., Mariaschein 1908. Henri Lichtenberger, Revue des Cours et Conférences, Paris 1909/10, Nr. 27, 30, 32; 1910/11, Nr. 1, 2, 4, 5 (Die Vita Seuses ist ein zu erbaulichen Zwecken abgefaßter hagiographischer Roman, den ein Verehrer Seuses nach seinem Tode aus schriftlichen und mündlichen Quellen zusammengefügt hat). D. Vargha, Heinrich Amand Seuse in unserer Kodex-Literatur, Budapest 1910. A. Lang, Heinrich Suso. Studie aus mittelalterl. Mystik, Prag 1911. S. Hahn, Heinrich Susos Bedeutung als Philosoph in: Festgabe für Cl. Baeumker, Münster 1913, S. 347—356.

VIII. Die deutsche Theologie.

Ullmann, Theol. Stud. u. Krit., 1852, S. 859 ff. Lisco, Die Heilslehre der Theologia deutsch, Stuttg. 1857. Reifenrath, Die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreundes, Halle 1863. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1149—1159. B. M. Mauff, D. religionsp. Standpunkt d. sogen. deutsch. Theologie, dargest. unt. vorh. Berücksichtig. von Meister Eckhart, Jena 1890. M. Windstoßer, Étude sur la „Théologie germanique", suivie d'une traduction franç. faite sur les éditions orig. de 1516 et 1518, Paris 1912. F. Picavet, Essai sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales, Paris 1913, S. 304—306. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philos. I, Heidelberg 1913, S. 404—412.

IX. Johann Ruysbroeck.

Engelhardt, Rich. v. St. Victor u. R., Erlangen 1838 (siehe oben S. 132*). Ch. Schmidt, Étude sur Jean R., Straßburg 1859. A. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. II, Mainz 1865, S. 1137—1149. A. Auger, De doctrina et meritis Ioannis van Ruysbrook, Thèse, Montauban 1892. A. A. van Otterloo, Joh. R., 2. A., hrsg. von J. C. van Slee, s'Hage 1896. H. Claeys, Jan van Ruysbroeck's tael en styl, Verslagen en mededeelingen der koninklyke Vlaamsche Academie voor taal en letterkunde 1894, S. 184 ff. M. W. de Vreese, Bydragen tot de Kennis van het leven en de werken van Jan van Ruusbroec, Gent 1896; 2. A. 1911; derselbe, De handschriften van J. van Ruusbroec's werken,

Gent 1900, 1902; derselbe, De Gids 1907, S. 275 ff.; derselbe, Jan de Ruysbroeck, Bruxelles 1909 (Auszug aus der belgischen Biographie nationale). J. E. Erdmann, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, 4. A., Berlin 1896, S. 512—516. Wautier d'Aygalliers, Vie de Ruysbroeck, Thèse, Cahors 1909. R. P. van Mierlo, Dietsche Warande en Belfort, année 1910, Antwerpen, I u. II. Caylits, Ruysbroeck en de mystik, Verhandelingen van de Alg. kathol. Vlaamsche Hoogeschooluitbreiding 1910. G. van Poppel, Jan van Ruysbroeck, Histor.-polit. Blätter 149, 1912, S. 188—208; 272—275; derselbe, Een en ander over Ruysbroec, De Katholiek 1912 u. 1913. W. Schleußner, Der Katholik 93, I, 1913, S. 203—206 (reiche Literaturangaben).

X. Die Brüder des gemeinsamen Lebens.

Über die Brüder des gemeinsamen Lebens handelt Karl Friedrich Klein, Étude sur l'assoc. des frères de la vie commune, ses fondateurs et son influence, Straßburg 1860. Karl Grube, Gerhard Groot und seine Stiftungen, Köln 1883.

XI. Thomas Hamerken von Kempen.

J. Pohl, Thomas von Kempen ist der Verfasser der Bücher De imitatione Christi, Wissenschaftl. Beilage zu dem Programm d. K. Gymn. Thomaeum zu Kempen, Schuljahr 1893/94; derselbe, Die Glaubwürdigkeit des Johannes Busch in der Imitatio-Frage, Hist. Jahrb. 27, 1906, S. 322—333; derselbe, Thomas von Kempen ist der Verfasser der Nachfolge Christi, Festschr. für G. von Hertling, München u. Kempten 1913, S. 131—138; derselbe, Thomas a Kempis, Theologie und Glaube 1913, S. 265—278. G. de Montmorency, Thomas a Kempis, his age and his book, London 1907. M. Byron, Thomas a Kempis, London 1910. G. H. Preston, Studies in Thomas a Kempis. In the light of to-day, London 1912.

Nachträge und Berichtigungen.

Text.

S. 127, Z. 10 v. o. lies: *Εὐνομίου* statt: *Εὐνομύου.*
S. 142, Z. 14 v. o. lies: § 33 statt: § 27.
S. 175, Z. 3, 5, 11 v. o. lies: Nikolaus von Methone statt: Menthone.
Z. 4 v. o. lies: 12. Jahrh. statt: 11. Jahrh.
Z. 11 v. o. lies: § 32 statt: 27.
S. 195, Z. 4 v. o. lies: Origines statt: Origenes.
S. 198, Z. 8 v. o. lies: H. Bauer statt: Baur.
Z. 23 v. o. Gilles de Lessines betreffend lies: 1902 statt: 1901.
Z. 28 v. o. lies: G. Wallerand statt: A. Wallerand.
S. 199, Z. 3 v. o. lies: A. G. Little statt: A. F. Little.
S. 203, Z. 13 v. u. lies: Robert von Rétines statt: Retine.
S. 205, Z. 10 v. o. lies: Philosophen statt: Philosophien.
S. 307, Z. 16 v. o. lies: Paris 1890 statt: 1893.
S. 313, Z. 19 v. o. lies: Robert de Rétines statt: Retine.
S. 348, Z. 3 v. o. ist nach 1246 einzuschalten: H. Felder, Gesch. d. wiss. Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. B. 1904, S. 284, A. 1 weist aus einem Briefe des Adam von Marsh an Abt Thomas, den Verfasser des Kommentars zur Hierarchia coelestis, nach, daß Thomas noch mindestens 1235 gelebt haben muß.
S. 353, Z. 21 v. o. lies: Vol. XXII statt: XX.
Ebendas. Z. 25 v. o. ergänze vor 1907: ed. M. Hayduck.
S. 383, Z. 19—23 v. o. Die hier aus Thomas von Aquin über die averroistische Lehre vom *νοῦς* zitierte Stelle: intellectum substantiam . . . . plures intellectus konnte bei Thomas (De un. intellect. contra averroistas, ed. C. Morelles, t. XVII, fol. 104 v F G), wenn auch nicht genau wörtlich, doch dem Sinne nach aufgezeigt werden. Dagegen ist die Fortsetzung: per rationem . . . . . per fidem fälschlich dem Averroës zugeteilt. An der eben zitierten Stelle ist nicht von Averroës, sondern von einem christlichen Autor, höchst wahrscheinlich von Siger von Brabant, die Rede. Siehe S. 542 f.
S. 394, Z. 17 v. o. lies: Salomon statt: Salamon.
S. 475, Z. 3 v. u. lies: und statt: uud.
S. 481, Z. 4 v. o. lies: Turin 1895 ff. statt: 1895.
S. 483, Z. 19 v. o. lies: relativ statt: relativen.
S. 605, Z. 20 v. u. lies: In sent. I, d. 26, q. 1 J L statt: Sent. I, d. 2, q. 4.
S. 606, Z. 5 v. o. lies: In sent. IV, q. 9 E statt q. 8.
S. 633, Z. 19 v. o. lies: de Silvestris statt: Silvestris.
S. 639, Z. 9 v. o. ergänze vor Das geistliche Leben usw.: H. Seuse Denifle.

Literatur.

S. 4*, Z. 1 v. o. lies: R. Pichon statt: Pichons.
Z. 10 v. u. lies: Freiburg 1908—1912 statt: 1908—1911.
Z. 25 v. o. lies: A. Ehrhard behandelt S. 37—218 statt: 1—218.
Z. 27 v. o. lies: Tübingen 1911 statt: 1911/12.

S. 9*, Z. 21 v. u. lies: bis jetzt 7 Bde. statt: 6 Bde.
S. 24*, Z. 10 v. o. lies: J. Huby statt: F. Huby und vor Paris ist einzuschieben: 4. ed.
S. 36*, Z. 6 v. u. lies: H. B. Harris statt: J. Rendel Harris.
S. 50*, Z. 11 v. o. ist vor 1909 einzuschieben: t. 101.
S. 57*, Z. 27 v. o. lies: F. C. Conybeare statt: T. C.
S. 61*, Z. 24 v. u. lies: F. de Paola statt: J. de Paolo.
S. 77*, Z. 10 u. 12 v. o. lies: A. Hoch statt: A. Koch.
S. 80*, Z. 5 v. u. lies: Nikolaus von Methone statt: Menthone.
S. 84*, Z. 15 v. o. ist vor seguita einzuschieben: memoria und Z. 16 lies: di de Arithmetica statt: de de Arithmetica.
S. 88*, Z. 8 v. u. ist nach Hadelin zu ergänzen Hoffmans.
S. 89*, Z. 12 v. u. nach Wien 1881—1884 ist einzuschalten: 4. B. 1. Abt.: Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1887; 2. Abt.: Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium, Wien 1887.
S. 92*, Z. 17 v. u. lies: E. Cassirer statt: C. Cassirer.
S. 93*, Z. 26 v. o. lies: rapport statt: apport.
Z. 19 v. u. lies: Les premières disputes statt: Les premiers.
S. 96*, Z. 2 v. o. lies: diritto naturale statt: generale u. Perugia 1906 statt: 1907.
S. 99*, Z. 1 v. u. lies: Études statt: Étude.
Z. 24 v. u. ist vor Fr. X. Pfeifer einzuschieben: S. Günther, Die Lehre von der Erdrundung und Erdbewegung im Mittelalter bei den Okzidentalen, bei den Arabern und Hebräern, in: Studien zur Gesch. der mathem. u. physikal. Geographie, Halle 1877—1879.
S. 101*, Z. 11 v. u. ist nach Stuttgart 1887 einzuschieben: siehe dazu G. v. Hertling, Hist. Jahrb. 1889, S. 128 ff.; auch abgedruckt in: G. v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres, Kempten u. München 1914, S. 32—69.
S. 102*, Z. 7 v. o. ist nach A. Biese einzuschieben: Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalt. u. in d. Neuzeit, Leipzig 1888; ins Englische übers.
S. 103*, Z. 3 v. o. lies: Bd. XXII statt: XIII.
Ebendas. lies: M. Steinschneider statt: derselbe.
S. 131*, Z. 2 v. u. lies: Roma-Milano 1912 statt: Albrighi.
S. 132*, Z. 29 v. u. lies: Engelhardt statt: Engelhard.
S. 146*, Z. 20 v. o. ist vor S. Munk einzuschieben: The Jewish Encyclopedia, New York and London 1901—1906, 12 Bde.
Z. 12 v. u. ist vor W. Bacher einzuschieben: S. Spiegler, Gesch. d. Philos. d. Judentums, Leipzig 1890.
S. 152*, Z. 15 v. u. ist vor Rubczýnski einzuschieben: Hist. litt. de la France XXI, 1847, 143—150.
S. 159*, Z. 5 v. o. lies: L. de Chérancé statt: Cherancé.
S. 161*, Z. 14 v. u. ist vor Palmieri einzuschieben: Hist. litt. de la France XXI, 1847, S. 41—55.
Z. 21 v. u. ist vor B. Hauréau einzuschieben: Hist. litt. de la France XXI, 1847, S. 137—141.
Z. 27 v. o. lies: Les premières disputes statt: Les premiers disputes.
S. 162*, Z. 17 v. o. ist vor H. Denifle einzuschieben: G. v. Hertling, Zur Gesch. d. aristotel. Politik im Mittelalt., Rhein. Museum 1884, S. 446 ff.; auch abgedr. in G. v. Hertling, Historische Beiträge zur Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres, Kempten u. München 1914, S. 20—31.
S. 166*, Z. 28 v. o. lies: Prümmer statt: Plümmer.
S. 167*, Z. 23 v. u. vor J. Berthier dieselbe Einschiebung wie vorhin S. 162*.
S. 168*, Z. 10 v. u. lies: S. Tomás de Aquino y el descenso del entendimiento statt: S. Tomaso de Aquino. El descenso del entendimento.
S. 170*, Z. 11 v. u. lies: Les premières disputes statt: Les premiers disputes.
S. 171*, Z. 13 v. u. ist vor M. Schneid einzuschieben: Späth, Die Körperlehre d. hl. Thomas v. Aquin, Der Katholik 57, 1887, S. 167—188; 253—270; 369—383.
S. 173*, Z. 25 v. u. lies: S. Deploige, Le conflit etc., 2e éd., Louvain 1912 statt: Louvain 1911.
S. 174*, Z. 9 v. o. ist nach Freiburg 1895 einzuschieben: derselbe (F. Walter), Thomas von Aquino, Handbuch der Staatswissenschaften VII, 3. A., Jena 1911, S. 1186—1197.

S. 175*, Z. 13 v. o. ist vor W. H. Nolens einzuschieben: G. v. Hertling, Thomas von Aquin u. d. Probleme des Naturrechts, Vortrag auf d. 8. Generalversammlung der Görresgesellsch. zu Koblenz am 22. Aug. 1883, auch abgedr. in: G. v. Hertling, Historische Beiträge z. Philosophie, herausgegeben von J. A. Endres, Kempten u. München 1914, S. 70—96. V. Cathrein, Das jus gentium im römischen Recht u. beim hl. Thomas von Aquin, Philos. Jahrb, 2, 1889, S. 373—388.

S. 191*, Z. 21 v. o. lies: J. L. Heiberg statt: F. L. Heiberg.

S. 203*, Z. 5 v. o. ist vor Krogh-Tonning einzuschieben: Stiglmayr, Neuplatonisches bei Dionys d. Kartaeuser, Hist. Jahrb. 20, 1899, S. 367—388.

S. 205*, Z. 9 v. o. ist vor H. Hurter einzuschieben: Fr. Hecker, Kritische Beiträge zu Davids von Augsburg Persönlichkeit und Schriften, Götting. I. D., Hamburg 1905.

Z. 25 v. o. ist am Schluß nachzutragen: A. Hauck, Kleinigkeiten I. Zu Mechtild von Magdeburg, Zeitschr. f. Kircheng. 1911, S. 186—198.

S. 207*, Z. 25 v. o. ist nach K. Bihlmeyer einzuschieben: Des schwäbischen Mystikers H. Seuse Abstammung u. Geburtsort, Hist.-polit. Blätter 130, 1902, S. 46—58; 106—117; derselbe.

Register.

Dieses Register enthält die Namen sowohl der in diesem Bande behandelten und erwähnten Philosophen, als auch der darin vorkommenden Geschichtschreiber der Philosophie und Literatoren. Die Hauptstellen im Text sind durch Klammern gekennzeichnet; die Literatur ist durch Sternchen angezeigt.

A.

B.

C.

D.

E.

F.

G.

H.

I. J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

Q.

R.

T.

U.

V.

W.

X.

Y.

Z.

E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW 68, Kochstr. 68—71.

Die Epoche der **allgemeinen Geringschätzung der Philosophie** hat längst einer neuen Zeit Platz gemacht. In unseren Tagen stehen die

Philosophie und die einzelnen Wissenschaften

in **lebhafter Wechselbeziehung.** Durch diese Annäherung an die **Reichtümer der Einzelwissenschaften** und die Beobachtungen der das Leben bewegenden und die Kultur gestaltenden Mächte hat die **Philosophie einen Bildungswert gewonnen,** der **jedem Gebildeten** ebenso wie dem **Fachgelehrten** zugute kommen muß. Das andauernd steigende Verlangen der Gebildeten nach **Aufklärung und Belehrung** über die **maßgebenden Forschungen der Philosophie der Gegenwart** hat den Anlaß gegeben, alljährlich in einem Sammelbande eine

Gesamtübersicht

über die rastlose Neuarbeit und des eingehaltenen Standpunktes auf den verschiedenen Gebieten darzubieten und **deren Fortentwicklung zu verfolgen.** Die **Jahrbücher der Philosophie,** die diesen modernen Forderungen nach einer **allumfassenden Welt- und Lebensanschauung** entsprechen, sind in **allen Kreisen der Gebildeten mit lebhafter Zustimmung aufgenommen worden.** Sie bilden nicht etwa das Organ einer bestimmten philosophischen Schule, sondern lassen vielmehr — was in der **Wahl der Mitarbeiter** deutlich hervortritt —

Vertreter aller bedeutenden Richtungen

zu Worte kommen. Bei aller **kritischen Würdigung,** die in Einklang mit den **Forderungen einer möglichen Objektivität** steht, reihen sie das **auf allen Gebieten überreiche Material,** das ein einzelner nicht mehr überschauen oder gar eindringend beurteilen kann, nicht nur äußerlich nach ihrem zufälligen zeitlichen Erscheinen aneinander, sondern **betrachten tiefgründig**

zusammenfassend **größere Abschnitte** und ziehen **auch ältere grundlegende Arbeiten** mit in den Kreis ihrer Berichterstattung heran. So bieten sie jedem eine **umfassende Übersicht über die erschienene Literatur,** und indem sie die **Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften** verbessern helfen, dienen sie zugleich der **gegenseitigen Beeinflussung der verschiedenen Richtungen** und unterstützen schließlich eine **Auseinandersetzung und Verständigung.**

Dementsprechend befleißigt sich auch die Darstellung bei aller wissenschaftlichen Strenge, soweit möglich, einer Allgemeinverständlichkeit, damit das Werk nicht nur den Fachgelehrten die bisher fehlende zweckdienliche Übersicht biete, sondern auch den Wünschen aller derer entgegenkommt, die in steigender Zahl von anderen Wissenschaften aus Fühlung mit der gegenwärtigen Philosophie suchen, z. B. der Forscher in der **Rechtslehre, Medizin, Physik, Theologie** usw.

Urteile von Fachgelehrten und der Presse

Geheimrat Professor Dr. WINDELBAND, Heidelberg:

Mit bestem Glückwunsch für den stattlichen Erfolg.

Geh. Regierungsrat Professor Dr. ERDMANN, Berlin:

Es ist ein zweckmäßig gedachtes und vielversprechendes Unternehmen.

Professor Dr. BAUMGARTNER, Breslau:

Für die herrliche Gabe, mit der Sie mich überrascht haben, sage ich herzlichsten Dank. Ich kann Sie nur beglückwünschen dazu, daß der Gedanke von Ihnen ausgegangen ist. Sie und Ihr Verlag haben sich dadurch ein großes Verdienst erworben, denn so etwas war außerordentlich nötig und wird — davon bin ich überzeugt — überall Anklang finden. Die Durchführung ist ausgezeichnet und die in der Einführung vorgetragenen Ideen kann ich nur aufs wärmste begrüßen.

Professor Dr. O. KÜLPE, München:

Ich beglückwünsche Sie und die ganze philosophisch interessierte Welt zu diesem Unternehmen, das sehr zeitgemäß ist und schon in seinen Anfängen so viel verspricht und hält.

Professor Dr. P. MENZER, Halle a. S.:

Ihr Unternehmen erscheint mir recht erfreulich.

VERLAG VON ERNST SIEGFRIED MITTLER UND SOHN
KÖNIGLICHE HOFBUCHHANDLUNG, BERLIN SW68

Weitere Urteile über die Jahrbücher der Philosophie.

Professor Dr. M. SCHNEIDEWIN, Hameln:

Eine Prüfung der beiden ersten Jahrgänge hat mich mit großer Sympathie und Hochachtung für das Unternehmen erfüllt. Ich möchte diesem neuen Unternehmen ein dringend empfehlendes Geleitwort auf den Weg mitgeben.

Geh. Regierungsrat Professor Dr. H. VAIHINGER, Halle a. S.:

Ich beglückwünsche Sie zu dem neuen Unternehmen der »Jahrbücher«. Der Gedanke ist sehr glücklich, und man kann wirklich in diesem Falle die viel mißbrauchte Redensart anwenden, daß dadurch eine Lücke ausgefüllt wird.

So wie dieser erste Band beschaffen ist, versprechen die Jahrbücher der Philosophie interessante und teilweise instruktive Abhandlungen über die gegenwärtigen »Tendenzen« der spezialwissenschaftlichen Forschung auf dem Gebiet der deutschen Philosophie zu werden. **Philosophischer Anzeiger.**

Das Programm kann man nur begrüßen, und man kann ihm auch nur zustimmen. **Die Geisteswissenschaften.**

Man darf dieses neue philosophische Unternehmen nur mit großer Freude begrüßen. Es will einen sachlich geordneten, kritischen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Philosophie darbieten und durch eine, nicht im schlechten Sinne »populäre«, wohl aber der gesamten akademisch gebildeten Leserwelt verständliche Darstellung den fruchtbaren Wechselverkehr zwischen der Philosophie und den Forschungsgebieten anderer Wissenschaften sowie der allgemeinen Kultur fördern, der ein Kennzeichen unseres wissenschaftlichen Lebens ist. **Berliner Tageblatt.**

Das steigende Interesse an philosophischen Fragen macht es auch für das gebildete Laienpublikum wünschenswert, sich über wichtige Probleme der Philosophie und die Ansichten der bewährtesten Forscher zu unterrichten. Diesem Bedürfnis entsprechen die Jahrbücher der Philosophie, indem sie alljährlich ein Gesamtbild vom jeweils neuesten Stande der philosophischen Forschung und Auffassung bieten und zur Würdigung der philosophischen Arbeit für Wissenschaft und Kultur der Gegenwart beitragen. **Berliner Neueste Nachrichten.**

Wir können dieses Werk mit Freude als wesentlich fördernd begrüßen. Für den Laien ist es ein wichtiges Hilfsmittel, sich in der vielverzweigten Literatur der Gegenwart zurechtzufinden. **Hamburger Fremdenblatt.**

Daß die Darlegung, die sich ja an die akademisch Gebildeten wendet, trotzdem zur Gefälligkeit der Form strebt, durch Klarheit und Anordnung auch zum Kommentar für das Verständnis besonders schwieriger Autoren wird, tritt mehrfach vorteilhaft hervor. Bedenkt man, daß in der Hauptsache Kräfte ersten Ranges am Werke sind, ein überreiches Material verarbeiteten und dabei eigene Wege suchen mußten, so kann man der gelungenen Ausführung des ersten Bandes und der guten Ausstattung bei billigem Preis sich von Herzen freuen. **Leipziger Zeitung.**